DAS MAß DES MENSCHEN

Platons Antwort an Protagoras im 'Theaitetos' und im 'Protagoras'

Edwin J. de Sterke

BRILL

Das Maß des Menschen

Brill's Plato Studies Series

VOLUME 7

The titles published in this series are listed at *brill.com/bpss*

Das Maß des Menschen

Platons Antwort an Protagoras im 'Theaitetos' und im 'Protagoras'

By

Edwin J. de Sterke

BRILL

LEIDEN | BOSTON

Die vorliegende Arbeit wurde von der Philosophischen Fakultät der Universität Zürich im Herbstemester 2018 auf Antrag von Prof. Dr. Wolfgang Rother und Prof. Dr. Christoph Riedweg als Dissertation angenommen.

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: "Brill". See and download: brill.com/brill-typeface.

ISSN 2452-2945
ISBN 978-90-04-47108-5 (hardback)
ISBN 978-90-04-47109-2 (e-book)

This book is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.

Meinen Eltern
Meinen Kindern

P. J. de Sterke (*1940–2019*) *und J. F. M. Arends* (*1943–2020*)
in dankbarer Erinnerung

Comme on se gâte l'esprit, on se gâte aussi le sentiment. On se forme l'esprit et le sentiment par les conversations. On se gâte l'esprit et le sentiment par les conversations. Ainsi les bonnes ou les mauvaises le forment ou le gâtent. Il importe donc de tout de bien savoir choisir, pour se le former et ne le point gâter; et on ne peut faire ce choix, si on ne l'a déjà formé et point gaté. Ainsi cela fait un cercle, d'où sont bienheureux ceux qui sortent.

BLAISE PASCAL: Pensées 6

Inhaltsverzeichnis

Dank XI

Einleitung 1
E.1 Eine Antwort an Protagoras 2
E.2 Zum Aufbau der Arbeit 8
E.2.1 *'Protagoras' und Protagoras* 8
E.2.2 *Vom Ganzen der Welt und des Daseins* 11
E.3 Die methodische Flugbahn 16
E.4 Die These der Arbeit 25
E.5 Zusammenfassung der Arbeit 27

Vorblick: Platons Sophistik 56
V.0 Einleitung 56
V.1 Verdikt und Rehabilitierung 57
V.2 Platon und die Historie 69
V.3 Arbeitshypothese: Platons Sophistik 83

1 **Onto-Psychologische Probleme (*Theaitetos*)** 95
1.0 Einleitung 95
1.1 Die Selbstbeschränkung des Denkens auf die 'unmittelbare' Wahrnehmung 98
1.1.0 *Einleitung* 98
1.1.1 *Protagoras und Parmenides 1: 'Sophistik als Aufklärung'* 106
1.1.2 *Protagoras und Parmenides 2: Der 'Weg der Doppelköpfe'* 122
1.1.3 *Protagoras und Parmenides 3: Zwei Grundsätze* 135
1.2 Platons 'maieutische Distanz' zur 'Geheimlehre' 144
1.2.0 *Einleitung* 144
1.2.1 *Die Geburt des Protagoras* 145
1.2.2 *Die Reaktionen der Gesprächspartner* 154
1.2.3 *Vorgänger und Vorvorgänger* 174
1.2.4 *κινεῖται τὰ πάντα* 199
1.2.5 *Theorie* 206
1.2.6 *Platons 'Beihilfe'* 220
1.3 Der Homo-mensura-Komplex: Seinsschwund im unendlichen Regress 228
1.3.0 *Einleitung* 228

1.3.1 *Seinsschwund – die Ontologisierung des Alltäglichen* 230
1.3.2 *Positive Parameter* 244
1.3.3 *Die gefährdete Einheit der Person* 253
1.3.4 *Die Entdeckung der Seele – die Freigabe der Dinge* (*in ihr eigenes Sein*) 276
1.4 Zwischenfazit I: Der Regress und sein Horizont 289

Brücke: Protagoras Pro und Contra 294
B.0 Einleitung 294
B.1 Pro 305
B.1.0 *Einleitung* 305
B.1.1 *εὐβουλία* 308
B.1.2 *ὀρθοέπεια* 311
B.1.3 *Der Homo-mensura-Satz als Grundlage der εὐβουλία* 321
B.1.4 *Homo mensura!* 348
B.2 Contra 349
B.2.0 *Einleitung* 349
B.2.1 *δύο λόγοι* 350
B.2.3 *ὕβρις* 365
B.2.4 *Aller Schuhe Maß ist der Fuß* 387
B.3 Zwischenfazit II: εὖ πράττειν 408
Appendices B.1–3 410
Appendix B.1: Das Verb νέμειν und seine Kognate im Mythos 410
Appendix B.2: Die c.s.q.n. in der Epideixis 412
Appendix B.3: Lehren und Strafen in der Epideixis 415

2 Die Gefahr für die Seele (*Protagoras*) 422
2.0 Einleitung 422
2.1 Platons Selbstkommentare 424
2.1.0 *Einleitung* 424
2.1.1 *Durcheinander von ἄνω und κάτω* 426
2.1.2 *Sokrates' Unwille* 431
2.1.3 *Lasciate ogni speranza: Alkibiades* 434
2.1.4 *Hades der Mysten: Dialog in der Höhle* 441
2.2 Die Dialektik der Scham: Hippokrates 468
2.2.0 *Einleitung* 468
2.2.1 *Sich schämen* 474
2.2.2 *Wahrheit und Verstellung zwischen Sokrates und Protagoras* 483

2.2.3 *Die maieutische Beschämung: die erste sokratische Weihe* 496
2.2.4 *Hippokrates der Pferdebezwinger* 507
2.2.5 *Die Prüfung des Hippokrates* 526
2.3 Mythos und Logos 541
2.3.0 *Einleitung* 541
2.3.1 *Gegenpol Antimoiros* 542
2.3.2 *Prometheus' προμηθεῖσθαι* 563
2.4 Der Quadratische Mann 604
2.4.0 *Einleitung* 604
2.4.1 *Das Prytaneion der Weisheit* 617
2.4.2 *Die Sieben Weisen* 622
2.4.3 *Simonides und Pittakos* 627
2.4.4 *Simonides' Gedicht: Zwei Prämissen der Umdeutung* 650
2.5 Die Rationalisierung des Irrationalen 668
2.5.0 *Einleitung* 669
2.5.1 *Thauma: Sokrates und sein Kalkül* 670
2.5.2 *Hedonistische Stimmung* 676
2.5.3 *Das Maßlose messen …* 696
2.5.4 *Der Lustkalkül: ein unendlicher Regress* 718
2.6 Zwischenfazit III: Der verborgene Diskurs und sein Horizont 727

Synopse: Das Maß des Menschen 733
RA.0 Einleitung 733
RA.1 Respekt 737
RA.2 ἀμηχανία 737
RA.3 αἰδώς und δίκη 739
RA.4 Politeia 740
RA.5 τέλος 743
RA.6 εὐβουλία 744
RA.7 Hedonismus 747
RA.8 παιδεία 750
RA.9 Seele 751
RA.10 Einheit 753
RA.11 Distanz 755
RA.11.1 *Distanz zu sich selbst* 755
RA.11.2 *Distanz zu den ἀρεταί* 756
RA.11.3 *Distanz zu den sozialen Verhältnissen* 759
RA.11.4 *Distanz zu den Werkzeugen der Sinne* 761

RA.12 Parmenides 764
RA.13 Freiheit 766
RA.14 μελέτη θανάτου 770
RA.15 Katabasis 772
RA.16 Prometheus 775
RA.17 Gespräch 776
RA.18 ἄνθρωπος δὲ σύ τε καγώ 778
RA.19 Das Maß des Menschen 780

Literaturverzeichnis 783
Antike Literatur 783
Platon und Platonisches 783
Übrige Autoren 786
Suchmaschinen 790
Übrige Literatur 791

Verzeichnis von Namen und Sachen 811

Dank

Ungr var ek forðum, fór ek einn saman,
þá varð ek villr vega;
auðigr þóttumk, er ek annan fann
maðr er manns gaman.[1]
SØMUNDR-EDDA, HÁVAMÁL 47

∵

Dem Menschen mögen nach Sartre *les autres* bisweilen die Hölle sein, dennoch ist der Mensch – wenn (vielleicht) auch nicht Maß aller Dinge – mit den Skalden doch auch des Menschen ausgezeichnete Freude. Es ist darum ein besonders sympathischer Sokrates, der sagt: οἶμαι δέ, νὴ τὸν κύνα, μᾶλλον ἢ τὸ Δαρείου χρυσίον κτήσασθαι δεξαίμην πολὺ πρότερον ἑταῖρον … οὕτως ἐγὼ φιλέταιρός τίς εἰμι, «Ich meine, beim Hund, ich hätte viel lieber einen Freund als alles Gold von Darius … sosehr liegen mir Freunde am Herzen» (Lys. 211e6–8).

An dieser Stelle möchte ich zunächst einigen Freunden danken, die zur Endredaktion dieser Arbeit groszügige Hilfe geleistet haben. Es sind in alphabetischer Reihenfolge: Frederik Arends, der die Entstehung dieser Arbeit mit dem Interesse des Seelenkenners verfolgt und das Typoskript mit dem Auge des Platonkenners durchleuchtet hat; die Veröffentlichung dieser Arbeit hat er leider nicht mehr erleben dürfen; Nicole Breu, die mir nicht nur in den letzten Jahren der Niederschrift den Rücken wirtschaftlich freigehalten hat und während der etwas lang geratenen Abschlußphase leider auch auf den einen oder anderen gemeinsamen Familienausflug hat verzichten müssen, die sich aber auch um die kritische Lektüre der ersten Kapitel verdient gemacht hat; Renate und Benno Kroschel, für die bedachtsame und sympathetische Lektüre der gesamten Arbeit; Marlein van Raalte, für ihre bemerkenswerte Selbstlosigkeit in der feinsinnigen und einfallsreichen Überprüfung des Typoskriptes aus gräzistischer Sicht; Gero Schreier, für lebhaftes Mitdenken sowie für grundsätzliche Überlegungen zum sprachlichen Ausdruck. Wenn mein Deutsch jetzt weniger an Mark Twains «Awful German Language»

1 «Jung war ich einst, ging allein meines Weges, ging in die Irre – glücklich schätzt' ich mich, als ich den *andern* fand: der Mensch ist die Freude des Menschen» (Übersetzung von Arthur Häny in: Die Edda, 40).

erinnert, dann ist das weitgehend sein Verdienst! Für alle trotz diesen Hilfestellungen verbliebenen Fehler bleibe ich selbstverständlich alleine verantwortlich.

Besonderer Dank gilt ferner meinem Referenten Hn. Prof. Dr. Wolfgang Rother, für sein unerschütterliches Vertrauen, dass diese Arbeit zu einem guten Ende gelange würde und ebenso für die Gelegenheiten, die er mir in einigen Tutoraten und durch die Teilnahme am Kongress «Lust – Freude – Begierde. Der Hedonismus von den Anfängen bis in die Neuzeit» (Würzburg 2010) zum gedanklichen Austausch verschafft hat. Gedankt sei auch dem Koreferenten Hn. Prof. Dr. Christoph Riedweg, für das wohlwollend-kritische Kreuzfeuer während des Promotionskolloquiums und für seine wertvollen Anregungen im Gutachten. Ebenfalls herzlich bedanken möchte ich mich bei Hn. Prof. Dr. Gabriele Cornelli und Hn. Prof. Dr. Gábor Betegh für die Aufnahme meiner Arbeit in *Brill's Plato Studies Series* – und ebenso bei Brills Produktionsteam, das daraus dann ein so schönes Buch hat helfen machen.

Ferner möchte ich an dieser Stelle folgende Menschen dankbar erwähnen, die durch weitere Hilfestellungen groß oder klein, durch ihre inspirierende Bekanntschaft oder weil sie, wenn nötig, einfach da waren, zum glücklichen Ausgang dieses Forschungsprojektes auf ihre Weise mehr indirekt beigetragen haben: Michael Bangert, Els und Hans Bouter, Claude Brügger, Silvia Breu, Sam Chapman, Mia und Wim Duijndam, Michel Fischer, Daniel Gygax, Lucius Hartmann, Susanne Kress, Ineke Sluiter, Claudia Stark, Oom Jan de Sterke, Friedrich Uehlein, Gerard Visser, Janneke de Vlas, Eva-Marianne Walz-Grimm, Ulrike Wiebel, Tante Marianne Wijnhamer. Solche Menschen bilden das Gewissen, vor dem man forscht und schreibt.

Meine Eltern sind A und Ω aller Danksagung und fallen also aus dem alphabetischen – und nicht nur dem alphabetischen – Rahmen heraus: Eine Sternschnuppe zu fangen könnte leichter erscheinen, als zwei so bedingungslos liebende und unantastbar loyale Menschen zu finden, die also auch dort loyal sind und lieben, wo sie die Wege ihres Jüngsten weniger gut verstehen, oder nicht sicher sind, ob sie diese auch billigen sollen (was dann in der Regel doch der Fall ist). Diesem Vorbild versuche ich meinen eigenen beiden Kindern gegenüber nachzuleben.

Hans und Petra de Sterke sowie Clarinda und Jonathan,
dazu der Erinnerung an Oom Jan und Meneer Arends,
ist dieses *opusculum* deshalb gewidmet.

Edwin J. de Sterke
Leymen, um Ostern 2018, 2021 und 2022

Einleitung

> Humans are proud of themselves. The guiding principle of the modern age is: «Man is the measure of all things.» … But the history of the dinosaurs should teach us some humility.
>
> ROBERT T. BAKKER: The Dinosaur Heresies, 18

«Platon, dans sa philosophie, répond pour une bonne part à Protagoras».[1] Diese Einschätzung von Jacqueline de Romilly erkennt Protagoras im Gefüge von Platons Denken die Bedeutung zu, die aus der unangefochtenen Schlüsselstellung des Abderiten innerhalb der Sophistik wohl auch folgen müsste. Denn ein bedeutender Teil von Platons schriftlichem Vermächtnis kann als 'Antwort an die Sophistik' überhaupt gelesen werden. Dann folgt auch, dass es der Beschäftigung mit «Platons Antwort an Protagoras» und also der vorliegenden Arbeit, zufällt, «une bonne part» von Platons Philosophie aufzuarbeiten. Der Unterschied zwischen den beiden Denkern kristallisiert sich um die Thematik des Maßes und zwar des Maßes des Menschen – im doppelten Sinn des Genitivs: Protagoras schien zu behaupten, dass der Mensch 'den Dingen' sein 'Maß' aufdrückt, sie erhalten ihr 'Maß' vom Menschen; Platon scheint dafür zu halten, dass der Mensch erst voller Mensch ist, wenn er ein 'Maß' erfüllt, das er nicht aus sich selbst produziert, sondern empfängt. Die Frage, woher der Mensch ein solches 'Maß' empfängt, scheint Protagoras, im Gegensatz zu Platon, nicht beschäftigt zu haben; dass die Dinge nur sind, insofern sie ein vom Menschen gesetztes 'Maß' erfüllen, scheint dagegen Platon nicht akzeptiert haben zu können. Die Unterschiede zwischen den Denkern waren also profund; die Konsequenzen der Behauptung des älteren Denkers waren (und sind) aber so beunruhigend, dass eine Antwort vom jüngeren umso dringlicher erscheinen musste, als der Unterschied profund war.

Im Folgenden wird nun dargelegt, worin der Antwortcharakter des in dieser Arbeit entwickelten gedanklichen Zusammenhangs gesehen und mit welcher exegetischen Grundhaltung die Rekonstruktion desselben in Angriff genommen wird.

Zunächst wird die Ansicht vorgestellt, um später näher begründet und in ihren Konsequenzen ausgeführt zu werden, dass das in den untersuchten

1 De Romilly (1988, 118).

 | DOI:10.1163/9789004471092_002

Dokumenten antwortende Denken Platons nicht erst in der vorgeführten Abarbeitung an Protagoras' Denken entwickelt wurde, dass die Dialoge also geschrieben wurden, als Platon mit Protagoras bereits 'fertig' war (E.1). Dann wird der Aufbau der Arbeit erläutert (E.2). Hier wird die Reihenfolge der Behandlung des *Theaitetos* vor dem *Protagoras* im Versuch einer Rekonstruktion der Konzeptes 'Protagoras' im Platon (E.2.1) sowie die Verbindung dieser beiden 'Werkinterpretationen' durch eine Rekonstruktion des 'historischen' Protagoras *aus Platon* begründet (E.2.2). Der dann folgende Abschnitt gibt Rechenschaft über die Methode der Untersuchung bzw. über die Art des Verfassers, Platons Schriften zu lesen (E.3). Die Einleitung schliesst mit einer Exposition der zentralen These (E.4) sowie einer Zusammenfassung pro Kapitel und Abschnitt der Arbeit (E.5).

E.1 Eine Antwort an Protagoras

Platon, und mit ihm die traditionelle Interpretation des historischen Protagoras, geht davon aus, dass Protagoras' Grundhaltung im Homo-mensura-Satz zusammengefasst wird; dieser gilt seinerseits weithin als 'Grundsatz' der Sophistik: πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ μὴ/οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν,[2] «Aller Dinge Maß: Mensch – der seienden insofern sie sind, der nicht-seienden insofern sie nicht sind».[3] Dieser Spruch lässt in

2 Zu den beiden Varianten der Überlieferung, s.u. V.3 Fn. 101.
Wir haben in dieser Arbeit für Platon neben der Ausgabe der Oxford Classical Texts (OCT; Bde. I–V von Burnet; Bd. I in der Neubearbeitung diverser Herausgeber; dazu s. Literaturverzeichnis) auch die zweisprachige Ausgabe der WBG konsultiert, welche parallel zum Text der 'Collection Budé' die von diversen Herausgebern überarbeiteten Übersetzungen von Schleiermacher und Müller präsentiert (Platon. Werke [Eigler]), wobei zur Kontrolle eine breite Skala an neueren Übersetzungen herangezogen wurde. Zeilenzahlen beziehen sich dabei auf den OCT. Wird kein Übersetzer genannt, stammt eine Übersetzung vom Verfasser. Im allgemeinen wurden isoliert zitierte Wörter im Nominativ und Infinitiv Präsens abgedruckt. Nur runde «Sinneinheiten» (einschließlich Verben in der 1. Person) behielten, sofern das sinnvoll erschien, die Flektion ihres Kontextes.

3 Weder die traditionelle Übersetzung des ὡς als «dass» noch jene als «wie» erscheint zufriedenstellend: Dass «Mensch» Maß der Dinge sei, «dass» sie sind oder nicht sind, dünkt uns eine ontologische Überspannung des Spruches vorauszusetzen, die nur mit Platon möglich ist und im Theaitetos mehr oder weniger durchgeführt wird. Dort hebt sie aber die Disjunktion auf, weil im Falle dieser Überspannung resultiert, dass gar nichts sei – nicht einmal der Mensch selbst, der da Maß sein soll (wie in dem ersten Teil dieser Arbeit dargelegt wird). Dass «Mensch» Maß der Dinge sei, «wie» sie sind oder nicht sind, mutet lediglich wie eine verwässerte Variante der gleichen Überspannung an, die der ontologischen Härte auszuweichen versucht: Denn «dass» und «wie» gehören ontologisch zusammen, nichts

seiner Kürze vieles offen, provoziert mehr Fragen, als er beantwortet. Er begreift 'uns Menschen' unter dem Blickwinkel von 'allen Dingen', also von 'allem' (einschließlich 'allem, was nicht ist') oder mindestens von 'allem, was zur Sache tut' (was der Wortlaut πάντα χρήματα, ohne es zu erzwingen, zulässt) oder eben 'nicht zur Sache'; und der Spruch begreift die Dinge umgekehrt unter dem Blickwinkel des Menschen. Denn der Mensch soll einerseits auch wider Willen 'Maß' sein (vgl. Tht. 167d) und für die Dinge wird andererseits außer dem Menschen kein 'Maß' genannt. Dass 'Mensch' das *einzige* Maß aller Dinge – der seienden als seienden und der nicht-seienden als nicht-seienden – sein soll, muss wohl auch angenommen werden, denn eine Fassung: 'Aller Dinge Maß: Mensch und ferner noch dieses oder jenes' wird von «allen Dingen» ausgeschlossen. Das zusätzliche Maß müsste sonst ja auch eines von diesen 'Dingen' sein, deren 'Maß' 'der' oder 'jeweils ein' Mensch und, zirkulär, eben dieses weitere 'Ding' wäre.

'Mensch' und 'alle Dinge' sind in dem Spruch also unentrinnbar und erschöpfend aufeinander bezogen. Das Wort, das Protagoras für das Verhältnis zwischen beiden, zwischen 'Mensch' und allem Übrigen, wählt – «Maß» – mutet zwar eindeutig an und suggeriert Verbindlichkeit, löst diese aber nicht von sich aus ein. Noch abgesehen von ihrem ursprünglich intendierten syntaktischen Zusammenhang oder von den spezifischen semantischen Resonanzen in ihrem historischen Kontext (und noch ohne Berücksichtigung der Probleme, welche die Vorstellung eines 'Maßes von Nichtseiendem-in-seinem-Nichtsein' mit sich bringt), sind alle drei Wörter also begrifflich unterbestimmt.

«Mensch»: Ist das – wie Demokrit sagte, als er von «allem» reden wollte[4] –, was wir ohnehin alle kennen, oder ist «Mensch» gerade der Unbekannte der Gleichung? «Maß»: Woher hat dieses seine Verbindlichkeit, in welcher 'Einheit' wird gemessen? «Alle Dinge» oder «alles»: Das ist viel und was wissen wir denn überhaupt davon? Oder: Wenn «alles» nur 'alles, was zur Sache tut' meinen sollte: Warum dieses und nicht jenes? Die Auslegung des Satzes als 'Der

---

kann sein, ohne irgendwie zu sein; alles was *irgendwie* ist, *ist* somit – und wenn «Mensch» (erschöpfendes, denn darum geht es, s.u.) «Maß» des Wie-Nichtseins des Nichtseienden sein soll, wird er im äußersten Fall also auch zum 'Maß' von dessen Dass-Nichtsein (vgl. unten 1.3 Fn. 37). Unsere Wiedergabe des ὡς als «insofern» soll das Menschenmaß von dieser ontologischen Verantwortlichkeit entlasten, die wir für nicht mit Protagoras vereinbar halten – ohne doch dem Spruch das Provokative zu nehmen. Denn ob, wie und in welcher Hinsicht «Mensch» für Nicht-Seiendes (für dessen Nicht-Sein er nicht weiter verantwortlich ist, sowenig wie für das Sein des Seienden) «Maß» sein soll, das bleibt eine gute Frage; und dass er es in irgendeiner Hinsicht oder gar schlechthin für alles Seiende sein soll, das bleibt ein hehrer Anspruch.

4 Demokrit DK 68 B 165: λέγω τάδε περὶ τῶν ξυμπάντων. – ἄνθρωπός ἐστιν ὃ πάντες ἴδμεν, «Ich sage dies über das All: Mensch ist was wir alle kennen» (oder DK: «wissen»; vgl. Tht. 174a).

Mensch ist das Maß aller Dinge, die ihn selbst angehen bzw. für ihn zur Sache tun' lässt Brisanz vermissen – ja, dass 'Mensch' lediglich 'Maß' sein soll von allem, was ihn angeht, hört sich wenigstens für uns heute tautologisch an (aber darf in einem von religiöser Praxis bestimmten Alltag, wie dem griechischen, pointiert genug erschienen sein).

Die Frage, was ein Mensch sei – die sokratisch gedacht der Frage, ob und wie er auch für irgendetwas ein Maß sein könne, vorausliegt – wird Tht. 174b im 'Exkurs' über Philosophie und Sophistik als die Angelegenheit der Philosophie benannt. Demnach würde der Homo-mensura-Satz eine voreilige Hypothese über das Wesen des Menschen beinhalten (nämlich dass der «Mensch» etwas sei, dass «Maß» sein könne und zwar von «allem»), die ihrerseits eine Hypothese über «alle Dinge» impliziert (dass nämlich alles, was da 'Ding' ist, im 'Menschen' und nur in ihm sein 'Maß' hätte, nur in ihm und durch ihn 'Ding' wäre, sofern das 'Maß' von diesem oder jenem etwas mit dessen 'Wesen' zu tun hat – was auch immer das heißen soll). So betrachtet braucht es überhaupt 'viel Philosophie' um sich mit diesem Spruch und also mit Protagoras sinnvoll zu beschäftigen.

'Mensch', 'alles' und 'Maß' sind auch in Platons Philosophieren die zentralen Fragezeichen. Sein Denken könnte ohne weiteres unter diesen Gesichtspunkten untersucht und dargestellt werden. Tatsächlich formuliert der alte Platon in einer recht expliziten 'Antwort' an Protagoras, nicht «irgendein Mensch» (τις . … ἄνθρωπος), sondern «der Gott» (ὁ θεός) sei das «Maß» (μέτρον) aller Dinge (leg. 716c) – ein vielzitierter Satz, der sich freilich nicht von sich aus erklärt. Im *Theaitetos* gibt Platon in der Bestimmung der ἀρετή immerhin einen Hinweis darauf, wodurch ein Mensch sozusagen 'wahrlich Mensch' werde, worin nämlich seine 'Trefflichkeit', ἀρετή bestehe: In der 'Anähnlichung an Gott, soweit als möglich' (ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν, Tht. 176b). Das scheint wiederum ein Echo der Behauptung im *Protagoras* zu sein, in Anlehnung an Hesiod (erga 287–291), nur 'Gott' besitze die ἀρετή dauerhaft, die Menschen höchstens punktuell (344c–d; vgl. 341e). Die Bestimmung der ἀρετή im *Theaitetos* wird zugleich bis in die Wortwahl von der *Politeia* vorweggenommen, die antiker Überlieferung zufolge von Protagoras beeinflusst (bzw. aus ihm 'plagiiert') wurde. Hier erscheint εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ als Grund menschlicher Freundschaft mit dem Gott (rep. 613a–b) bzw. den Göttern (621c) – also als Quintessenz der 'Ethik' der *Politeia* als der, im Dienst der Bestimmung der Gerechtigkeit, onto-theologisch fundierten Erforschung des Wesens der ψυχή (368c–369a) und damit des Menschen. Die nähere Bestimmung der ὁμοίωσις θεῷ als δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι – ebenfalls ein Echo der *Politeia* (ebd.) im *Theaitetos* (ebd.) – behält bis in den

Nomoi ihre Gültigkeit: In angeblich als evident empfundener Übereinstimmung mit dem 'in Antwort an Protagoras' formulierten Deus-mensura-Satz behauptet Platon hier die Zusammengehörigkeit von σώφρων-Sein und θεῷ φίλος-Sein, denn aufgrund dieses Satzes sei ein Besonnener dem Gott lieb (θεῷ φίλος) und ähnlich (ὅμοιος), der Unbesonnenene (ὁ δὲ μὴ σώφρων) und der Ungerechte (ὁ ἄδικος) aber unähnlich und unterschieden (ἀνόμοιός τε καὶ διάφορος, 716d).[5]

'Ähnliches' ist einander aber angenommenermaßen aufgrund eines einheitlichen Maßes – im erweiterten Wortsinn, wie es in diesem Diskurs figuriert – ähnlich, μέτρον und ὁμοίωσις erscheinen demnach konzeptuell unverbrüchlich miteinander verbunden. Zusammen evozieren sie aber Platons gesamten in Abbildungs- und Nachahmungverhältnissen (worauf ja die ὁμοίωσις verweist) auf das maßgebliche und göttliche 'Eine-Gute' ausgerichteten 'ethisch-ontologischen' Entwurf.

Um die 'Menge an platonischer Philosophie', die in der vorliegenden Studie aufgearbeitet wird, angesichts dieses Befundes einzugrenzen, orientiert diese Studie sich so strikt wie möglich an den Anforderungen der Exegese der zwei Dialoge, die Platon ganz oder zu einem überwiegenden Teil explizit Protagoras gewidmet hat.[6]

Diese 'Protagorasdialoge' sind *Protagoras* und *Theaitetos*. Was für das Verständnis dieser Dialoge (aufeinander hin gelesen) nicht erforderlich erscheint, gerät im Folgenden nicht oder nur als Potential in den Blick. Der 'systematische' Platon, der Prinzipiendialektiker und Ideendenker, wird keinen sehr breiten Raum einnehmen: Obwohl sichtbar werden wird, dass Platons Verständnis von und Kritik an Protagoras' Denken auf diesem Fundament steht und seine 'Antwort' diese Richtung seines Denkens also voraussetzt – ohne dass bestimmt werden könnte, in welcher Form und in welchem Reifegrad diese Richtung 'hinter' den Dialogen zur Zeit ihrer Abfassung vorlag –, ist sie uns doch als solche nicht als eine erst aus Protagoras' 'Herausforderung' entstandene Perspektive erschienen. Demnach muss Platon zwar einen großen Teil seiner Philosophie aufbieten, um Protagoras Paroli zu bieten – aber ohne dass diese selbst für sich als 'Antwort an Protagoras' konzipiert wäre oder in ihren 'abstrakteren' Strukturen expliziert werden müsste. Auf alle Fälle

5 ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἤ πού τις, ὥς φασιν, ἄνθρωπος· τὸν οὖν τῷ τοιούτῳ προσφιλῆ γενησόμενον, εἰς δύναμιν ὅτι μάλιστα καὶ αὐτὸν τοιοῦτον ἀναγκαῖον γίγνεσθαι, καὶ κατὰ τοῦτον δὴ τὸν λόγον ὁ μὲν σώφρων ἡμῶν θεῷ φίλος, ὅμοιος γάρ, ὁ δὲ μὴ σώφρων ἀνόμοιός τε καὶ διάφορος καὶ ὁ ἄδικος (leg. 716c–d).

6 Protagoras wird, außer im Protagoras und im Theaitetos, an den folgenden Stellen und in den folgenden Passagen von Platon namentlich erwähnt: Euthyd. 286c; Krat. 385e–386a, c 391c; Men. 91d–e; Hipp. maj. 282d; Phaidr. 267c; rep. 600c; Soph. 232d.

führen diese beiden Dialoge vor Augen, warum die spezifisch protagoreische Konstellationsmöglichkeiten der drei Parameter ‘Mensch’, ‘alles’ und ‘Maß’ für den Philosophen Platon unbefriedigend bleiben: Weil sein Denken bereits vor Abfassung der Protagorasdialoge Perspektiven gewonnen hat, von denen aus ihr Zusammenspiel, seiner Ansicht nach, eher zufriedenstellend gedacht werden könnte. Die beiden Dialoge thematisieren also Probleme, die Platon inzwischen für behoben betrachtet haben dürfte. Damit hat er sie aber nicht auch für gering erachtet oder gar gemeint, sie wären bereits aus der Welt geschafft gewesen.

Dass es sich so verhält, geht im *Protagoras* gleich zu Beginn aus Sokrates’ mangelndem Interesse an einer Unterhaltung mit Protagoras hervor. Obwohl er weiß, dass Protagoras seit einigen Tagen in der Stadt ist, geht er nur zu ihm hin, weil Hippokrates ihn dazu drängt – und er hat es eilig, wieder fortzugehen, als das Gespräch tatsächlich keine wünschenswerte Form annimmt. Im *Theaitetos* wird es aus der Geschwindigkeit ersichtlich, mit der nach der Erledigung des Homo-mensura-Satzes (aber noch vor der Verabschiedung von Theaitetos’ hypothetischer Definition von Erkenntnis als Wahrnehmung) die zentralen Größen von Platons ‘systematischem’ Denken – Sein und Eins, die im Durchgang der Behandlung des Homo-mensura-Satzes für das Denken verloren gegangen waren – ohne weitere Argumentationen wieder eingeführt werden. Es gibt in beiden Dialogen weitere Indizien, die in dieser Studie vorgestellt werden, dass Platons ‘Distanz zu Protagoras’ ebensowenig wie die Gründe dazu ‘in’ diesen Dialogen gewonnen wurde und dass diese Dialoge nicht einmal die Dramatisierung einer erstmaligen Distanznahme sind: Platon macht keinen Hehl daraus, dass das, was Sokrates’ Gesprächspartnern neu und fremd erscheint, für Platon längst erledigt ist. Der Protagoras dieser Dialoge fordert ihn nicht mehr heraus.

Wenn Platons Denken sich dann nicht erst in den ‘Protagorasdialogen’ als ‘Antwort an Protagoras’ entwickelt, weil das Denken, das da antwortet, bereits anderweitig entwickelt wurde, so fragt sich: Wofür steht Protagoras bei Platon, welche Resonanz haben der Mann und sein Spruch bei Platon gefunden? Was ging Protagoras Platon noch an? Oder: Wozu braucht es noch die beiden Dialoge? Protagoras’ Schüler Prodikos etwa, dem doch nachgerühmt wird, dass er den sokratischen Begriffsbestimmungen vorgearbeitet haben soll, hat Platon ja nicht einmal *einen* so eindringlichen Dialog gewidmet, geschweige denn zwei.

In beiden Dialogen führt Platons Sokrates einem jungen Gesprächspartner vor Augen, was es mit Protagoras (oder ‘Protagoras’) auf sich habe; in beiden Fällen liegt Platons Distanz zu Protagoras dem Dialog voraus und wird diese als solche im Dialog kenntlich gemacht; in beiden Fällen verlässt der

junge Gesprächspartner nach der Prüfung seiner Nähe zu Protagoras – die in der Identifikation des eigenen Wunsches mit dessen 'Bildungsangebot' (Hippokrates) oder in der Identifikation der eigenen Hypothese mit dessen These (Theaitetos) besteht – das protagoreische Feld ohne Bedauern: Hippokrates und Theaitetos sind für Protagoras' Anziehungskraft empfänglich – und Platon scheint diese gut nachvollziehen zu können – aber beide vermögen sie sich ihr zu entziehen. Und in der Weise, wie das geschieht, eröffnet Platon für den Leser den von ihm bereits früher gesichteten weiteren Horizont. Das genügt zur Legitimierung der Dialoge. Es erklärt insbesondere mit, weshalb Protagoras hier überwiegend positiv geschildert wird und mit der Kraft ausgestattet, seinen Stempel auf die Philosophiegeschichte zu drücken; denn seine hervorgehobene Stellung in dieser verdankt er vor allem Platon, der sein Auftreten so stark erscheinen ließ – offenbar, weil er es so stark fand.

Die Attraktivität, nicht zu sagen das Verführerische, von Protagoras' Erscheinungsbild und seiner intellektuellen Position war und blieb in Platons Augen also verständlich und es brauchte ihm zufolge einen weiten Horizont, dieser Anziehungskraft entgegenzuwirken. Die Dialoge zeigen in dem draufgängerischen Hippokrates und dem bedachtsamen Theaitetos zwei sehr unterschiedliche, ohne Weiteres sympathische und offensichtlich im Einklang mit ihrer Umgebung lebende junge Leute, die sich unter der Führung des Sokrates der Spannung zwischen Anziehung und Abschied von Protagoras stellen, diese aushalten und sie überwinden. Hippokrates ist von Protagoras' gesellschaftlicher Aura und von seinem 'praktischen' Erfolgsversprechen in Oikos und Polis angetan; Theaitetos hat sich als junger Wissenschaftler bereits mit dem 'theoretischen' Vermächtnis des Abderiten auseinandergesetzt. Platon hat diese Personagen kreiert um außer auf die zweischneidige – 'praktische' wie 'theoretische' (s.u.) – Macht des Protagoreischen auch auf den Horizont hinzudeuten, von dem aus 'Protagoras' erst angemessen 'geantwortet' werden könne.

Es ist die Hauptthese dieser Studie, dass es derselbe Horizont ist, der in beiden Dialogen eröffnet wird, bzw. dass beide Aspekte von Protagoras' Wirkung aus einem einzigen Blickwinkel – oder mindestens «aus nicht sehr weit voneinander abweichenden Blickwinkeln»[7] – kritisiert werden, die als die wechselseitige Bezogenheit von 'Praxis und Theorie', von 'Lebenswirklichkeit und Seinsdenken' oder, in Platons Worten, von λόγος und βίος (ep. VII 328a)[8]

7 Buchheim (1984, 630).

8 In V.2 wird das hier gemeinte Verständnis von 'Praxis' und 'Theorie', das auch im folgenden Abschnitt hantiert wird, eben unter dem Aspekt des βίος und des λόγος für Platon näher erläutert.

benannt werden könnte, die sich in der Thematik der ψυχή und ihrer ἀρετή überlagern.

Diese wechselseitige Bezogenheit von 'Praxis und Theorie' hat in Platons Denken eine eigentümliche Begründung erhalten, die von der Formel der ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν umrissen wird: κατὰ τὸ δυνατόν nennt dabei das 'Praktische' und seine Grenzen; θεῷ nennt Ziel und Anker des 'Theoretischen'; ὁμοίωσις nennt Bewegung und Weise der Information des ersteren durch das letztere. Das gleiche gilt von der Erläuterung dieser ὁμοίωσις als δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι, «gerecht und fromm mit Einsicht zu werden»: δίκαιον καὶ ὅσιον nennt das 'Praktische'; μετὰ φρονήσεως das 'Theoretische'; das dynamische γενέσθαι suggeriert – was der *Protagoras* deutlich macht – Möglichkeit und Grenze dergestalt 'theoretisch' informierter 'Praxis'. Aber δίκαιον καὶ ὅσιον verweisen bei Platon wohlbetrachtet bereits von sich aus auch auf 'den Gott' der 'Theorie', ohne dabei den Bezug zur 'demotischen' ἀρετή der 'Praxis' zu verlieren. Das 'Theoretische' oder 'der Gott' ist wohlgeführter 'Praxis' notwendig, inhärent und zugänglich.

All das legt den Gedanken nahe, dass Protagoras in Platons Augen den stärksten alternativen Gesamtentwurf einer vom Denken informierten Lebenshaltung sowie einer vom Leben informierten Denkhaltung verkörperte – alternativ im Verhältnis zum eigenen, von Sokrates befruchteten Ansatz. Es wird sich denn auch immer wieder zeigen, dass sein Protagoras und sein Sokrates einander in wesentlichen Hinsichten äußerst nahe stehen. Was sie trennt ist die Perspektive, die Platon aber, wie gesagt, nicht erst im Gegenzug zu Protagoras entwickelt, von der aus er ihm aber seine 'Antwort' entgegenhält.

E.2 Zum Aufbau der Arbeit

Diese Arbeit gliedert sich in zwei Hauptteile, die durch einen Vorblick und einen Rück- und Ausblick umrahmt und vermittelst einer «Brücke» verbunden werden. Der Vorblick umreißt unsere Auffassung von Platons Verhältnis zur Sophistik. Rückblick und Ausblick ziehen die Fäden der Arbeit zusammen und betten, wo das noch nötig erscheint, die *Protagoras*-Interpretation näher in die *Theaitetos*-Interpretation ein; so stellen sie das Ganze in weitere tentative Perspektiven. Das Verhältnis der beiden Hauptteile zueinander sowie zur Brücke wird in den folgenden Abschnitten näher erläutert.

E.2.1 *'Protagoras' und Protagoras*

Das Hauptziel dieser Arbeit ist die Herausarbeitung einiger der Gefahren für ψυχή und πόλις, die Platon in Protagoras' Denken und Auftreten gewittert

hat, sowie der entsprechenden Aspekte seines Denkens, die er zur Antwort auf diese Gefahren aufbietet – nicht erst entwirft (s.o.) – in den vielfältigen Formen und mit den reichhaltigen Techiken des Schriftstellers, die er dafür geeignet gefunden hat. Um Missverständnissen vorzubeugen: Es geht in dieser Arbeit also *nicht in erster Linie* um eine Rekonstruktion der Protagoreischen Philosophie bzw. des 'historischen Protagoras' aus Platon. Auch zu diesem Foschungsgebiet liefert die Arbeit freilich einen Beitrag. Im Kapitel «Brücke: Protagoras Pro und Contra» geschieht auch dies, denn auch dieser Protagoras erhält von Platon eine Antwort.

Diese Arbeit nimmt Protagoras also auf zwei Weisen aus Platon in den Blick: Als das Platonische Konzept 'Protagoras' und als die historische Figur Protagoras, wobei das Konzept im Zentrum steht. Beide sind in Platons Schriften vorhanden. Das Konzept 'Protagoras' beinhaltet die 'maieutische' Konsequenz aus dem Denken und Auftreten des historischen Protagoras nach Platon; was hiermit gemeint wird, wird in Abschnitt V.2 sowie Kap. 1.2 dargelegt. Es ist dieses Konzept, dass 'eine Menge Philosophie' auf den Plan ruft. Dieses Konzept ist nicht im landläufigen Sinn historisch, aber darum aus Platonischer Sicht noch nicht illegitim, weil 'maieutisch' erschlossen; der Sinn dieser Ansicht wird in V.2 dargelegt.

Um den oft vorgebrachten Vorwurf gegen Platon, er hätte Protagoras historisch Unrecht getan, zu differenzieren, sowie um das 'Konzept' Protagoras, wie es von Platon insbesondere im *Protagoras* ausgearbeitet und begegnet wird, in eine möglichst umfassende Perspektive zu setzen, wird *aus Platon* auch ein 'historischer Protagoras' rekonstruiert. Wie in Kap. 1.2 und Kap. B.1 gezeigt wird, war sich Platon ebenso vollkommen im Klaren über die faktischen intellektuellen und ethischen Konturen des älteren Zeitgenossen wie über den Unterschied zwischen diesen Konturen und seinem 'maieutisch' erschlossenen Protagorasbild. Das erste, die Korrektur eines gängigen aber falschen Platonbildes – Platons angeblichen 'Unrechts' am historischen Protagoras – erscheint uns ein dringendes Desiderat der Forschung, von dessen Einlösung sowohl die Sophistik- wie die Platon-Forschung sich Gewinn versprehen darf, was im «Vorblick», insbesondere V.1 näher erläutert. Man kann für beide Denker Achtung und Interesse empfinden – Platon selbst empfand Achtung vor Protagoras, und dieser vor Sokrates, und dann hätte er es wohl auch vor Platon empfunden –, muss das aber nicht. Sofern die vorliegende Arbeit den Versuch einer 'Rehabilitierung' Platons in dieser Hinsicht liefert, handelt es sich also keinesfalls um eine partisanenhafte Vorentscheidung, sondern um einen höchst fälligen Beitrag zur Forschung im Bereich der antiken Philosophie.

Die Interpretationen zum *Theaitetos* und zum *Protagoras* handeln also vom ‘Konzept’ Protagoras bei Platon, die Brücke vom ‘historischen’ Protagoras in Platon. Die Darlegung der Absicht hinter der vielleicht kontraintuitiven Reihenfolge der Behandlung, in dieser Arbeit, der beiden Protagoras-Dialoge, verlangt eine längere Ausführung. Sie wird in einem gesonderten Abschnitt geleistet. Hier soll zunächst der Sinn der ‘Brücke’ näher erläutert werden.

Die «Brücke» dient also dem Zweck, den ‘ganzen’ Protagoras in diese Arbeit hineinzunehmen, nicht lediglich den im *Theaitetos* ‘maieutisch’ erschlossenen, wodurch freilich ersichtlich geworden sein soll, weshalb ein Protagoras das Gespräch über die ἀρετή, das im *Protagoras* scheitert, nicht vermochte hätte – weshalb er im *Protagoras* faktisch zur Seite geschoben wird. Aber mag Platon den Protagoras des *Theaitetos* – den ‘Theoretiker’ mit einer weit ausholenden onto-epistemologischen These über ‘alles’ – auch ‘maieutisch’ konstruiert haben, so ist damit noch nicht geklärt, welchen Protagoras er zwar in die Pflicht nehmen und welchem er ‘antworten’, den er aber nicht erst ‘maieutisch’ seiner Radikalität entbinden zu müssen glaubte. Das ist nicht der ‘Seinsdenker’ der ‘Geheimlehre’, sondern der ‘gesellschaftliche’ Denker und Lehrer erfolgsverheißender ‘Kompetenzen’. Die «Brücke» soll diese Protagorasgestalt rekonstruieren und zwar aus Platon selbst. Denn es ist, wie angedeutet, ein Missverständnis zu glauben, dass Platon uns den Blick auf den ‘historischen’ Protagoras durch seine «schlitzohrigen»[9] Machenschaften nur – vielleicht sogar willentlich und ‘bösartig’ – verstellt hätte. Vielmehr hat Platon diese wohl eher dem ursprünglich protagoreischen Selbstverständnis entsprechende ‘historische’ Protagorasgestalt in der ‘Selbstverteidigung’ des *Theaitetos* sowie in der ‘Epideixis’ des *Protagoras* sorgfältig aufbewahrt.

Der *inhaltliche* Sinn der «Brücke» ist damit der Nachweis, dass man auch den heute so ‘modern’ und ‘sympathisch’ anmutenden Protagoras aus dem angeblich ‘feindlichen’ Platon rekonstruieren kann, weil er einfach (sofern er überhaupt in den vorhandenen Zeugnissen noch irgendwo ist) da drin ist – weil Platon ihn gesehen hat, so gut wie er z.B. die Freiheit der Demokratie seiner Tage gesehen hat; auch diese nimmt er auf eine inhärente Gefahr hin auseinander, und zwar die Gefahr einer systemimmanenten Entwicklung zur Tyrannis (rep. 563b–564a; vgl. 1.2 Fn. 113). Für ein richtiges Verständnis von «Platons Antwort an Protagoras» darf *dieser* Protagoras klar nicht fehlen.

Der Sinn der Platzierung dieses Kapitels ist der folgende: Es sind die gesellschaftlichen oder ‘pädagogischen’ Ansprüche des ‘historischen’ Protagoras, die zum Anlass der Gespräche im *Protagoras* werden. Hippokrates reagiert ja auf diese Ansprüche und geht deshalb mit Sokrates zu Kallias.

9 So nennt Dalfen (2012) das mit Vorliebe; vgl. 1.1 Fn. 81.

Demnach soll dieses Kapitel dem *Protagoras*-Teil vorausliegen, und zwar unmittelbar. Das Scheitern der Gespräche im *Protagoras* hat seinen tieferen Grund aber in der Unfähigkeit des Protagoreischen Denkens nach Platon, die gemeinten Ansprüche theoretisch abzusichern. Diesen Nachweis versucht Platon im *Theaitetos*. Der *Theaitetos*-Teil muss deshalb dem *Protagoras*-Teil vorausliegen (wozu s. den nächsten Abschnitt). Die 'Brücke' bezieht sich aber – im Pro *und* im Kontra – bereits auf diesen Nachweis, und sie muss sich also zwischen den beiden Hauptteilen der Arbeit befinden.

Der Titel des mittleren Teils dieser Studie meint deshalb sowohl den versuchten Brückenschlag von Platon zum 'historischen' Protagoras als auch den Übergang zwischen den beiden Hauptteilen dieser Arbeit: Das im Kapitel «Protagoras Pro und Kontra» aus beiden Protagorasdialogen destillierte und dabei in Hauptlinien mit dem Konsens der vorwiegend platonkritischen Sophistikforschung kongruierende Bild baut nach der Darlegung von Platons selbstbewusster Destruktion seiner eigenen 'ahistorischen', 'maieutischen' Konstruktion des 'Seinsdenkers' Protagoras jenen 'historischen' und redlichen Protagoras auf, den Platon im *Protagoras* mit einer *erst vor jenem Hintergrund* ganz verständlichen Unnachgiebigkeit aufs Korn nimmt. Die 'Brücke' hinterfragt diesen Protagoras mit Platon, aber unabhängig von der folgenden *Protagoras*-Interpretation. Und sind diese Verhältnisse alle geklärt – «Warum führt das Protagoreische in eine Krise des Denkens; was erscheint redlich an dem Mann; was hat Platon an diesem Redlichen nicht genügt?» –, erst dann ist der Weg frei für einen unbefangenen Blick auf den *Protagoras*. Denn erst dann ist ebenfalls klar, was von diesem Dialog *nicht* zu erwarten ist. Damit sind Sinn der 'Brücke' sowie von deren Platzierung in die konzeptuelle Mitte dieser Arbeit hoffentlich deutlich und soll jetzt die Reihenfolge der beiden Hauptteile begründet werden.

E.2.2 *Vom Ganzen der Welt und des Daseins*

«Es gibt Dinge, die zulänglich nur erörtert werden können, indem man zugleich vom Ganzen der Welt und des Daseins spricht».[10] Wie aus dem ersten Abschnitt oben deutlich geworden sein mag, trifft dieser Satz Josef Piepers – den wir so verstehen, dass dieses 'Sprechen vom Ganzen' auch dessen 'Prinzipien' mitbedenkt – recht genau Platons Verhältnis zur Frage nach der ἀρετή. Das ist seine Frage nach der eigentlichen, nicht im nur Menschlichen begründeten 'Güte des Menschen als Menschen in seiner Lebenswelt'. Und es gilt nicht weniger auch für seine Anfrage an Protagoras, den Lehrer des 'zu

10 Pieper (1963, 15).

der Anerkennung, seitens der Mitwelt, von seiner bürgerlichen Adäquanz – genannt ἀρετή – führenden Erfolgs des Menschen in seiner Lebenswelt'.

Oben wurde bereits dargelegt, wie nach Ansicht des Verfassers das 'Praktische' und das 'Theoretische' als der Blick auf den 'Teil' und der Blick auf das 'Ganze' auf allen Ebenen (Sein, Gott, Mensch, Polis, ψυχή, ἀρετή) bei Platon dergestalt ineinander greifen, dass das eine für den Menschen nicht ohne das andere denkbar erscheint. Auf die Frage nach der ἀρετή zugespitzt bedeutet dies, dass die ἀρετή der ψυχή von sich aus auf das gleiche Maß ausgerichtet ist, an dem auch die 'Gerechtigkeit' ihrer Lebenswelt gemessen wird;[11] und es bedeutet also, dass die ἀρετή des Menschen, die ἀρετή seiner Polis und 'ἀρετή schlechthin' in Einklang gebracht werden können, ohne miteinander identisch zu sein.

Dabei ist das Verhältnis zwischen beiden Parametern 'Theorie' und 'Praxis' – die aus heutiger Perspektive eher eine Polarität zu suggerieren schienen – bei Platon, sofern er sie unterscheidet, natürlich nicht symmetrisch, sondern hierarchisch gedacht und zwar dahingehend, dass sich das 'Untere' zum 'Oberen' ebenfalls 'analog' und 'abbildlich' verhält: 'Praxis' ist auf 'Theorie' hin offen (sie ist also bis zu einem gewissen Grad theoriefähig), aus dem Teil lassen sich Schlüsse über das Ganze ziehen, denn «auch das Abbild der Wahrheit ist noch wahrhaft» (s.u.); das 'Obere' informiert das 'Untere' und der Philosoph kann – muss anfänglich – sich mithilfe des 'Unteren' *per analogiam* über das 'Obere' informieren. Dass die ψυχή dies, wie die dahingehenden Formulierungen bei Platon wollen, dann am besten vermöge, wenn sie 'in Ruhe mit sich alleine für sich' forsche, besagt nicht, dass sie sich nicht an den Daten der Sinne abarbeite (z.B. Tht. 186d) oder an der Analyse alltäglicher Begebenheiten und deren widersprüchlichen Interpretationsmöglichkeiten: Dieses 'dialektische' Verhältnis zur 'Empirie' ist Voraussetzung für 'Theorie' (vgl. V.3 Fn. 96) und diese ist also nichts mit der Welt Unvermittelbares, ebensowenig wie der Bereich jener 'Empirie' (die Welt und ihre Güte; das Seiende in ihrem Sein; der Mensch und seine ἀρετή) nach Platon losgelöst vom Gegenstand dieser 'Theorie' (dem 'Jenseits des Himmels' oder 'des Seins'; dem 'Gott'; den 'Prinzipien des Seins sowie des Denkens') überhaupt gedacht werden kann.

Ist dem aber so, und ist dieser Tatbestand eingangs bereits an allen für «Platons Antwort an Protagoras» relevanten Begriffen (Mensch, Gott, Dinge,

11 Die *Politeia* bildet diesen Sachverhalt im analogen Schema der Dreiteilung von Polis und Seele ab und arbeitet ihn im Entwurf der verschiedenen Verfassungstypen mit ihren analogen Menschentypen weiter aus, die in beiden Fällen – Polis- wie Menschentypen – aufgrund analoger 'Bildungsmuster' auseinander hervorgehen.

Maß, ψυχή, ἀρετή, Polis, Vernunft, Gerechtigkeit) in ihrer Verwiesenheit aufeinander sichtbar geworden, so legt dieser Befund es nahe, entsprechend dem onto-epistemologischen Primat platonischer ‘Theorie’ gegenüber der von deren ‘Gegenstand’ (‘ontologisch’) informierten aber gleichwohl über diesen ‘Gegenstand’ (‘epistemologisch’) informierenden ‘Praxis’, jenen Dialog zuerst zu behandeln, der mit Protagoras ‘aufs Ganze’ geht; anschließend aber und in dessen Licht erst jenen Dialog, der an den Sophisten die ‘Teilfrage’ nach der ἀρετή heranträgt. Es ist ja zu erwarten, dass Platons Auffassung des Protagoras als eines ‘Theoretikers’ – oder auch seine Hochstilisierung des Protagoras zum ‘Theoretiker’ als Moment im ‘Konzept’ Protagoras – Konsequenzen hat für seine Einschätzung des Abderiten als eines ‘Praktikers’ bzw. eines Lehrers für die ‘Praxis’. Unerachtet der in diesem Fall unumstrittenen Chronologie der Dialoge bedeutet das, dass der Spätdialog *Theaitetos* in dieser Arbeit zuerst, der Frühdialog *Protagoras* erst danach und zwar in dessen Licht behandelt werden soll.

Uns erscheint einerseits das selbstbestimmte – und klar dokumentierte – Verhältnis des Denkers Platon zur Verschriftlichung seines Denkens hinreichend differenziert um solche Fäden quer durch die, bekanntlich sorgfältig endredigierten, Werke plausibel erscheinen zu lassen; andererseits dünkt uns eine *a priori* Parallelisierung der Chronologie seiner Schriften mit der Chronologie seiner detaillierten Ausarbeitung gewisser Konstanten seines Denkens bereits aufgrund dieses differenzierten Verhältnisses ohnehin nicht selbstverständlich; *Protagoras* wie *Theaitetos* machen ferner beide auf unterschiedliche Weise in sehr hohem Maße einen mithilfe ausgeprägt schriftlicher Mittel ermöglichten ‘problematischen’, weniger aber einen ‘mitteilenden’ Eindruck, wobei die Probleme aber klar die Signatur des Denkens tragen, das sie aufgeworfen hat; und schließlich ist auf den ersten Blick so wenig ersichtlich, was die angebliche Substanz des einen Dialogs (die Frage nach der Einheit und Lehrbarkeit der ἀρετή, die im *Protagoras* zu nichts führt, weil die Frage nach der ἀρετή selbst, die allen Detailfragen vorausgehen sollte, nicht rechtzeitig gestellt wurde) mit jener des anderen (der Frage nach der Erkenntnis, die innerhalb der Behandlung des Homo-mensura-Satzes im *Theaitetos* zu nichts führt, weil ihre versuchsweise und als essentiell protagoreisch identifizierte Definition ergibt, dass überhaupt nichts mehr gedacht werden kann bzw. endlich ‘das Nichts’ überhaupt gedacht werden soll) zu tun haben sollte, dass – insbesondere unter Berücksichtigung der evidenten Kontinuität der großen Linien in Platons Denken – von vornherein nichts gegen diese Reihenfolge in der Behandlung zu sprechen scheint. Wie auch immer findet unser Ansatz, der im Verlauf der Aufarbeitung des Materials in dieser einst als *Protagoras*-Interpretation angefangenen Arbeit

(s.u.) als von dem Material selbst nahegelegt befunden wurde, vom Ergebnis der Untersuchungen her eine eindeutig rechtfertigende Bestätigung gerade in der Thematik der ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν, wie sie oben umrissen wurde.

Dies soll anhand eines Beispiels erläutert werden: der Simonides-Exegese des *Protagoras*. Die Simonides-Exegese – und damit der *Protagoras* als Ganzes, denn in ihr gipfeln alle Spannungen dieses Dialogs – ist nur vor dem Hintergrund dieses Philosophems der ὁμοίωσις θεῷ in ihrer Positivität verständlich, wie oben bereits ersichtlich wurde. Die Fiktion der Auslegung wird in Platons gewaltsamer Umdeutung unter der Maske eines agonalen Ringens zwischen Sokrates und Protagoras um das schlagendste Verständnis des Simonides nicht durchbrochen. Angesichts der jedem Agonalen ohnehin inhärenten 'transzendierenden' – nämlich den Gegner überbietenden – Bewegung scheint die Vermutung berechtigt, dass Platon gerade im eigentümlichen Duktus seiner Exegese Schritt für Schritt einen im terminologisch engeren Sinn auf 'Transzendenz' angelegten Gedankenkomplex einkreist, den der Leser herauslesen soll. Hiermit wäre, neben dem literarisch konsequenten Sophistenportät in der 'eristischen Höhle', das als Verbildlichung der Gefahr, die der Seele aus dem sophistischen Unterricht zuwächst (Prot. 313c–314c), akkurat erklärt wird, ein tieferer Grund genannt für die spezifisch agonale Atmosphäre der Inszenierung des *Protagoras*. Auch diese Atmosphäre selbst wird spielerisch 'umgedeutet' und in den Dienst der gemeinten gedanklichen Bewegung gestellt: Die immer schärfere gegenseitige Überbietung der Kontrahenten erscheint als Abbild eines 'Aufstiegs' und letztendlich – in Sokrates' Absage an alle Eristik in seinem Ausstieg aus dem Ring – eines 'Überstiegs'. Trifft dies zu, erlaubt es der Interpretation (die in 2.4 in diesem Sinn durchgeführt wird) einen weiteren Schritt: Das zwischen den Zeilen Gedachte, das in diesem 'Überstieg' abgebildet wird, ist nicht nur ein Denken von 'Transzendenz', sondern von 'Ontologie' im Hintergrund des 'ethischen' Diskurses, als Moment der Bestimmung der ἀρετή – m.a.W. der *Theaitetos*-Problematik auf dem Hintergrund des *Protagoras*.

Denn 'ontologische' Problematik im Hintergrund 'ethischer' Diskurse wird in protagoreischem Zusammenhang – wenn man von der *Politeia* absieht, für die man eine besondere Affinität zu Protagoreischem annehmen darf (s.o.) – bei Platon erst im späteren *Theaitetos* explizit und zwar während der ontologische Abgrund, der nach Platon aus Protagoras' Denken resultiert (und den Gegenstand des ersten Hauptteils dieser Studie ausmacht), aufgedeckt wird. Beide Dialoge zusammen ermöglichen bezeichnenderweise den Blick auf die mittlere *Politeia* als protagoreisches Pflaster im gleichen Spannungsfeld von 'Praxis und Theorie' oder λόγος und βίος. Bei alledem krönt Platon den

Gedankengang erst im Alterswerk der *Nomoi* mit einem griffigen Gegenspruch zum Homo-mensura-Satz – dessen Inhalt aber ironischerweise das kunstvoll ‘verschwiegene’ Zentrum des protagoreischen Mythos im Frühwerk bildet (2.3.2.2).

Ein weiterer Aspekt der Simonides-Interpretation – um bei diesem Beispiel zur Begründung des Aufbaus dieser Studie entgegen der Chronologie der Dialoge zu bleiben – verbindet die beiden Werke, diesmal auf formaler (oder aus Platons Sicht: methodischer) Ebene. Das geschieht auf eine Weise, die unsere Reihenfolge der Behandlung gerade nahelegt. In beiden Dialogen wird der Sinn der Beschäftigung mit einem fremden Text vom wortführenden Interpreten, Sokrates, ernsthaft in Frage gestellt und zwar nicht zuletzt durch die Absurdität der als Interpretation – würde man sie denn als *Interpretation* annehmen – konstruierten Gedankengebilde. Dient aber die Simonides-Auslegung im *Protagoras* dazu, zwischen den im Agonal-Eristischen gehaltenen Zeilen einen gedanklichen Horizont zu eröffnen, der gerade mit Protagoras nicht zu durchschreiten ist, so stellt die Mystifikation um Protagoras’ Buch im *Theaitetos* Protagoras in denjenigen ‘ontologischen’ (und dichterisch-‘proto-ontologischen’) Horizont, in den die Spur seiner Schrift nach Platon führt, und von dem her Protagoras’ Denken also zu beurteilen sein soll – auch sein ‘ethisches’ Denken und folglich also der *Protagoras*. Die genannte Kontinuität der großen Linien in Platons Denken und das vom Ergebnis her bestätigte methodische Recht, beide Dialoge konform der dargelegten These (dass in beiden Dialogen ein und derselbe Horizont eröffnet werde bzw. für das Verständnis erforderlich sei) dann auch in der für Platon naheliegenden Reihefolge ‘von oben nach unten’, vom *Theaitetos* zum *Protagoras* eng aufeinander hin zu lesen – ohne sich von vornherein von der Chronologie der Abfassung lenken zu lassen, aber klar in Erwartung des Augenblicks, in dem diese relevant werden sollte.

Sachliche Kontinuität suggeriert allein schon der Name des Kontrahenten beider Dialoge: Protagoras. Nichts spricht für die Annahme, ‘Protagoras’ stehe an verschiedenen Stellen bei Platon für grundsätzlich Unterschiedenes. Auch ‘Perikles’ und ‘unsere Staatsmänner’ oder ‘Alkibiades’, oder ‘jemand aus Süditalien’ und ‘ein Prometheus’ und ‘Philolaos’, oder ‘Parmenides’ und ‘ein Eleat’, oder ‘gewisse weise Frauen’ und ‘Diotima’ suggerieren einheitliche, wenn auch evoluierende und je nach Kontext anders beleuchtete oder in Anspruch genommene Konzepte und Rezeptionsidentitäten. Dieser Eindruck wird von der Korrelation der Thematik zwischen dem *Protagoras* auf der einen Seite mit der ‘Selbstverteidigung des Protagoras’ samt der ‘Digression über Philosophie und Sophistik’ im *Theaitetos* auf der anderen Seite nur bestätigt; die Anwesenheit gewissermaßen des ‘sophistischen Praktikers’ Protagoras

des *Protagoras* im Herzen des *Theaitetos* mildert chronologische Vorbehalte. Bleibt die Aufgabe, Perspektiven der 'philosophischen Theorie' à la *Theaitetos* im *Protagoras* ausfindig zu machen und ihre Bedeutung für den Verlauf der Gespräche über die ἀρετή dort zu deuten.

Dieser Aufgabe stellt sich die vorliegende Arbeit.

E.3 Die methodische Flugbahn

> The true method of discovery is like the flight of an aeroplane. It starts from the ground of particular observation; it makes a flight in the thin air of imaginative generalization; and it again lands for renewed observation rendered acute by rational interpretation.[12]

Dieser phantasievoll anmutenden Reflexion auf das phantastische Element im methodischen Forschen von Alfred North Whitehead fühlen wir uns in der in dieser Arbeit dokumentierten Art, Platon zu lesen, durchaus verwandt – wie auch das Platonstudium sich für eine solche exegetische Grundhaltung besonders anbietet. Platon schrieb ja keine belehrenden Traktate und stand jeder Terminologisierung seines Denkens – und sogar der eigenen schriftlichen Fixierung desselben – bekanntlich äußerst kritisch gegenüber. Dagegen verfasste er bemerkenswert vielschichtige 'literarische' und protreptische Texte, in denen logische Argumentation und litarische Fiktion Kette und Einschlag eines intrikaten Gewebes bilden, das zwar ein ungemein einheitliches geistiges Panorama bietet, sich aber nur mit einem Schuss Phantasie als philosophische Mitteilung entfasern lässt. Eine schlichte Katalogisierung der von ihm tangierten Fragen und der Versuch einer paraphrasierenden Auflese seiner Antworten erreichen schon allein deshalb oft nicht einmal die Nähe einer Interpretation.

Es muss also versucht werden, auch disparat Erscheinendes mithilfe der Phantasie auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen – der dann *als* gemeinsamer der rationalen Prüfung am Text standhalten muss.[13] Das ist durchaus im Sinne von Platon selbst gemeint, denn: ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὔ («der Synoptiker ist Dialektiker, wer nicht, der nicht»;

12 Whitehead (1985 [1929], 5).

13 Vgl. auch hier Whitehead: «The success of the imaginative experiment is always to be tested by the applicability of its results beyond the restricted locus from which it originated» (ebd., 4).

rep. 537c). Gerade sein Schüler Aristoteles meinte: τὸ γὰρ εὖ μεταφέρειν τὸ τὸ ὅμοιον θεωρεῖν ἐστιν («Denn gute Metaphern zu finden, beruht darauf, das Gleiche [im Verschiedenen] zu sehen»; *Poetik* 22.1459a7–8).[14] Dass das μεταφέρειν[15] aufgrund des τὸ ὅμοιον θεωρεῖν (der Sichtung des je Gleichen) als der dialektischen Synopsis zur literarischen Kunst oder zum Denkstil Platons gehörte, wusste auch manch anderer antiker Leser, sofern dies aus dem Urteil des Arius Didymus zu schließen is. Dieser meinte: Πλάτων πολύφωνος ὤν, οὔχ ὡς τίνες οἴονται πολύδοξος, πολλαχῶς διῄρηται τἀγαθόν («Platon hat viele Stimmen aber nicht, wie manche meinen, viele Lehren; er hat das Gute auf vielfältige Weise dialektisch unterschieden»).[16]

Eine vielschichtige Lese- und Schreibhaltung scheint ein Teil der platonischen Tradition geblieben zu sein, insofern z.B. auch Nicolaus von Kues durchaus etwas davon einzufangen scheint. Dieser sagt in Bezug auf die Verlegenheit der Sprache angesichts der Verwegenheit des Denkens:

> Oportet autem attingere sensum volentem potius supra verborum vim intellectum efferre quam proprietatibus vocabulorum insistere, quae tantis intellectualibus mysteriis proprie adaptari non possunt.
>
> De Docta Ignorantia I, II 8, 1–4

> Wer aber den Sinn erfassen will, der muß, statt auf den Literalsinn zu achten, seinen Geist über die Wortbedeutung erheben. Denn die Worte lassen sich nur schwer solchen geistigen Geheimnissen anpassen.[17]

---

14 Vgl. Aristot. rhet. 1405a8, 1394a5, 1412a10.

15 Das μεταφέρειν meint die dichterische Übertragung von Eigenschaften des einen auf ein anderes, das dadurch in einer vom Dichter erkannten Verwandtschaft ausgewiesen wird.

16 Arius Didymus *ap.* Stob. II.7 II.82 = Wachsmuth S. 55.5–6. Zu vergleichen ist: Τὸ δέ γε πολύφωνον τοῦ Πλάτωνος ‹οὐ πολύδοξον› (II.164). Hier erklärt Didymus, dass Platon sein Lehrstück der ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν, das seinen pythagoreischen Einschlag verrate, auf naturphilosophische (im Timaios), ethische (in der Politeia) und logische (im Theaitetos) Weise entfaltet habe; οὐ πολύδοξον ist laut *app. crit.* eine Hinzufügung von L. Heeren, wohl aufgrund der späteren Stelle. Die Dihairesis der Wortwahl des Didymus verweist auf die eine Seite einer dialektischen Untersuchung, in Korrelation zur Synopsis der beiden anderen Zitaten.

17 Übersetzung von Bormann (in: von Kues. Werke, 13). Die zitierte methodische Bemerkung von Whitehead war auf das gleiche Problem gerichtet: «Philosophers can never hope finally to formulate these metaphysical principles. Weakness of insight and deficiencies of language stand in the way inexorably. Words and phrases must be stretched towards a generality foreign to their ordinary usage; and however such elements of language be stabilized as technicalities, they remain metaphors mutely appealing for an imaginative leap» (1985 [1929], 4).

Der Vergleich mit dem Sprachstil der Mysterien hat sich auch später unter sehr verschiedenen Vorzeichen immer wieder aufgedrängt. Er ist insofern interessant, als Platon sich auf unterschiedliche Mysterien vielfältig bezieht. Das ist natürlich kein Zufall, sondern geschieht aus dem Grund, dass er die Philosophie, wie er sie versteht, wirklich als 'Weihe' auffasst oder besser gesagt, die höchste 'Mysterienweihe' als Ziel und Vollendung ausschließlich der methodisch und rational – und keineswegs 'geheimniskrämerisch' oder 'emotional' – vollzogenen Philosophie versteht. Das heißt also nicht, dass Platon nach der Weise antiker Mysterienlehrer (wenigstens den Allegorikern zufolge) daran gelegen war, in «Rätseln» zu schreiben, oder vermittelst der Textur seiner Dialoge *ex cathedra* gelehrte Wahrheiten für Unberufene zu verschleiern, in diese aber für 'Eingeweihte' Hinweise hineinzuweben. Das tat er allein schon deshalb nicht, weil er der παιδιά der Schriftlichkeit (s.u.) einen solchen Ernst sicher nicht zugestanden hätte, aber auch aus anderen, ebenso wesentlichen Gründen. Diese müssen hier nicht näher erörtert werden, denn die in dieser Arbeit untersuchten Dialoge werden noch reichlich Gelegenheit bieten, die Thematik der philosophischen Mysterien in Bezug auf die Öffentlichkeit oder Verborgenheit von Forschung und Lehre – auf die bezeichnenderweise beide Protagorasdialoge sehr expliziten Bezug nehmen[18] – in ein spezifisch platonisches Licht zu rücken.

An dieser Stelle genügt es, eine Einsicht Heinrich Dörries wiederzugeben, wiederum im Zusammenhang mit Platons Verhältnis zur Mysterienreligiosität. Dörries Auffassung rührt unmittelbar an die in dieser Arbeit befolgte Grundhaltung im Lesen:

> Da, wo Platon sich der Kunst bedient, auf zwei Ebenen zu sprechen, da kann und darf nie die eine Ebene als die Negation der anderen verstanden werden, sondern als deren (vorläufig unvollkommenes) Abbild. Auf beiden Ebenen wird nur Wahres ausgesagt. Darum wird keiner davon ausgeschlossen, das zu hören, was auf der diskursiven Ebene ausgesagt wird … Weil ein Vorbild/Abbild-Verhältnis besteht, kann die eine Ebene durch Vergleich mit der anderen weder entwertet noch annulliert werden. Denn auch das Abbild der Wahrheit ist noch wahrhaft.[19]

18 Platon treibt seinen Scherz mit Geheimniskrämern jeglicher *couleur* in Protagoras' Bekenntnis, sein Sophistentum im Gegensatz zu seinen 'Vorgängern' nicht zu verbergen, sowie in der Thematik des verborgenen Wissens der Spartaner im *Protagoras* und in der Mystifikation der 'Geheimlehre' im *Theaitetos*.

19 Dörrie (1975, 18).

Dörrie meint mit den «zwei Ebenen» insbesondere das Gefälle zwischen 'Ideendenken' und der Ausdifferenzierung dieser 'Theorie' in vereinzelte, auch lebensweltliche Fragestellungen und Philosopheme. In dieses Gefälle lässt sich das heute umstrittene Verhältnis der schriftlichen Mitteilung zur mündlichen Lehre einschreiben. Dieses Verhältnis schreibt sich aber bis zu einem gewissen Grad in die Dialoge hinein fort und ist mit jenem Gefälle deshalb nicht identisch. Weil aber, wie gesagt, der Prinzipiendialektiker und Ideendenker Platon in dieser Arbeit kaum in den Blick kommt, können wir das Verhältnis zwischen der Ebene der nicht dem letzten philosophischen Ernst – sondern dem παίζειν – gewidmeten Schriftlichkeit und der Ebene der ernsten Erörterung von «Ehrwürdigerem» (τιμιώτερα) in einer hermeneutisch kontrolierbaren mündlichen Situation (Phaidr. 275c–277a; vgl. 1.2.6 mit Fn. 154) beiseite lassen. Zwischen diesen Ebenen muss dennoch ein Analogieverhältnis angenommen werden, weil Platons Schrifttum sonst von begründeter παιδιά in das Bodenlose der φλυαρία absinken würde (vgl. 1.2.1) – während bei Platon der «Scherz zur Erholung vom Ernst» (ἀνάπαυλα ... τῆς σπουδῆς ... ἡ παιδιά, Phil. 30e) durchaus in komplementärer Ernsthaftigkeit gesagt sein kann, ja solche παιδιά die τιμιώτερα enthalten bzw. auf sie verweisen kann.[20]

'Verschiedene Ebenen' gibt es nun aber bei Platon auch innerhalb des Schriftlichen, und zwar in unterschiedlicher Hinsicht verschieden. Das Verhältnis des Schriftlichen zum Mündlichen und die Frage nach der gegenseitigen Einwirkung der diesen beiden Bereichen jeweils mehr oder weniger zugehörigen Problematiken also beiseite gelassen, bieten sich für eine methodische Positionsbestimmung in Bezug auf die semantische Wechselbezüglichkeit 'verschiedener Ebenen' der Mitteilung bei Platon insbesondere drei Wechselverhältnisse an: 1) das Verhältnis zwischen der Ebene der literarischen Gestaltung und der Ebene des philosophischen Angebots (das mit dem Cusanus-Zitat nicht schlecht umschrieben ist); 2) das Verhältnis zwischen verwandten Textstellen, markiert von Reminiszenzen und Anspielungen diverser Natur; man darf hier – innerhalb einzelner Dialoge sowie zwischen verschiedenen Dialogen – getrost von einer 'spezifisch innerplatonischen Intertextualität' sprechen (die sich nicht zuletzt zwischen den obengemeinten Anspielungen auf die Mysterien abspielt); 3) das Verhältnis zwischen der Ebene der Reflexion des Alltäglichen und der Ebene der Verbindlichkeit wissenschaftlichen Denkens, zwischen 'Praxis und Theorie', βίος und λόγος (dieses Verhältnis drängt sich, wie gesagt, in die Nähe des vieldiskutierten Verhältnisses zwischen dem Schriftlichen und dem Mündlichen, ist mit diesem

20 An der erwähnten Stelle Phil. 30e sind mit der παιδιά gerade die τιμιώτερα im Exkurs über die 'Ursachen' des Bestimmten und Unbestimmten gemeint!

aber eben nicht identisch, weil die Dialoge selbst dieses ‘ontologische’ Gefälle zum Teil abbilden; es korreliert mit der Einsicht von Dörrie).

Angesichts dieser Gegebenheiten wollen wir unsere ‘methodische’ Position noch weiter verdeutlichen. Komplementär zur obigen Dreiteilung könnte man in Platons Texten grob und metaphorisch von ‘horizontal’ und ‘vertikal’ aufeinander zu beziehenden Ebenen sprechen. Das kann anhand eines Beispiels erläutert werden. Auf die Gefahr hin, das Beispiel allzusehr zu strapazieren bzw. es bis an den Punkt seiner Nicht-Analogie zu führen – solche Vergleiche soll man nicht auf die Spitze treiben, leuchten andererseits gerade dort ein, wo sie zerbrechen – stellen wir uns das Verhältnis für Platon von wohlgeführter ‘Praxis’ zur ‘Theorie’ sowie das Verhältnis der *Darstellung* dieser ‘Praxis’[21] zu ihrer philosophischen Reflexion[22] mit einem Bild vor, von dem wir hoffen, dass es dem ‘pythagoreischen’ Mathematiker Platon sympathetisch gewesen wäre: als Fraktal, dieses als Metapher ‘ausdifferenzierter Selbstidentität’ genommen. Das Phänomen des Fraktalen soll hier als ‘Pythagorasbaum’ veranschaulicht werden, in dem durch die immer wiederholte, identisch geometrische Anordnung von Quadraten gemäß dem Satz von Pythagoras das Bild von einem Baum entsteht. Hier entspräche das Verhältnis der Blätter zum Stamm demjenigen der ausdifferenzierten ‘praktischen’ Lebenswirklichkeit zu den von der ‘Theorie’ erschlossenen Prinzipien allen Seins, somit auch der ‘Praxis’ (und der ‘Gott’ oder das höchste Prinzip wäre hier nicht etwa der Stamm, sondern die mathematische Formel ‘jenseits des Stammes’, an der Stamm, Äste und Blätter ‘gemessen’ werden).

Anders als im mathematischen Fraktal geht die Zunahme von ‘Weltwirklichkeit’, so schön und gut die Welt laut *Timaios* auch dem ‘Guten selbst’ nachgebildet wurde, bei Platon mit einer Abnahme mathematisch-prinzipieller ‘Wahrheit’ einher – dafür zugleich mit einer zunehmenden (im Blick auf die mentale Sammlung und die ‘Einheit der Person’ zwar argwöhnisch betrachteten, aber ‘wissenschaftlich’ durchaus scharf gesehenen und ‘ethisch’ durchaus eingefangenen) Diversifizierung, die Platon als ποικιλία und Verwandtes fasst und zur ‘ideell’ oder ‘modular’ (s.u.) innewohnenden Einheit (zurück) zu führen versucht. Das sprengt nun einerseits den Vergleich mit dem Fraktal, denn es würde bedeuten, dass die ‘Blätter’ des ontologischen

21 Meistens ist das die literarische Darstellung philosophischer Gespräche in alltäglichem Setting: Sokrates im Gespräch mit Freunden, jungen Leuten, Sophisten auf dem Markt, in einer Stoa, irgendwo in idyllischer Gartenlandschaft, bei einem Sophistenmäzen zuhause.

22 Als diese verstehen wir auch die ‘Gesellschaftskritik’ in den ‘Staatsentwürfen’.

Pythagorasbaumes zwar in erkennbar fraktalem Verhältnis zum Stamm stehen sollten, aber deren Verhältnisse nicht mehr rein reproduzieren müssten, das heißt nicht mehr fraktal, sondern gleichsam pseudofraktal wären. Weil aber andererseits 'alles' pseudofraktal Angeordnete letzten Endes Abbild eines höchsten 'Vorbildes' sein soll – denn «Gott ist das Maß aller Dinge» und Theologie und Ontologie sind bei Platon zwei Seiten der gleichen Medaille – und ein 'vertikales' Analogieverhältnis also explizit eingeräumt wird, erscheint es zwar legitim aber als Grundsatz methodisch gelenkten Lesens heute eben durchaus nicht selbstverständlich, zwischen verschiedenen in Platon vorgefundenen Darstellungen und Interpretationen von Welt auch 'horizontale' Analogien anzunehmen: Alle Blätter dieses Pseudopythagorasbaumes sollen weiterhin nach dem gleichen 'Modul' geformt sein,[23] wenn sie auch – sofern der Baum ein Analogon des Weltganzen ist – im Verhältnis zum Modul auf je unterschiedene, *individualisierte* Weise geformt sein werden.

Die Stelle der mathematischen Formel dieses Pseudofraktals wird bei Platon vom Zusammenwirken des Bestimmten und Unbestimmten der pythagoreisierenden Überlieferung bzw. von der Opposition der 'Eins' und der 'unbestimmten Zwei' in Platons eigener Zuspitzung dieser und ähnlicher Traditionen eingenommen. Dass sprengt die Baummetapher endgültig, denn der Analogie zufolge müsste der 'Gott' – wie dort die mathematische Formel 'jenseits des Baums' – hier die Opposition der 'Eins' und der 'unbestimmten Zwei' selbst sein, als die Formel oder das letztendliche 'Modul' der Wirklichkeit. Das kommt für Platon nicht in Frage. Heute herrscht aber kein Konsens in der Frage des Verhältnisses des 'Gottes' zum Prinzipiengegensatz: ob etwa der 'Gott' das eine der beiden Prinzipien sei oder ob er sich dieser Bestimmtheit durch gegensätzliche Prinzipien entzieht – und dann vielleicht, à la Heraklit, '«Gott» sowohl genannt wie nicht genannt werden will'.[24] Es ist keine sehr schwierige

23 «Modul» ist das Wort, das Wyller (2003, 38) für diese Wiederholung einer 'inneren Form' verwendet, im Gegensatz zur Nachahmung einer 'äußeren Form', die er «Modell» nennt: Ein Modul «strukturiert sowohl Ganzheit als auch Details sowie die Details der Details» (s.u. 1.3 Fn. 28); vgl. Gaiser: «Die maßgebenden Prinzipien, in deren genauer Erkenntnis Platon seine besondere geschichtliche Aufgabe und Leistung sieht, sind für ihn zugleich auch die letzten Beweggründe des geschichtlichen Geschehens im ganzen und im einzelnen» (1961, 20; vgl. 21–23).

24 Letzteres scheint uns eher zutreffend, erstens angesichts Platons radikaler 'Jenseitsformulierungen' (z.B. rep. 509b; Phaidr. 247c), die den Prinzipiengegensatz zu einer Formel der Taxis des Kosmos werden lassen; zweitens in Anbetracht der erstaunlichen, sich «plötzlich» (ἐξαίφνης) nach dem Durchbuchstabieren aller Stadien der dialektischen – also sich an der Dualität abarbeitenden – Bildung einstellenden, zu diesen aber nicht mehr gehörenden 'Einsicht' (ep. VII 344b; rep. 435a; vgl. rep. 509c); drittens aufgrund der Asymmetrie in Platons Weltbild (die Welt ist gut und vom Guten her, auf das Eine hin

Frage, welche Anforderungen Platon in ontologischem Rahmen an seinen 'Gott' stellt; schwierigere Fragen sind es freilich, wie diese Anforderungen eingelöst werden und die Lösung begründet wird. Aber dies sind Fragen der Platonforschung, die in dieser Arbeit nicht weiter verfolgt, höchstens hin und wieder tangiert werden.

Für die Methode unserer Exegese bedeutet die Analogie des Pythagorasbaumes, dass kaum ein Detail des platonischen Spiels der Schriftlichkeit *nicht* auf einen 'höheren' (hin zum 'Stamm') oder 'breiteren' (hin zu anderen 'Ästen' und 'Blättern', die ihrerseits wiederum auf den 'Stamm' oder den 'Gott jenseits des Stammes' hindeuten) inhaltlichen Zusammenhang verwiese. Und es bedeutet zweitens, dass ähnliche sprachliche oder erzählerische Konstellationen einer im Blick auf die jeweils erörterte Frage dargestellten Lebenswirklichkeit ebenso wie wortspielerisch ähnlich untermalte Sachzusammenhänge innerhalb eines einzelnen oder auch in verschiedenen Dialogen gegenseitig (horizontal) zum Vergleich herangezogen werden dürfen, letztlich zur (vertikalen) Bestimmung ihres Verhältnisses zu höheren platonischen Darstellungs- und Reflexionsformen von Welt und Sein: Ähnliche lebensweltliche oder gedankliche Konstellationen werden an unterschiedlichen Stellen grundsätzlich von 'modular' verwandten Elementen der literarischen Darstellung 'pseudofraktal' bestimmt. Dieser methodische Grundsatz unserer Platonlektüre soll aus Platon selbst kurz erläutert werden.

Ein Beispiel für diese Art innerplatonischer Intertextualität, in dem ein Detail der literarischen Sprache oder Darstellung (horizontal) zusammen mit anderen auf einen übergeordneten Sachzusammenhang (vertikal) verweist, liefert der Platztausch des Sokrates mit einem Sklaven im *Protagoras*: Nachdem er dem ausdrücklich als solchem markierten 'Hades' in Kallias' Haus entronnen ist und es verschmäht hat, dort der Größte unter den 'Schatten' zu sein, begnügt Sokrates sich 'draußen in der Welt' mit dem Sitzplatz eines gesellschaftlich Geringen (310a). Das ist ganz im Sinne des Achilles, wie dieser in der *Politeia* aus Homer zitiert wird um das Verhältnis des befreiten Philosophen zum intellektuellen Betrieb in der Höhle zu charakterisieren: Achilles wäre lieber ein Ackerknecht auf dem Land eines Pächters als Herr im Hades, und ebenso verzichtet der Philosoph gerne auf eine Vorrangstelle in der Höhle (516d; Od. 11.489–491). Weil die im *Protagoras* isoliert betrachtet überflüssig wirkende Geschichte vom Platztausch nicht zuletzt durch den Vergleich mit Hippokrates' nach Oinoë entlaufenem Sklaven Satyros im

einheitlich und ein Ganzes etc.): Platon wird sich nicht damit begnügt haben, sie auf eine letztgültige Dualität zurückzuführen.

gleichen Dialog (310b–c) das Fenster auf die Frage nach ‘wahrer Freiheit’ und der Verantwortung für die eigenen Entscheidungen eröffnet (weil Oinoë eine von Platon sicher mitbedachte dahingehende sprichwörtliche Bedeutung hatte; s.u. 2.2.4.2); ferner weil diese Verantwortung ihrerseits im Bild vom ‘Seelengefäß’ angesprochen und denkbar radikal *ontologisch* verankert wird (313c–314c); schließlich weil der Platztausch durch diese Verknüpfung mit der Stelle samt Kontext der *Politeia* in die bei unserem Autor allgegenwärtigen Hades- und Überstiegsmetaphorik eingebunden werden kann, entpuppt sich dieser sonst unverständlich bleibende Platztausch des Sokrates mit einem Sklaven im *Protagoras* als äußerst sinniger Hinweis sowohl (horizontal) auf immer ‘breitere’ wie (vertikal) auf immer ‘höhere’ philosophische Zusammenhänge (dazu ferner 2.1.4).[25]

Diese Studie hat ursprünglich als eine Interpretation des *Protagoras* angefangen – und zwar in der Absicht, von diesem Dialog ausgehend die Grundelemente einer ‘platonischen Pädagogik’ zu erarbeiten. Im Verlauf der vorbereitenden Untersuchungen hat sich aber herausgestellt, dass dieser ‘ethische’ Dialog ohne seine Bezüge zu einem weitergespannten ‘onto-theologischen’ Horizont, der aber als expliziter absichtlich ausgeklammert wird, nicht verständlich ist. Im Dialog selbst gibt es Hinweise sowohl literarischer Natur wie auch in der Art, wie Sokrates das Gespräch führt, auf eine derartige tragende gedankliche Struktur – einen Horizont, in dem eine neuartig gefasste ἀρετή der Seele denkbar wird, der aber in der wackligen und letzten Endes scheiternden Diskussion um ‘Einheit’ und ‘Lehrbarkeit’ der

25 Ein Teil des Aufweises relevanter Querverbindungen ist den Fußnoten vorbehalten. Diese haben unter anderem die Funktion, durch gezieltes *close reading* und ‘Abstecher’ in weitere Dialoge den jeweiligen thematischen Zusammenhang mit dem Ganzen des platonischen Denkens, damit rückwirkend die Plausibilität der hier vorgestellten ‘systematischen’ Zusammenhänge zwischen den beiden Protagorasdialogen auf diesem Boden, nachzuweisen.

Insgesamt hat sich ergeben, dass Platon das Material seiner eigenen literarisch-dramaturgischen Chiffrierungen manchmal durch plötzlich in den Diskurs einbrechende nüchterne Kommentare erläutert und eben damit selbst einen Schlüssel zur Dechiffrierung seiner Dramaturgie an die Hand gibt. Nicht nur erklärt ein größerer inhaltlicher Dialogzusammenhang manchmal eine Situation der ‘Handlung’ bzw. verweist die Handlung auf den Inhalt – wie beim Platztausch –, sondern dieser wird darüber hinaus manchmal von Platon auf eine Weise kommentiert, die es nahelegt, weitere verwandte dramatische Schilderungen in das von einem solchen ‘Kommentar’ angesprochene Ganze seiner philosophischen Entwürfe einzubetten. Dies ist z.B. im Phaidros der Fall und wird unten in 2.2 der Interpretation des Protagoras dienlich gemacht.

(aber welcher?) ἀρετή nicht zu positiver Geltung kommt, sondern viel eher der bestimmende Faktor in diesem Scheitern ist. Ein solcher Horizont wird nun aber im *Theaitetos* im Anschluss an den Homo-mensura-Satz (an Protagoras' ins 'Onto-Epistemologische' gewendete 'ethische' Parole also) aufgearbeitet – wenn auch nicht um seiner selbst willen und umfassend, so doch gerade insofern als das 'Problem Protagoras' seine Darlegung erfordert. Das ist dort ein Horizont, der 'mit Protagoras' aus dem einfachen Grund nicht denkbar ist, weil das Denken sich 'mit Protagoras' überhaupt aufhebt (und das Sein mitnimmt in den Abgrund).

Dieser letzte Befund resultiert aus der Anwendung von Platons methodischer Reflexion im *Theaitetos* auf das im *Theaitetos* geführte Gespräch selbst: Platon stellt hier Sokrates' 'maieutische Methode' der Forschung vor, nach der ein Gesprächspartner Verantwortung zu übernehmen habe für die aus seinen Ansichten mit dessen Einvernehmen gezogenen Konsequenzen – eine Methode, die er von Protagoras anerkennen lässt (166a–b). In diesem Sinn hat die gedankliche Aufhebung von Denken und Sein, die Platon im *Theaitetos* als die 'verborgene Wahrheit' des Homo-mensura-Satzes durchführt, als die Quintessenz protagoreischen Denkens zu gelten. Erst diese ruft die – nicht weiter argumentierte, vielmehr als evident daherkommende – Statuierung eines nach Platon unabdingbaren Grundbestandes von auf Parmenides zurückreichenden 'ontologischen' Parametern hervor.

Die Entdeckung einer 'Tiefendimension' im *Protagoras*, der sich vom 'maieutisch' gelesenen *Theaitetos* als dem anderen Protagorasdialog aus erschließen lässt, hat dazu geführt, dass aus der ursprünglich angestrebten konventionelleren *Protagoras*-Interpretation bzw. der Lektüre des *Protagoras* auf der Suche nach Material für eine pädagogische Fragestellung eben eine 'Tiefeninterpretation' dieses Dialogs im Rahmen der allgemeineren platonischen 'Protagorasproblematik' geworden ist, wie sie aus dem *Theaitetos* umfassend gewonnen wurde. Der Schwerpunkt der Interpretationen liegt – wenigstens quantitativ, denn sie umfassen nach Seitenzahlen etwa die Hälfte der in fünf Teile gegliederten Arbeit, wobei die übrigen vier gewissermaßen Hilfswerk und Horizont zur rechten Perspektivierung bereitstellen (s.o.), – nach wie vor beim *Protagoras*. Unsere 'Tiefeninterpretation' lässt den offenkundigen Diskurs in diesem Dialog, sofern dieser nicht die Spuren der ausschlaggebenden 'verborgenen Dimension' trägt, links liegen; denn dieser wird von Sokrates-Platon selbst recht explizit als irrelevant abgetan. Dagegen spürt sie *im* 'offenkundigen Diskurs' samt Setting und literarischer Ausstattung einen 'verborgenen Diskurs' über die Seele und ihre ἀρετή auf, an dem Protagoras keinen Anteil nimmt und laut *Theaitetos* auch nicht nehmen

könnte – und man kan hier durchaus von einer 'Tiefe' reden, die sich *an* (nicht unter) der 'Oberfläche' verbirgt.

In den Interpretationen zum *Protagoras* werden erstens das literarische Setting, dann die im obigen Sinne intertextuellen Spiele und nicht zuletzt die Weise, wie von Sokrates bisweilen zielbewusst an der Sache vorbeigeredet wird, als Schlüssel zu dieser Sache genommen: der ἀρετή der Seele. Auf die Möglichkeit einer solchen hintergründigen Lesart weist Platon in diesem Dialog durch den Unterschied zwischen falscher *äußerlicher* und wahrhafter *verborgener* Lakonik selbst hin (342a–343b). Dass Sokrates hinter der martialischen 'falschen Lakonik' mancher Zeitgenossen eine 'wahre Lakonik' postuliert, die sich in einem der Sokrates-Legende analogen legendären Agon der Sieben Weisen geäußert haben soll, suggeriert, dass der *Protagoras* hinter der eristisch sich gebärdenden 'falschen Sokratik' eines Sokrates, der Protagoras selbstleugnerisch (um «Kallias dem Schönen einen Gefallen zu tun») auf eigenem Boden begegnet und ihn dort besiegt, 'in der Tiefe' von einer eigentlichen Sokratik (oder auch: Platonik) strukturiert wird. Diese 'Tiefenstruktur' mithilfe der 'methodischen Flugbahn' herauszupräparieren wurde also zum Ziel dieser Arbeit.

Das Ergebnis ist eine engagierte Lektüre, die «the play of a free imagination, controlled by the requirements of coherence and logic» (Whitehead, ebd.) unter Wahrung der Standards exegetischer Wissenschaftlichkeit ihr methodisches Recht einräumt; sie schließt dabei interpretatorische Vorschläge mit ein, für deren Ausarbeitung oder Revision man noch viel weiter ausholen müsste, als hier möglich war. Diese werden denn auch mit passender Vorsicht vorgetragen, von verbindlicherem Befund aber bisher nicht widerlegt und sie bieten deshalb durchaus 'synoptische' Perspektiven auf neue Wege der Auslegung.

E.4 Die These der Arbeit

Die in dieser Arbeit entwickelte These zu «Platons Antwort an Protagoras» – in der es also um eine Rekonstruktion platonischer Philosophie geht, und Protagoreischen Denkens nur insofern, als das jener Rekonstruktion hilft – lautet folgendermaßen:

Platons Protagoras 'zaubert' mit Hilfe des Homo-mensura-Satzes alles Seiende aus dem Menschen heraus (*Theaitetos*); er erzieht den Menschen dennoch in das unhinterfragt Vorhandene hinein (*Protagoras*).

Daraus erfolgt ein in zwei Aspekten sichtbar werdender ‘Selbstverlust’: a) als gegenseitige Selbstvernichtung von ‘Seele’ und ‘Sein’ in der absolut gesetzten Kognition; b) andererseits als Verlust seiner ‘Seele’, seines ‘Selbst’ an die soziale Umgebung. Das ist als Aspekt der gegenseitigen Selbstvernichtung unter a) aufzufassen.

So wie Seele und Sein in Platons Interpretation des Homo-mensura-Satzes in unbestimmte Mannigfaltigkeit zerfließen, so verhindert die Einübung der Seele in die unhinterfragten Verhältnisse ‘nach dem Menschenmaß’ ihre Selbstverwirklichung im Sinne der Vereinheitlichung im Hinblick auf den ‘Gott’ als das ‘Maß (auch) des Menschlichen’.

Platons Antwort soll gewährleisten, a’) dass ψυχή, Seele sich in der ἐπιστήμη, der Erkenntnis des Seienden insgesamt mitkonstituiert, und dass sie so die Dinge in ihrem eigenen Sein für diese selbst wie auch für sich, die Seele selbst, belassen kann; und b’) dass die individuelle ‘Seele’ als soziale in der kritischen Durchleuchtung der sie prägenden Umgebung einen konstruktiven eigenen Stand dieser Umgebung gegenüber gewinnt.

Diese Antwort auf beide Aspekte eines protagoreisch drohenden ‘Selbstverlustes’ nach Platon besteht in dem Aufweis der Notwendigkeit eines dem Menschen ‘externen Maßes’, von dem her ψυχή oder Seele ist, was sie ist, und Dinge sind, was sie sind. Taucht die Formulierung eines dem Homo-mensura-Satz parallelisierten ‘Deus-mensura-Satzes’ erst im Spätwerk Platons auf, so bestimmt dieses ‘Maß’ dennoch bereits den frühen *Protagoras* – sogar dahingehend, dass es hier ironischerweise das verschwiegene Zentrum von Protagoras’ Mythos ausmacht.

Im Sinne einer Arbeitshypothese ist festzuhalten, dass, wie oben dargelegt wurde, nach Platon für das ‘Gesellschaftliche’ auf prinzipieller Ebene die gleichen Gesetzmäßigkeiten gelten wie für alles, was irgendwie ‘ist’. Das geht, auch wenn es sich sonst nirgends nachweisen ließe, aus der Parallelisierung von ψυχή (Seele) und πόλις (Polis, Staat oder Gemeinschaft) hervor – als Einheiten gegensätzlicher Bestimmungen unter dem Diktat des Satzes vom zu vermeidenden Widerspruch (des zentralen Kriteriums zur Bestimmung, ob etwas ‘eines’ ist und somit überhaupt ‘sein’ kann), und zwar zur Bestimmung von beiden (wie von allem Übrigen, insofern es ‘ist’) als jeweils zur Einheit hierarchisch bestimmten ‘Ganzen’ aus mannigfaltig-widersprüchlichen ‘Teilen’.

Um dem Leser gleich am Anfang den Überblick über die Ausarbeitung dieser These nah am Text der beiden ‘Protagorasdialoge’ zu ermöglichen, folgt jetzt von Paragraph zu Paragraph eine Zusammenfassung der ganzen Arbeit.

E.5 Zusammenfassung der Arbeit

Vorblick: Platons Sophistik
V.0 Einleitung – Im «Vorblick» wird Platons Verhältnis zur Sophistik umrissen und wird Stellung bezogen zu der Reflexion dieses Verhältnisses in der Forschungsliteratur zur antiken Philosophie.

V.1 Verdikt und Rehabilitierung – Platons 'Verdikt' über die Sophisten wird oft genug beschworen. Aber wie steht es, nach ihrer 'Rehabilitierung' in neuerer Zeit, um das 'Verdikt' über Platon in der Sophistikforschung? Könnte es sein, dass Platons Auffassung sich im Licht neuerer Forschung differenzierter zeigt, als oft angenommen wird, und dass Platon in dieser Hinsicht selbst 'rehabilitiert' werden muss?

V.2 Platon und die Historie – Platon geht es in seiner Darstellung der Sophisten nicht um 'historische Treue' im Sinne einer 'Objektivität', wie sie vielleicht heute erstrebenswert erscheint, die Platon aber möglicherweise als sophistisch eingestuft hätte. Seine Darstellung ist, insofern sie historisch intendiert ist, Interpretation einer in die Gegenwart wirkende Vergangenheit und kann aufgrund seines methodischen Selbstbewusstseins im *Theaitetos* eine Treue für sich beanspruchen, die wir 'maieutisch' nennen (vgl. 1.2).

V.3 Arbeitshypothese: Platons Sophistik – Die Reflexion auf die Verhältnisse zwischen Platon, den Sophisten und ihrem kulturellen Umfeld mündet in ein 'methodisches Vorverständnis' der Weise, wie 'die Sophistik' im Spiegel der platonischen Schriftlichkeit in Erscheinung tritt.

1. Onto-Psychologische Probleme (*Theaitetos*)
1.0 Einleitung – Als Auftakt zum ersten Teil dieser Studie wird die methodische Annahme der Bezogenheit der beiden 'Protagorasdialoge' *Theaitetos* und *Protagoras* aufeinander näher erläutert.

1.1 Die Selbstbeschränkung des Denkens auf die 'unmittelbare' Wahrnehmung
1.1.0 Einleitung – Die Einleitung erklärt, in welcher Hinsicht der *Theaitetos* eine ontologische Problematik aufreißt, die nicht Protagoras' Anliegen war und dennoch an ihn anknüpft: Der Name 'Protagoras' steht für eine letztendlich 'onto-psychologische' Problematik im Rahmen der Frage nach der Bezogenheit von 'Seele' oder 'Selbst' (ψυχή) und 'Sein' aufeinander: Platon nimmt die im Homo-mensura-Satz implizierte (genuin oder unterstellt) protagoreische

‘Selbstbeschränkung des Denkens auf die αἴσθησις’ in der Analyse dieser αἴσθησις beim Wort, zur Ausarbeitung der Folgen dieser Beschränkung für das Verständnis von ‘Sein’ (worauf Denken verpflichtet ist), sowie der ψυχή (die in der αἴσθησις lebt bzw. an ihr webt, und denkt). Menschliche αἴσθησις kann nicht ‘alles’ sein, und kann auch die kognitive Tätigkeit der ψυχή insgesamt nicht erschöpfen.

Die Folgenden Aspekte dieser Problematik werden behandelt: Die protagoreische Reduktion von Denken auf αἴσθησις im Kontext der ‘Sophistik als Aufklärung’ und im Verhältnis zu Parmenides (1.1); Platons ‘maieutische Distanz’ zu seiner Auslegung des Homo-mensura-Satzes (1.2); das Verschwinden jeglichen Seins einschließlich des Wahrnehmenden selbst aufgrund dieser Auslegung (1.3).

1.1.1 Protagoras und Parmenides 1: ‘Sophistik als Aufklärung’ – Protagoras’ Homo-mensura-Satz mag ursprünglich Zeugnis der sogenannten ‘Griechischen Aufklärung’ gewesen sein. Sie lässt sich als Quintessenz einer ‘Auflehnungsgebärde’ verstehen gegen 1) Parmenides von Elea; 2) die religiöse und sittliche Überlieferung; 3) die angemaßte Wissensexklusivität der Weisen der griechischen Tradition; 4) die politischen Eliten, zugunsten allgemein-menschlicher Mündigkeit sowie der neuen demokratischen Öffentlichkeit. Die Pointe wider Parmenides ist für diese Arbeit am wichtigsten und; sie wird wie folgt ausdifferenziert:

1.1.2 Protagoras und Parmenides 2: Der ‘Weg der Doppelköpfe’ – Die ‘Göttin’ des Parmenides hatte dem Eleaten erstens zwei «Wege der Forschung» offenbart, von denen einer geboten (dass ‘Ist’ *ist* und dass ‘Ist-Nicht’ *nicht ist*), der andere aber verboten sei (dass ‘Ist’ sowohl *ist* wie *nicht ist*). Nicht nur geht Protagoras’ Denken den zweiten Weg, sondern der Homo-mensura-Satz ist in Parmenides’ Beschreibung der Wege sachlich vorgesehen und in allen Einzelheiten bis in den Wortlaut vorgebildet.

1.1.3 Protagoras und Parmenides 3: Zwei Grundsätze – Zweitens hatte die Göttin die Einheit sowie Denkbarkeit dessen, was ‘ist’, postuliert. Der Homo-mensura-Satz entpuppt sich in Platons Händen (aufgrund der Identifizierung von Erkenntnis mit αἴσθησις) als eine Interpretation der von Parmenides postulierten ‘Identität von Denken und Sein’ auf Kosten von dessen anderem Postulat, der ‘Einheit All dessen, was (jeweils) ist’.

1.2 Platons ‘maieutische Distanz’ zur ‘Geheimlehre’

1.2.0 Einleitung – In diesem Kapitel soll geklärt werden, weshalb Platon im Anschluss an Protagoras und *als* protagoreisch eine Konstruktion entwirft

(«Homo-mensura-Konstruktion» oder «-Komplex»), von der er selbst klarstellt, dass Protagoras sie weder vertrat noch, wenn befragt, vertreten hätte.

1.2.1 Die Geburt des Protagoras – Platon würfelt a) den Homo-mensura-Satz, b) eine historisierende 'Geheimlehre' als Synopsis vorsokratischer Allbewegungspostulate und c) Theaitetos' Definition von ἐπιστήμη, Erkenntnis als αἴσθησις (Wahrnehmung) zu einem theoretischen Amalgam zusammen, das wir «Homo-mensura-Komplex» oder «-Konstruktion» nennen. Den Begründungszusammenhang zwischen diesen drei Logoi hält er absichtlich vage, ja widersprüchlich.

Dass Protagoras dieser Synopsis nicht zugestimmt hätte, macht Platon selbst deutlich (1.2.1–1.2.5). Aber in der Weise, wie er das tut, wird ersichtlich, dass der Konstrukt als Entfaltung des Homo-mensura-Satzes dennoch als etwas zu verstehen sei, wofür Protagoras in 'maieutischem' Sinn verantwortlich gewesen wäre. Deshalb sprechen wir von Platons «maieutischer Distanz» zur Konstruktion. Platon stellt dabei 'seinen' Protagoras für eine angemessene Behandlung so stark wie möglich dar, denn diese Behandlung ist nicht belanglos, sondern – zu welchem Zweck, ist herauszufinden – ernsthaft (1.2.6).

1.2.2 Die Reaktionen der Gesprächspartner – Zu den wichtigsten Indizien für Platons 'maieutische Distanz' zu dem von ihm kreierten Homo-mensura-Komplex (also für sein Bewusstsein, dass er Protagoras' Aussagen vermittelst zwei weiterer Logoi auf einer unvorhergesehenen Ebene theoretisch fruchtbar macht) gehören die Reaktionen der Gesprächspartner (wobei Protagoras von Sokrates vertreten wird):

1.2.2.1 Protagoras' Protest – Ein klares Indiz für diese Distanz ist der von Sokrates selbst an Protagoras' Stelle wiederholt vorgebrachte Protest gegen Sokrates' bzw. Platons Vorgehen, vor allem in der sogenannten 'Verteidigungsrede'. Protagoras wird gewusst haben, was er sagen wollte und was nicht, und Platon gibt ihm die Gelegenheit, das zu markieren.

1.2.2.2 Theaitetos' Thauma – Zweitens markiert das Thauma des Theaitetos bezüglich der aus der Konstruktion mit unterschiedlichem Recht konstruierten Aporien Platons 'maieutische Distanz'. Theaitetos hat das Buch des Protagoras, wie er sagt, wiederholt gelesen und ist intelligent genug um zu wissen, was darin stand und was nicht – und um abzuschätzen, was mit dem Inhalt vereinbar war und was nicht.

1.2.3 Vorgänger und Vorvorgänger – Die an Heraklit anlehnende Sprache der 'Geheimlehre', zusammen mit der noch älteren genealogischen Sprache der

Analysen der αἴσθησις, stellt Protagoras' Denken einerseits in ehrwürdige Horizonte, sie untergräbt andererseits in der gleichen Bewegung von diesen Horizonten her die 'protagoreische' Verortung des 'Seinsgeschehens' im Menschen (1.3), nämlich durch die mit dem Konstrukt einhergehende Implikation nicht-disponibler Einflüsse auf dieses 'Geschehen'.

1.2.3.1 Der verborgene Logos des Heraklit – Platon erinnert durch ein vertracktes Spiel mit dem Feuermotiv Heraklits und der weiteren Tradition an den 'verborgenen Logos', der nach Heraklit das All durchwaltet und den Wechsel der Gegensätze in streng sanktionierten Grenzen hält.

1.2.3.2 Die Genealogie des Seienden – Die genealogische Sprache von Zeugung und Geburt bestätigt durch ihre besondere Affinität zur Maieutik Platons Auffassung des Homo-mensura-Satzes als einer Einlösung der parmenideischen 'Identität von Denken und Sein': Was 'ist', wird laut dem Homo-mensura-Komplex von den in der αἴσθησις-als-Denken sich vermischenden 'Elternteile' gezeugt; mithilfe der philosophischen Maieutik wird es als Kind oder auch als 'Wechselbalg' geboren. Durch die genealogische Sprache wird aber Protagoras – bevor er 'umgeworfen' wird – auf ein denkbar hohes Podest gestellt.

1.2.4 κινεῖται τὰ πάντα – Zur unmissverständlichen Markierung der von ihm kreierten Distanz zwischen 'Echtem' und 'Unterstelltem' lässt Plato seinen Protagoras gegen diese 'Geheimlehre' als Auslegung einer sehr wohl von ihm behaupteten 'Bewegung von allem' protestieren. Aber, wenn Protagoras damit nicht gemeint hat, was Platon daraus macht, warum hat er dann behauptet, alles bewege sich?

1.2.5 Theorie – Aus der Korrelation einiger authentisch anmutenden Ansichten (bei Platon und bei Arius Didymus) ergibt sich für Protagoras ursprünglich kein Interesse an einer Theorie der Erkenntnis oder des Seins. Höchstens hat er in der αἴσθησις das Kriterium zur Entscheidung gesehen, wann etwas (als seiend) erkannt wird (eben wenn es 'wahrgenommen' wird). Damit hat er nach Platon aber bereits zu hoch gespielt. Ein Strukturvergleich mit Gorgias' in unverkennbar theoretischer Pose vorgebrachtem 'epagogischem Beweis' ist aufschlussreich um die Differenzierung zwischen dem, was Protagoras Platon zufolge selbst gedacht hat, und dem, wozu Platon dieses Denken 'maieutisch' führt, zu befestigen.

1.2.6 Platons 'Beihilfe' – Der Homo-mensura-Komplex stellt nicht lediglich 'Folgerungen aus Protagoras' dar, sondern solche, die als seine 'Kinder' das Licht sehen: Platon inszeniert einfallsreich eine Gedankengeburt von

Vater Protagoras. Aber weshalb hat Platon dann nicht einfach einen Dialog '*Protagoras* II', mit Sokrates und Protagoras im Gespräch über den Homo-mensura-Satz geschrieben um zu klären, was Protagoras mit diesem Satz gemeint hat – und: ob das verfänglich sei?

1.3 Der Homo-mensura-Komplex: Seinsschwund im unendlichen Regress

1.3.0 Einleitung – Der Homo-mensura-Komplex macht die menschliche Kognition zum einzigen, zerrinnenden 'Ort', an den jedwedes 'Sein' gebunden ist. Kognition oder 'Seele' und Sein heben sich dann aber gegenseitig auf.

1.3.1 Seinsschwund – die Ontologisierung des Alltäglichen – Die Ineinssetzung von αἴσθησις und ἐπιστήμη führt zur Aufhebung jeglicher Seinsbestimmtheit: Nichts ist für sich betrachtet etwas: weder 'eines' noch sonst 'irgendwie beschaffen'. Alle an der Erzeugung dieser Seins(un)bestimmtheit in der αἴσθησις beteiligten Faktoren entstehen im Wechselspiel miteinander und verschwinden also unter der Hand. Sokrates setzt dem πάντα ῥεῖ des Homo-mensura-Komplexes die Einsicht des praktischen Alltagsverstandes gegenüber, dass die Dinge einen gewissen Bestand haben. Insofern als die in der 'Geheimlehre' zusammengefasste Vorsokratik als eine voreilige 'Ontologisierung' der entgegengesetzten, ebenso gültigen, Alltagserfahrung aufzufassen ist, dass alle Dinge in ständiger Veränderung begriffen sind, und Platon Protagoras mit in diesen Topf wirft, nimmt er diesem als autoritätenstürmendem Advokat der alltäglichen Erfahrung den Wind aus den Segeln.

1.3.2 Positive Parameter – Sokrates setzt nach Erledigung des Homo-mensura-Satzes alles, was durch den Homo-mensura-Komplex verloren ging, ohne viel Federlesens wieder in seine Rechte ein: Einheit, Selbstidentität, Denkbarkeit, bestimmte Beschaffenheit, Bewegung und Stillstand des Seienden, sowie die Unterschiedenheit des jeweils einen von anderem. Er unterbindet dabei auf der theoriefähigen Ebene der platonischen Aneignung der Eleatik die voreilige Theoretifizierung einer Alltagserfahrung im Homo-mensura-Komplex und reflektiert diese Ebene durch die Wiederaufnahme der Iuxtaposition 'Heraklit vs. Parmenides', die schon die 'Geheimlehre' mit umrissen hatte. Erkannt werden diese Parameter aber nicht von der αἴσθησις, sondern von der nicht mit ihr identischen ψυχή, die Sinnesorgane als ihre Werkzeuge gebraucht und so die vereinzelten Wahrnehmungen zu dem Gesamtbild jeweils eines Seienden bündelt.

1.3.3 Die gefährdete Einheit der Person – Protagoras verneint in seiner Verteidigungsrede (vorgetragen von Sokrates, aber methodisch verbürgt von Protagoras' Schüler und Freund Theodoros) die Einheit der Person zugunsten

eines unaufhörlichen Vielwerdens. Die Einheit der Person ist ein Eckpfeiler platonischer 'Ethik' und wird in der *Politeia* unter die Schutzherrschaft bzw. das Diktat des Widerspruchprinzips gestellt; ihre Verneinung und die damit einhergehende Vermeidung moralischer Verantwortlichkeit wird z.B. im *Euthydemos* als protagoreisch dargestellt.

1.3.3.1 Das Menschliche und das Zwischenmenschliche – Protagoras' Behauptung wird auf der Grundlage des Homo-mensura-Komplexes so entfaltet: Im Messen der 'Dinge' stellen wir als Maßstab, den wir selbst uns messend anlegen, ein Maß auf, das wir erst im vergleichenden Gemessenwerden von dem von uns vergleichend Gemessenen her gewinnen. Unser und der Dinge Maß (zu lesen als 'Seinsbestimmtheit') zerfließt dadurch. So verschwinden wir zusammen mit den Dingen ins Bestimmungslose, ins Nicht-Sein. Das provoziert verschiedene Perspektiven auf einen protagoreischen Verlust der Einheit der Seele (auch als Subjekt, Person, 'Mensch') für sich und in Bezug auf andere, somit der 'Menschlichkeit' und der 'Zwischenmenschlichkeit'. Dieser doppelte Verlust wird dargelegt (1.3.3.1), weiterverfolgt (1.3.3.2) und durch den Rekurs auf Parmenides von Elea behoben (1.3.4).

1.3.3.2 'Intersubjektivität' im 'Theaitetos' – Wenn 'Erkenntnisse' die Nahrung der Seele sind, so nährt sie das dialektische Gespräch wohl am besten. Dieses wird im *Theaitetos* methodisch reflektiert und in seiner höchsten Form praktisch vor Augen geführt als ein Gespräch zwischen zwei gleich-würdigen, wenn auch nicht gleich-erfahrenen und also gleich-einsichtigen Gesprächspartnern. Vom gemeinsamen 'Folgen' des für beide maßgeblichen Logos bzw. von der gemeinsamen 'Prüfung der Person durch die Prüfung der Ansichten' gewinnen beide. Dieses Gespräch kann auch von einer einzelnen Seele mit sich selbst geführt werden und ist dann, in der individuellen Ausrichtung am Logos, mit-konstitutiv für die einzelne Person in der Vermittlung ihrer Widersprüche.

1.3.4 Die Entdeckung der Seele – die Freigabe der Dinge (*in ihr eigenes Sein*) – Ein nüchtern abgewandeltes 'eschatologisches' Dichterwort eröffnet den Resonanzraum für Platons Bestimmung der ψυχή.

1.3.4.1 Resonanzen mit Pindar – Platon versäumt trotz methodischer Ausschaltung anderweitiger Ergebnisse nicht, diese ψυχή, die er zur Rettung der protagoreischen Aporien wie neu entwirft, vermittelst eines Dichterwortes auf ebenso umsichtige Weise in einen erhabenen 'eschatologischen' Horizont zu stellen, den er in seinen Schriften auch sonst in immer neuen Ansätzen philosophisch durchwandert.

1.3.4.2 Der Selbstüberstieg der Seele zu den Dingen – Zur Behebung der Aporien der αἴσθησις führen Sokrates und Theaitetos (jetzt auf Augenhöhe) methodisch streng hypothetisch eine synoptische Instanz ein, die Sokrates zur Vermeidung terminologischer Erwartungen nur zurückhaltend ψυχή nennt. Ψυχή gewährleistet 'diesseits' der αἴσθησις kognitive Distanz zu den von sich aus unvermittelbaren Sinnesdaten. 'Jenseits' der αἴσθησις erkennt sie erstens die Eigenart dieser Daten (für die, als Eigenschaften der Dinge, der Terminus ποιότης, 'Wiebeschaffenheit' geprägt wird) in ihrer Identität mit sich und in ihrer Verschiedenheit von anderem; und zweitens erschließt sie die jeweilige einheitliche Bestimmtheit der Dinge, die sich durch die αἴσθησις hindurch manifestiert (mit terminologischer Zurückhaltung κοινόν genannt). Den Maßstab dieser synoptischen Leistung der ψυχή liefern die Parameter der platonischen Parmenides-Rezeption.

1.4 Zwischenfazit 1: Der Regress und sein Horizont
Der Homo-mensura-Satz führt zu einem unendlichen Regress der Seinsbestimmtheit der Dinge, die ausschließlich in ihrer Wechselwirkung entstehen und bestehen bzw. die in die Dualität der An- oder Abwesenheit dieser oder jener Bestimmung (kalt, rot, groß etc.) zerfließen; aus der entwickelten Problematik heraus soll die Stichhaltigkeit der Grundsätze des Parmenides (der von Platon ansonsten methodisch ausgeklammert wird) in ihrer platonischen Aneignung (die durch terminologische Umsicht nicht frühzeitig von außen hineingetragen wird) von sich aus evident werden.

Brücke: Protagoras Pro und Contra
B.0 Einleitung – Den 'onto-psychologischen' Theoretiker Protagoras mag Platon maieutisch 'erfunden' haben. Im Rahmen dieser Arbeit zu «Platons Antwort an Protagoras» stellt sich aber auch die Frage, welchen Protagoras Platon selbst meinte 'stellen' – und nicht auch noch 'erfinden' – zu müssen. Das ist der 'gesellschaftliche' Denker, der aus der 'Selbstverteidigung' des *Theaitetos* und in der 'Epideixis' des *Protagoras* zu uns spricht. Mit ihm setzt sich Platon im *Protagoras* näher auseinander. Diesen Protagoras werden wir deshalb in dieser Brücke zunächst aus Platon rekonstruieren und anschließend unter Einbezug weiterer Zeugnisse von Platon aus kritisch beleuchten.

B.1 Pro
Der Sophist erscheint in seiner Selbstdarstellung bei Platon (in der 'Epideixis' des *Protagoras* und der 'Selbstverteidigung' des *Theaitetos*) als 'Lehrer' und 'Lenker' der Bürger.

B.1.1 εὐβουλία – Protagoras' erklärtes Unterrichtsziel ist εὐβουλία, 'Wohlberatenheit', 'auf sinnvolle Weise miteinander beratschlagen', *deliberation*, auch *prudence*, φρόνησις. Das politische Endziel ist der mündige Mensch als gleichberechtigter Mitbürger von Gleichgestellten.

B.1.2 ὀρθοέπεια – Protagoras wird von Platon explizit mit dem zeitgenössischen Schlagwort der ὀρθοέπεια, 'sprachliche Richtigkeit', 'korrektes Reden' in Zusammenhang gebracht. Das hat guten Sinn bei einem Lehrer der εὐβουλία und also kann der Homo-mensura-Satz urspünglich keinen 'absoluten Sprachrelativismus' begründet haben. Die Sprachfähigkeit liegt aber Protagoras' Mythos zufolge der Vergesellschaftung voraus. Wenn er sie also nicht auf 'sozialen Zement' reduziert, so markiert doch gerade die Vorrangigkeit des Sprachlichen vor dem Sozialen ihre moralische Ambivalenz: Wer 'richtig' zu sprechen versteht, muss noch nicht verstehen, 'gerecht' zu sprechen und das hieße für Protagoras zum Wohle aller beraten zu vermögen.

B.1.3 Der Homo-mensura-Satz als Grundlage der εὐβουλία – Der Homo-mensura-Satz ist als Programm oder Grundlage der Selbstbestimmung der Politen aufzufassen:

B.1.3.1 «an instrument aimed at intersubjectivity» – Als Logos schlechthin soll der Homo-mensura-Satz die sprachliche Verständigung über die eigenen Angelegenheiten der Politen legitimieren; die Implikation, dass der Mensch selbst immer neu für sein Wohlverhalten die Weichen stellen darf, muss und soll, macht das Provokative an dem Satz aus.

B.1.3.2 Ein Korrektiv zu politischem Egoismus – Der Homo-mensura-Satz ist als 'Logos der Selbstermächtigung des logosfähigen Lebewesens' (Prot. 321c1) nicht nur als «an instrument aimed at *intersubjectivity*», sondern geradezu als *Korrektiv* zu Relativismus und Solipsismus oder Egoismus zu sehen, die heute oft aus ihm abgeleitet werden – ja vielleicht sogar als *ethischer Imperativ*: Der Mensch *muss* sich auf 'Mensch' einigen können, auch wenn aus dem ständigen Widerlegen mithilfe der von Protagoras selbst hervorgehobenen zwei immer möglichen Logoi keinen Ausweg zu führen scheint. Damit enthält der Satz den Keim eines 'humanen' Begriffes von 'Mensch'.

B.1.3.3 Selbstwidersprüche? – Der mit Protagoras assoziierte Selbstwiderspruch zwischen dem Homo-mensura-Satz und Fachlichen Überlegenheitsansprüchen sowie der damit nahe verwandte Widerspruch zwischen dem Satz

und Protagoras' Selbstverständnis als Lehrer sind vor diesem Hintergrund zu mildern.

B.1.3.4 τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν – Das lässt vertretbar erscheinen, das im Rahmen der εὐβουλία der 'bessere' Logos nicht immer der 'stärkere' sein muss, sodass der 'schwächere Logos' manchmal zum 'stärkeren' gemacht werden müsse: Es ginge Protagoras dann darum, den von dem jeweils Kundigeren als besser *eingesehenen* Logos den betroffenen Mitberatern als den besseren Logos *erscheinen* zu lassen, auch wenn diese einen anderen Logos irrtümlicherweise besser und also stärker fänden.

B.1.4 Homo mensura! – Der Homo-mensura-Satz fordert als Einlösung der proklamierten, in der εὐβουλία konkretisierten menschlichen Mündigkeit dazu auf, die in je zwei Logoi formulierten, rivalisierenden Ansprüche im Blick auf das situationsbedingte Wohl für die Betroffenen auf zivilisierte, von αἰδώς und δίκη geleitete Weise auszumitteln, statt diese Ansprüche in ἀδικεῖν ἀλλήλους entarten zu lassen.

B.2 Contra

Eine Hinterfragung des in Kapitel B.1 um den protagoreischen Grundbegriff der εὐβουλία herum konstruierte, recht positive Protagoras-Bild kristallisiert sich wiederum um protagoreische Grundbegriffe herum und konfrontiert die von Protagoras vertretene 'Lebenshaltung' mit der radikalen sokratischen Selbstverantwortung.

Basierte die positive Darstellung in B.1 weitgehend auf Platon, so bezieht diese Hinterfragung die übrigen Testimonien zum historischen Protagoras ausdrücklich mit ein, um den Zirkel 'Kritik aus Platon an einer Rekonstruktion aus Platon' nach möglichkeit zu vermeiden (B.2.1–2.2.2). Dieses Kapitel eröffnet den Blick auf den hedonistischen Wesenszug der Sophistik nach Platon, der gerade im *Protagoras* zum Tragen kommt (B.2.3); und es bereitet die Interpretation dieses Dialogs im Zeichen der Warnung vor der 'Gefahr der Seele' vor, indem es den ersten Schlagabtausch zwischen Protagoras und Sokrates – in dem die Lehrbarkeit der ἀρετή aufgrund der demokratischen Praxis in Athen erwogen wird – in immer weiteren Horizonten platonischer 'Ethik' verortet (B.2.4.1–4).

B.2.1 δύο λόγοι – Wie kann man hoffen, in sachgerechter εὐβουλία die in jeweils 'zwei Logoi' gefassten Ansichten zweier gegeneinander antretender Ansprüche auszumitteln bzw. sich für den einen und wider den anderen zu entscheiden,

wenn kein unabhängiges Maß der Wahl außerhalb der gewechselten Reden (an)erkannt wird und die Tendenz besteht, die von beiden unterschiedlichen Logoi gemeinte *eine* Sache aufgrund einer mangelhaften logischen Einsicht als *zwei* Sachen aufzufassen?

B.2.2.1 εὐτροφία – ἐπιμέλεια – setzt eine Erziehung (παιδεία) voraus, die nach Protagoras in der richtigen Pflege (ἄσκησις, εὐτροφία, μελέτη) der Veranlagung (φύσις) besteht. Platon und Protagoras haben eine unterschiedliche Affinität zu diesem 'irreduziblen Rest' der φύσις, der nicht durch Erziehen entsteht, von ihr aber tangiert wird.

B.2.2.2 (μὴ) ἐκτὸς βαίνειν – Weil das Mittel von Protagoras' μελέτη (ἄσκησις, εὐτροφία), im Privaten wie in der Polis, das fortwährende gegenseitige εὐθύνειν (Richten, Geradebiegen) der Bürger ist, hin zu den herrschenden Sitten, darf niemand sich diesem Prozess der 'Sozialisierung' entziehen (ἐκτὸς βαίνειν). Platon legt Protagoras eine entsprechend breite Skala an Wörtern für 'Strafen' in den Mund. Der Alleingang ist aber die notwendige Konsequenz der wahren ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς in jeder Polis, die nicht auf der Grundlage dieser sokratisch-platonischen παιδεία der radikalen Selbstdistanzierung aufgebaut wurde – was ja in keiner Platon bekannten Polis der Fall war.

B.2.3 ὕβρις – Insofern der Homo-mensura-Satz sich jedem Maßstab außerhalb seiner Geltungsansprüche widersetzt, vermag eine εὐβουλία auf seiner Grundlage nichts weiter anzustreben, als die Zufriedenstellung vereinzelter, gleich gültiger Interessen. Für diese fehlt aber über das persönliche Empfinden und Behaupten hinaus wiederum jedes Maß zur Beurteilung. Dadurch verkümmert die εὐβουλία zum nicht mehr begründbaren, 'kausalen' Bewirken von 'Wohlbefinden' (für ein wiederum unbegründbares 'Wohl'); der Logos wird zur Droge und der Redemeister zum Schmeichler. Diese hedonistische Reduktion hebt schließlich das sich lediglich mit seinem Sichbefinden identifizierende 'Subjekt' wieder genauso auf, wie dieses schon in der Analyse der αἴσθησις als Interpretation des Homo-mensura-Satzes verloren ging.

B.2.3.1 αἰδώς und δίκη – Protagoras erkennt in der ὕβρις (der Arroganz oder unrechtmäßigen Gewalttätigkeit) die zentrale Gefahr für den Bestand der Polis; er nennt sie nicht inter diesem Namen, sondern thematisiert sie als ἀδικεῖν ἀλλήλους, 'einander Unrechttun'. Das Problem, das Protagoras in seiner Polis als 'Schutzgemeinschaft' zu lösen versucht, hätte aber vermittelst einer hierarchischen Gesellschaftsstruktur auch gelöst werden können. Ein Vergleich mit der hierarchischen 'Zweckgemeinschaft' der *Politeia* liegt deshalb auf der

Hand. Denn in seiner Diagnose der Gefahr des ἀδικεῖν ἀλλήλους innerhalb der Polis trifft Protagoras sich durchaus mit Platon, der diese Gefahr unter dem Titel der στάσις (Bürgerzwist, Fraktionskrieg) als das «größte Übel» für die Polis betrachtet. Protagoras begegnet dieser Gefahr durch die Forderung der Ausübung *oder Vortäuschung* von αἰδώς-σωφροσύνη, 'besonnener Schamhaftigkeit', und δίκη-δικαιοσύνη, 'Gerechtigkeit' der Politen (das erste der beiden Wörter im Mythos-, das zweite im Logos-Teil der Epideixis), die δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί, 'Freundschaftsbindungen' gewährleisten sollen – die Platon ebenfalls, aber auf andere Weise zu begründen versucht.

B.2.3.2 κολακεία – Der Homo-mensura-Satz ist als hedonistische Klausel zu interpretieren: Dem Satz genügt, dass jemand sich aufgrund einer Entscheidung 'wohler' fühlt, ohne dass auf seiner Grundlage garantiert werden kann, dass es ihm auch 'besser' gehe. Weil mit diesem Satz ferner nicht zu begründen ist, wie frühere mit späteren Gefühlen oder Ansichten zu vermitteln seien, wird diachrone Einheit der Person undenkbar – so wie diese im *Theaitetos* für das Denken durch die 'ästhetische Reduktion der Ontologie' verloren geht. Im fehlenden Moment diachroner Einheitlichkeit treffen sich Platons Verständnis des Hedonismus mit der Analyse einer Sophistik im Zeichen des Homo-mensura-Satzes in ihrem Ergebnis für das 'Subjekt', die empfindende und denkende Instanz, die Seele. So lässt sich also Platons Kritik des Protagoras im *Theaitetos* mit seiner Warnung vor der Gefahr der Seele im *Protagoras* sachlich verknüpfen.

B.2.4 Aller Schuhe Maß ist der Fuß – Wenn sich das Zusammenleben und die Politik als ein Handwerk verstehen ließen, in dem zwar alle 'Gesellschafter' fähig wären um immerhin brauchbare, aber nicht alle um gleich gute 'Gemeinschaftsprodukte' herzustellen, ließe dieses 'Handwerk' sich vielleicht im Homo-mensura-Satz begründen. Protagoras' eigenes Verständnis von ἀρετή-τέχνη im Protagoras vagiert aber zwischen Handwerk, Humanität-im-Allgemeinen, Hellenität-im-Besonderen und einer unbestimmten 'Fähigkeit-zu-etwas' – wobei ferner unklar ist, ob es sich dabei um eine Veranlagung oder um eine tatsächlich geübte und ausgeübte 'Tugend' handle.

B.2.4.1 τέχνη – ἀρετή – Die Problematik wird anhand von platonischen Beispielen aus dem Handwerk entwickelt: Handwerker verstehen sich auf ihr Handwerk und werden deshalb, wenn eine Aufgabe vorliegt, als Handwerker in die εὐβουλία der athenischen Volksversammlung einbezogen. Aber sie stellen nicht selbst die Aufgabe, zu deren Lösung ihr Beitrag verlangt wird.

B.2.4.2 εὖ ζῆν – Wenn das Handwerk seine eigene Stellung im Gefüge menschlicher Bedürfnisse nicht reflektieren kann, was bedeutet das dann für die Analogie von τέχνη und (πολιτική) ἀρετή bzw. für die Auffassung des ganzen Lebens als einer 'handwerklich' zu meisternden Aufgabe, der Aufgabe, 'gut zu leben' (εὖ ζῆν)? Die Frage nach dem menschlichen 'Gut-Sein' kann aus einer vereinzelten Lebensform heraus nicht beantwortet werden.

B.2.4.3 Leben oder nicht leben? – Und wie steht die Handwerkeranalogie zu der Frage, ob es für diesen oder jenen Menschen jeweils 'gut' sei, überhaupt zu leben?

B.2.4.4 Verantwortung – Nicht alles, was man tut, ist gut für die Seele (ψυχή), deren ἔργον 'leben' ist. Durch das, was man tut und lässt, kann man nach Platon in eine Lage geraten, in der es für einen selbst besser wäre, gar nicht zu leben. Denn das 'Sein' der 'Seele' 'wird' in ihrem Tun – und sie kann also sich selbst zugrunde richten. Im Bild vom «Seelengefäß» – in dem dieser Sachverhalt ausgedrückt wird – berühren sich der 'onto-psychologische' und der 'ethische' Aspekt von Platons Auseinandersetzung mit Protagoras in Theaitetos und Protagoras.

B.3 Zwischenfazit II: εὖ πράττειν – Die Interpretation pro und contra des 'historischen' Protagoras bei Platon ist in den Gedanken der teilweisen Selbstkonstitution der Seele gemündet, in und durch ihre Lebensweise und hin auf ein diese und sie selbst übersteigendes Maß. Das Bild, das Platon hierfür verwendet, ist das «Seelengefäß»; es ist die Thematik der ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν des *Theaitetos*, die als die angenommene oder zurückgewiesene Suche nach dem 'quadratischen Mann' den *Protagoras* bestimmt.

Appendices B.1–3
Appendix B.1: Das Verb νέμειν und seine Kognate im Mythos – Diese regieren den Mythos. Die Dominanz des Wortfeldes suggeriert insbesondere die enge Bezogenheit des zeus'schen νόμος auf die gescheiterte νομή der Titanenbrüder.

Appendix B.2: Die c.s.q.n. in der Epideixis – Diese Denkfigur ist in der Epideixis allgegenwärtig – aber mitnichten als Ausdruck konsistenten Denkens.

Appendix B.3: Lehren und Strafen in der Epideixis – Eine genaue Sichtung des protagoreischen Vokabulars für Erziehen und Sanktionieren lässt dessen Pädagogik im Verhältnis zur sokratisch-platonischen konservativ, starr und von erheblicher Härte erscheinen.

2. Die Gefahr der Seele (*Protagoras*)

2.0 Einleitung – Die Interpretation des *Protagoras* richtet sich nicht auf die vordergründige, misslingende Diskussion über Lehrbarkeit und Einheit der ἀρετή, sondern auf den von Platon in der Inszenierung und in dem von allerhande, im methodischen Normalfall unzulässigen, Abschweifungen angedeuteten Horizont für eine angemessene Behandlung solcher Fragen. Die Stationen dieser Interpretation sind: Platons Selbstkommentare im Dialog (2.1) als Komplement zur 'maieutischen Distanz' im *Theaitetos* oben (1.2); das Vorgespräch mit Hippokrates (2.2); mythologische Aspekte der Epideixis, Protagoras' aus einer Ursprungsgeschichte (Mythos) und einer gedanklichen Exposition (Logos) bestehender Lehrvortrag (2.3); die Simonides-Deutung (2.4) und der 'Lustdiskurs' (2.5).

2.1 Platons Selbstkommentare

2.1.0 Einleitung – Platon lässt keinen Zweifel daran, dass die Diskussionen über Lehrbarkeit und Einheit der ἀρετή nicht *prima facie* zu nehmen sind. Er präsentiert seinen Dialog mit diversen Mitteln als Spiegelgefecht vor ernstem Hintergrund (2.1.1–4).

2.1.1 Durcheinander von ἄνω und κάτω – Sokrates kommentiert am Ende explizit, dass alles ἄνω κάτω, das Obere zuunterst und *vice versa* geraten sei. Dass Platon diese für seine Sophistenkritik charakteristische Einschätzung, die dem Ziel seiner Philosophie umgekehrt entspricht (das Obere gehört nach oben und das Untere nach unten), und die die Gespräche im *Protagoras* somit als Anti-Philosophie identifiziert, auf diesen Dialog anwendet, kann auf verschiedene Weisen verständlich gemacht werden.

2.1.2 Sokrates' Unwille – Niemand braucht sich über dieses Ergebnis zu wundern: Sokrates, der sonst für jede Unterhaltung zu gewinnen ist, wenn er sich daraus für sich oder für seine Freunde auch nur die geringste neue Einsicht verspricht, hat kein Interesse daran, sich zu Protagoras zu begeben; er möchte auch nichts lieber als diese Unterhaltung, für die er keine Muße habe, möglichst schnell wieder abzubrechen.

2.1.3 Lasciate ogni speranza: Alkibiades – Das Auftreten des hermeshaft ambivalenten Alkibiades erlaubt weitere Schlüsse über Platons Einschätzung dieses Dialogs. 'Hermes Alkbiades' ist ein Aspekt einer umfassenderen Ikonographie (2.1.4).

2.1.4 Hades der Mysten: Dialog in der Höhle – Das Auftreten des 'Hermes Alkibiades' an der Schwelle zum Dialog suggeriert zusammen mit einem Wortspiel um τελεῖν in dem Vorgespräch mit Hippokrates eine Kontextualisierung des *Protagoras* im Rahmen des Mysteriensubstrats der platonischen philosophischen Inszenierung. Diese wird auch explizit:

2.1.4.1 Mysteriensubstrat – Der 'Mysteriencharakter' des Dialogs wird durch einige weiteren 'Hades-Signalen', durch Parallelen zum *Symposion* sowie durch pythagoreisierende Anklänge weiter erhärtet.

2.1.4.2 Katabasis – Sokrates' Eintritt in die bei Kallias versammelte Sophistenschar wird vermittelst einiger Homerzitate als Katabasis, als Hadesfahrt gekennzeichnet. Auch diese Kennzeichnung lässt im Bezug auf den philosophischen Wert der geführten Gespräche keine wesentliche Frage offen.

2.1.4.3 Sterbende Philosophen, tote Sophisten – All dies gibt Anlass zu einigen fundamentalen Überlegungen bezüglich der Selbstdarstellung von Platons Philosophie als Mysterienweihe bzw. bezüglich verschiedener Aspekte der philosophischen μελέτη θανάτου, der Sorge um und Einübung in den Tod. Auch klärt es den Blick für die eigentliche Mitteilung des *Protagoras*: die tödliche Gefahr der Seele in falscher παιδεία, die mit ihrer onto-psychologischen 'Selbstaufhebung' im *Theaitetos* korrespondiert.

2.2 Die Dialektik der Scham: Hippokrates

2.2.0 Einleitung – Im Spannungsfeld traditioneller Ansprüche an die Erziehung und zeitgenössischer Antworten auf diese Ansprüche baut Platon ein differenziertes Geflecht von Erwartungen (sowohl der *dramatis personae* als auch möglicher Leser) auf – einschließlich des Versprechens ihrer Nicht-Einlösung. Ein Schlüsselwort im Umgang mit gesellschaftlichen Erwartungen, das von Protagoras nota bene zum gesellschaftlichen Prinzip erhoben wurde und im Rahmen der sokratischen 'Prüfung der Person durch die Prüfung seiner Ansichten' besonderen Stellenwert erhält, sind αἰδώς und αἰσχύνη (Zurückhaltung, Scham(haftigkeit)).

Dieses Kapitel interpretiert diese Gefühle und Dispositionen bei Platon in ihrer Funktion für die Wende der Seele auf sich selbst. Nach der allgemeinen Formulierung eines für Platon relevanten Begriffs dieser 'Schamhaftigkeit' (2.2.1) erweitern wir diesen vor dem Hintergrund der Problematik der Verstellung (2.2.2) um einen spezifisch platonisch-sokratischen Sinn (2.2.3). Dann wird nachgegangen, 'wer' Hippokrates sei (2.2.4) und was seine Prüfung für den *Protagoras* bedeute (2.2.5). Es wird sich zeigen, dass Platon das

ursprüngliche ‘gesellschaftliche Regulativ’ der ‘Schamhaftigkeit’ gegen die Ansprüche der Gesellschaft wendet und daraus auf diese Weise ein Mittel zur Wende der Seele auf sich selbst macht (2.2.6).

2.2.1 Sich schämen – Das Vorgespräch thematisiert zwei Gefahren der sophistischen Erziehung. Platon überholt die eine Gefahr in dem Grad, als er die zweite ausarbeitet. Er verwendet den Hinweis auf die erste Gefahr um das Gespräch auf die ‘eigentliche’ zweite Gefahr zu lenken.

2.2.1.1 Zwei Aspekte der Scham – Αἰδώς und αἰσχύνη bilden in erster Linie ein gesellschaftliches Regulativ und werden von Protagoras als solches erkannt und gefordert. Sie betreffen die Achtung vor sich selbst angesichts der anderen sowohl wie Achtung vor diesen anderen. Ein traditioneller Aspekt der *Verletzlichkeit* des Selbstbildes, das durch diese Empfindsamkeit geschützt wird, erlaubt es Sokrates-Platon, diese Gefühle als ein Instrument des Selbstschutzes und der Selbsterkenntnis zu verwenden.

2.2.1.2 Schamgefühle in den Dialogen – Schamgefühle im Sinne der Furcht vor dem Gesichtsverlust spielen in den Dialogen eine entscheidende Rolle. Nicht zuletzt Protagoras lässt sich in seiner Gesprächsführung davon leiten. Der Philosoph aber ist über solche Furcht hinaus; die wirkliche Gefahr liegt im Irrtum selbst, der auch die Freunde in Mitleidenschaft ziehen kann.

2.2.2 Wahrheit und Verstellung zwischen Sokrates und Protagoras – Dagegen führt das Regulativ in Protagoras’ Polistheorie zu einer ‘Ethik’ der Verstellung bzw. zu einer ‘Kulturanthropologie’ zwangsläufiger gesellschaftlicher Verlogenheit.

2.2.2.1 Gerecht sein und gerecht erscheinen – Protagoras vertritt oder erlaubt in seiner ‘Polistheorie’ dasjenige, was für Sokrates-Platon die höchste Ungerechtigkeit ist: Gerecht zu scheinen ohne es zu sein.

2.2.2.2 Das Argument der Verstellung – Weil Lügner über ihre τέχναι verlacht, Lügner über eine nicht vorhandene ἀρετή, solange sie erfolgreich sind, allgemein geschätzt werden, resultiert aus der politischen Veranlagung des Menschen selbst, wie Protagoras sie sieht, nach Platon die chronische Ungerechtigkeit ihrer Gesellschaften.

2.2.2.3 Zwischenfazit: Was Sokrates lächerlich findet – Für Sokrates ist es ‘dreist’ und beschämend, aus konventioneller Schamhaftigkeit sich selbst zu widersprechen. Wenn es aber beschämend sein soll, sich für das eigene

Nichtwissen zu schämen und sich deshalb selbst zu widersprechen, ist die konventionelle ‘Scham’ zu etwas Schändlichem umgeschlagen – in ein Irrtum.

2.2.3 Die maieutische Beschämung: die erste sokratische Weihe – Im unbequemen Eingeständnis des Nichtwissens wird αἰδώς bei Sokrates, als Schlüssel zur Selbsterkenntnis, zum Katalysator philosophischer Wahrheitssuche, nämlich – in Korrelation zu Beschämung und Verängstigung in den Mysterien – zur ‘reinigenden’ Vorstufe einer philosophischen ‘Mysterienweihe’.

2.2.4 Hippokrates der Pferdebezwinger – Hippokrates (Sohn des Apollodor, Bruder des Phason) kommt von der Verfolgung eines Sklaven Satyros heim, den er in Oinoë eingefangen hat. Eine methodisch aus Platon selbst ausgiebig gerechfertigte etymologisierende Deutung aller Namen dieser *petite histoire* in ihrer gemeinsamen Lebenssituation von ‘Fliehen’ und ‘Einfangen’ ergibt einen schlüssigen hermeneutischen Horizont zur Bestätigung der nachfolgenden Interpretation des Vorgesprächs, in dem Hippokrates die Prüfung seiner Person glänzend besteht.

2.2.4.1 Sprechende Namen – Aus thematisch relevanten Beispielen (Diotima von Mantineia; Stesichoros, Sohn des Euphemos, aus Himeraia) sowie auf Grund des *Kratylos* wird die etymologische Aufschlüsselung von Personennamen im Rahmen der platonischen Schriftlichkeit methodisch legitimiert.

2.2.4.2 Satyros’ Flucht nach Oinoë – Die Namen des Hippokrates, Oinoë, und Satyros werden näher betrachtet; zusammengenommen spannen sie einen klar umrissenen, platonischen Horizont aus Themen wie ‘Freiheit’, ‘Flucht’, ‘Knechtschaft’, ‘Selbstbeherrschung’ auf, vor dem das Verhältnis zwischen Hippokrates, Sokrates und den Sophisten in Kallias’ Haus bestimmt werden kann.

2.2.5 Die Prüfung des Hippokrates – Die Prüfung des Hippokrates betrifft nicht seine ‘geistigen Fähigkeiten’, sondern seine Eignung für wahre παιδεία in der Prüfung seiner ῥώμη (hier: ‘Draufgängertum’). Wie reagiert er auf die Erkenntnis, dass er nicht weiß, was sein Wunsch (Schüler von Protagoras zu werden) beinhalte und auf welche Gefahr er sich da also einlassen würde?

2.2.6.1 Distanz zu den gesellschaftlichen Verhältnissen – Sokrates konfrontiert Hippokrates mit einer scheinbaren Widersprüchlichkeit in seinem Ansinnen an Protagoras: Von seiner gehobenen sozialen Umgebung unterstützt ist er

scheinbar im Begriff, den Ehrenkodex dieses Umfelds zu verletzen. Indem Sokrates diese beschämende Scheinaporie selbst beseitigt, wendet er Hippokrates' 'regulative' Schamgefühle ins 'Maieutische' und richtet von der entstandenen Verwirrung aus den Blick auf eine noch ernstere Gefahr, als es die soziale Ächtung wäre. Damit stuft er zugleich Protagoras' Anspruch, die gehobensten sozialen Verhältnisse zu repräsentieren, auf das Niveau eines Tagelöhners zurück.

2.2.6.2 Das Gefäß der Seele – In dieser maieutisch gewendeten gesellschaftlichen Schamhaftigkeit, die eine prinzipielle Distanz zu den gesellschaftlichen Verhältnissen begründet, 'entdeckt' Hippokrates mit Sokrates die 'Seele' als etwas – kein 'Etwas' als 'Ding' unter Dingen –, das aus allen Seinsverhältnissen herausfällt, und das strukturelle Parallelen mit jener 'Seele' aufweist, die im *Theaitetos* in der Distanz zu den Phänomenen 'entdeckt' wurde. Ebenso korreliert die sozial-psychologische 'Gefahr' dem onto-psychologischen 'Schwund'. Der Seele kommt diesen beiden Dialogen zufolge Selbstbezüglichkeit in drei Hinsichten zu: als Fähigkeit zur Reflexion auf sich selbst; in der begrenzten Selbstkonstitution durch die eigene Tätigkeit; im Vermögen zum Selbstüberstieg in der ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. Dies für den *Protagoras* weiter auszuarbeiten ist die Aufgabe der folgenden Kapitel.

2.3 Mythos und Logos

2.3.0 Einleitung – Nicht nur auf der Ebene rationaler Diskurse, sondern auch auf derjenigen ihrer, reales Leben mitumfassenden, dichterischen Chiffrierung spitzt Platon seine Kontroverse mit Protagoras auf die Opposition 'Protagoras vs. Parmenides' zu. Ein engmaschiges semantisches Gewebe von poetischen Hinweisen und Wortspielen verbindet Protagoras oppositionell mit Parmenides. Dieses verdichtet sich um die Figuren des obskuren Schülers Antimoiros und des Menschenfreundes Prometheus. Antimoiros ist der protagoreische 'Gegenpol' zum 'Pferdebezwinger' Hippokrates (2.3.1) und durch ihn hindurch zum 'Wagenfahrer' Parmenides (2.3.2–3). *Nomen* ist hier mindestens sophistisches *omen*. Protagoras erweist sich im gleichen Sinne als scheiternder Prometheus, wie der wahre Prometheus sich als Chiffre des 'Philosophen' bzw. Sokrates sich als ein wahrer Prometheus erweist (2.3.4–6).

2.3.1 Gegenpol Antimoiros – Antimoiros macht gerade das, was Sokrates Hippokrates unterstellt hatte und woran seine 'maieutische Beschämung' sich entzündete: Er lernt bei Protagoras 'auf Beruf'. Er ist der 'Gegenteil' des Hippokrates, was sein Name ja auch bedeutet. Jede weitere mögliche

etymologische Entschlüsselung des Namens ‘Antimoiros’ verknüpft diese Figur mit sophistischen Charakteristiken, wie sie Platon im *Protagoras* und andernorts hervorhebt.

2.3.1.1 μοῖρα κακή – θεοῦ μοῖρα – Das philosophische Hades-Setting des Dialogs, in dem Antimoiros der exakte Gegensatz zum Sokrates-Freund Hippokrates darstellt, legt nahe, diesen ominösen Namen in letzter Instanz mit stammverwandten Kennzeichen der Philosophie bei Platon (θεῖα/θεοῦ μοῖρα) und Parmenides zu korrelieren; diesen habe *nicht* κακὴ μοῖρα (also vielmehr eine θεία μοῖρα) auf dem ‘Weg der Sonne’ zur offenbarenden Göttin in das ‘Haus der Nacht’ im Hades geführt.

2.3.1.2 ἐκτὸς βαίνειν – ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου – Protagoras bewandert dabei gerade die Pfade, die Parmenides verlässt, während Parmenides ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου einen Weg geht, den Protagoras als ἐκτὸς βαίνειν und ‘ἰδιωτεύειν insachen der ἀρετή’ verbieten würde. Beide beanspruchen für ihren Kurs das Geleit von αἰδώς und θέμις bzw. δίκη. Bildlich gesprochen wird Platon sich am Weg des Parmenides orientieren um seinen Staat auch auf den Wegen eines Protagoras – das heißt im anvisierten politischen Alltag – zu lenken.

2.3.2 Prometheus’ προμηθεῖσθαι – Im komödienhaften Gefüge des *Protagoras* bietet der uralte Gott und Kulturheros Prometheus (der ‘Vorausdenker’) eine der obigen Dynamik entsprechenden doppelte Identifikationsfläche: als Sophist und als dialektischer Philosoph. Er und sein dümmlicher Bruder Epimetheus (der ‘Hinterherdenker’) stehen zu Protagoras und Sokrates in enger Korrelation (2.3.2.3–4). So formuliert Platons Protagoras ohne sich dessen bewusst zu sein die Ziele der Philosophie – die er als Sophist verfehlt.

2.3.2.1 Feuer – Erde – Himmel – Alle Elemente einer platonischen ‘Feuermetaphorik’ der Philosophie sind im angeblich schlüssigen Mythos des *Protagoras* kombiniert um eine Leerstelle zu kreieren, die von einem ‘ausgesparten’ Feuer eingenommen werden sollte, dessen Protagoras’ Prometheus nicht hat habhaft werden können.

2.3.2.2 φυλακαί – Philologische Gründe sprechen gegen die landläufige Identifizierung der φυλακαί als Kratos und Bia (Kraft und Gewalt), die für ein näheres Verständnis des Mythos und also für das Verhältnis Protagoras-Parmenides-Platon ohnehin keinen Gewinn bringt und deshalb für uns uninteressant ist. Verschiedene andere Möglichkeiten werden durchgespielt: die Erinyen; die

Heliaden; Aidôs und Dike; das pythagoreische ‘Zentralfeuer’ nach Philolaos. Die letzte Möglichkeit ergibt ironischerweise, dass der Deus-mensura-Satz der *Nomoi* bereits die Epideixis im *Protagoras* ‘explizit verschwiegen’ beherrscht.

2.3.2.3 Der eine und der andere Prometheus – Protagoras’ Prometheus kann die fürchterlichen (φοβεραί) Wächterinnen (φυλακαί) des Zeus nicht passieren und vermag deshalb konform der einen, sophistischen Identifikationsfläche lediglich das innerweltlich-nützliche Handwerksfeuer zu stehlen. Diese Geschichte schmeckt förmlich nach einem doppelten Boden, nach der schalkhaften ‘Aussparung’ eines Bereiches jenseits der Macht *dieses* Prometheus – die sich tatsächlich und zwar in enger Korrelation mit der Feuermetaphorik der ‘Geheimlehre’ des *Theaitetos* ergibt. Denn es gab ja noch jenen anderen Prometheus.

2.3.2.4 Prometheus’ Gabe – Die Interpretation der von Protagoras’ Prometheus gestohlenen Künste ergibt, dass er das ‘Feuer’ dialektischer Vernunft, das er nach Platon dem *Kratylos* zufolge nota bene bei Athene hätte finden können, nicht geraubt hat. Dieses ist es, was Platons Prometheus im *Philebos* den Menschen als Gabe der Götter bringt. Der aufgrund einer genauen Analyse der Wortverwendung aufgedeckte Zusammenhang zwischen *Protagoras* und *Philebos* lässt sich durch den sachlichen Vergleich von *Philebos* und *Theaitetos* bestätigen: Der Missbrauch der Vernunft und seine Folgen, die im *Theaitetos* zum philosophischen Thauma angesichts lächerlicher Folgerungen aus dem Homo-mensura-Satz führt, fügen sich genau in die Darlegung der Dialektik und der Folgen ihrer falschen Anwendung im *Philebos* ein.

2.4 Der Quadratische Mann

2.4.0 Einleitung – Die Simonides-Diskussion trägt zum ‘verborgenen Diskurs’ über die Seele und ihre ἀρετή zweierlei bei: Das von Hippias’ evozierte agonale «Prytaneion der Weisheit» erweist sich als eine dem Herausgehobensein der Seele analogen Figur des Auf- und Überstiegs. Sokrates’ Auslegung des Simonides basiert auf zentrale Parameter eines Diskurses über die ἀρετή der Seele ‘jenseits’ des Alltäglichen und präpariert einen Maßstab *auch* für alltägliches Handeln und für dessen Analyse heraus:

2.4.1.1 Auslegen und Widerlegen – Protagoras will ‘seinen’ kanonischen Dichter Simonides nicht konform der eigenen, im Dialog dokumentierten Pädagogik der Nachahmung vorbildlicher Vorgänger *auslegen*, sondern ihn *widerlegen* und sich so auf dessen Kosten als Lehrer etablieren.

2.4.1.2 αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων – Die 'eristische' Haltung, die den Dialog insgesamt charakterisiert, entspricht einem 'agonalen' Grundzug der griechischen Kultur überhaupt. Hippias wählt zur Schlichtung der Streitigkeiten das Bild Athens als eines 'Prytaneions der Weisheit'. Die Metapher lässt sich in doppelter Hinsicht als weiterer Kommentar auf den Dialog anwenden, und zwar letzten Endes als Hinweis auf den 'verborgenen Seelendiskurs' (2.4.2–5).

2.4.2 Das Prytaneion der Weisheit – Hippias' «Prytaneion der Weisheit» beschreibt Kallias' Kreis als Gipfel der Weisheit in Geschichte und Gegenwart. Die Geschichte ist in Protagoras' Vereinnahmung aller von ihm überholten 'Vorgänger' repräsentiert, die Gegenwart etabliert sich gerade jetzt im Streit um den Preis der Weisheit. Protagoras ist der vorbestimmte Preisträger – aber Sokrates läuft ihm in 'überbietender Aneignung' dieser Tradition auf zwei Weisen den Rang ab: in Sieg und Absage. Sokrates' eigentliche, nicht-agonale Weisheit hält er aber noch in Reserve.

2.4.3 Die Sieben Weisen – Hippias' Prytaneion ist verwandt mit der von Sokrates evozierten Legende der Sieben Weisen. Diese bringt die staatsmännische Weisheitstradition, die von den Sophisten vereinnahmt wird, auf den agonalen Punkt. Die Legende ist eng verwandt mit Platons Sokrates-Legende. Ein Vergleich dieser drei aufeinander bezogenen Themen (Prytaneion, Sieben Weise, Sokrates-Legende) disqualifiziert in doppelter Pointe die von den Sophisten agonal beanspruchte 'überbietende Aneignung' der Tradition und etabliert den Philosophen in seinem Heraus-gehobensein aus jedem (selbstverständlich beherrschten) Wettbewerb als einen nicht agonal, sondern kooperativ um Weisheit Ringenden.

2.4.4 Simonides und Pittakos – Sokrates widerlegt durch seine Deutung von Simonides' Polemik gegen Pittakos zugleich Protagoras' Widerlegung des Simonides; er übertrumpft Simonides; und verteidigt Pittakos. Auf diese Weise kommen 'verborgene Zusammenhänge' im Tugenddiskurs des *Protagoras* zutage.

2.4.4.1 Sokrates' Simonides-Interpretation – Dieser Abschnitt bietet einen laufenden Kommentar zur Simonides–Interpretation und stellt so das Material für die nachfolgende Interpretation bereit (2.4.5).

2.4.4.2 Zwischenfazit: Gutsein als Gutwerden – Sokrates kommt Simonides wider Protagoras zu 'Hilfe'. Es folgt die teilweise Widerlegung des Simonides

zur Rehabilitierung des Pittakos in der Widerlegung des Protagoras. Diese gedankliche Struktur ist dem Verhältnis Protagoras-Heraklit-Parmenides im *Theaitetos* strikt analog: Dort führt die teilweise Widerlegung des ‘Heraklit’ zur ‘Rettung’ des Parmenides in der Widerlegung des Protagoras. Die ‘Deutung’ des Simonides-Gedichtes erbringt die Einsicht, dass menschliches Gut-Sein das Signum des Werdens trägt, weil es in der Ausübung von Tätigkeiten besteht: Gutsein ist unablässiges Gutwerden. Nur ein Guter kann schlecht(er) werden. Diese Position steht zu Hesiods damals weithin und von Platon hier zitiertem Diktum über den Schweiß, den die Götter vor die ἀρετή gestellt haben, nicht im Widerspruch und kann sogar als Auslegung derselben betrachtet werden.

2.4.5 Simonides’ Gedicht: Zwei Prämissen der Umdeutung – Die erste Prämisse postuliert, dass, was ‘gut’ ist, auch ‘wahrhaft gut’ sei. Die zweite Prämisse setzt (als Auslegung der Bezogenheit von ‘Sein’ auf ‘Werden’ in der Welt), dass Gutsein oder auch (etwas) Sein überhaupt in tatsächlichem Handeln zum Ausdruck komme und gut Handeln den Handelnden wiederum gut (in etwas) mache.

2.4.5.1 μάθησις – Beide Pole der Umdeutung von Simonides’ Gedicht verdichten sich im Schlüsselbegriff der μάθησις. Weil man nichts ‘sein’ kann, das man nicht ‘geworden’ ist (gelernt hat); und weil man dies oder das ‘wird’ und das dann ‘ist’, solange man es nicht falsch ‘tut’, ist, was man ‘tut’, entscheidend für das, was man ‘ist’.

2.4.5.2 ἀρετή – Die Struktur der μάθησις expliziert die formale Struktur hinter dem Bild vom «Gefäß der Seele» als Metapher der παιδεία überhaupt.

2.4.5.3 Synpraxis – Der Unterschied zwischen der einen ἀρετή der Seele und den vielen einzelnen ἀρεταί im *Protagoras* hat ihre Entsprechung im *Theaitetos*: Das Verhältnis der αἴσθησις zu den einzelnen αἰσθήσεις ist mit dem Verhältnis der ἀρετή zu den ἀρεταί (bzw. der μάθησις zu den μαθήσεις) strukturell korrelierbar. Analog zur spezifisch ‘synoptischen’ Leistung der Seele dort, im Vereinen der vielen Sinnesdaten zu einem Eindruck, sprechen wir hier vor der ‘Synpraxis’ der Seele, durch die sie ihre spezifische ἀρετή im tätigen Kultivieren der vereinzelten ἀρεταί entwickelt und erhält.

2.4.5.3.1 ‘Selbstkonstitution’ – Auf der Basis beider Protagorasdialoge scheint eine nähere Bestimmung der ἀρετή als ‘Werden zum Sein in der Anwendung der spezifischen Tätigkeit der Seele auf sich selbst’ möglich. Die Frage nach einer spezifisch platonischen Formulierung der paradoxen Selbstkonstitution

einer abkünftigen Seele steht dabei noch aus. In welchem Fluchtpunkt kommt die Seele zu sich selbst, sprich zur 'Ruhe'? Worin stabilisiert ihr 'Werden' sich zum 'Sein'?

2.5 Die Rationalisierung des Irrationalen

2.5.0 Einleitung – Der Lustkalkül als solcher ist kein Dokument ernsthafter platonischer Philosophie, sondern steht vorder- wie hintergründig in engem Zusammenhang mit der dialogischen Gesamtsituation, nämlich dem Scheitern der Unterhaltung und dem Fluchtpunkt der von diesem Scheitern eröffneten Perspektive (2.5.1). In diesem Kapitel wird argumentiert, dass der durchgehend 'hedonistisch' geprägte Sophistendialog *Protagoras* der rechte Ort für diese hintergründige Krönung der Lust zum 'Maß der Dinge' ist (2.5.2); dass der Kalkül Platon zufolge die Lebenshaltung der 'Leute' formalisiert, welche sich die Sophisten zunutze machen (2.5.3). Schließlich wird der Kalkül analysiert und gefragt, warum Platon diese Konstruktion überhaupt entwickelt hat (2.5.4)?

2.5.1 Thauma: Sokrates und sein Kalkül – Wie verhält sich Sokrates zu 'seinem' Kalkül? Was bedeutet der 'Lustdiskurs' im Hinblick auf den 'verborgenen Diskurs' über die seitens des sophistischen Angebots gefährdete Seele? Der Kalkül baut vermittelst der Ambivalenz der Wendung 'gut leben' (εὐπραγία, εὖ ζῆν) auf zwei 'hedonistischen' Prämissen auf, die zusammen das 'Lustprinzip' ergeben: erstens, dass *die* Lust *das* Gute sei; zweitens, dass es kein Maß außerhalb dieser undifferenzierten 'Lust' gebe, um diese oder jene Lust zu beurteilen und in ein 'gutes' Leben einzubinden. Hierzu bräuchte es nach Platon eine besondere Vermittlung widerstreitender Seelenkräfte, die von einer suggestiven 'Rationalisierung des Irrationalen' nicht geleistet wird. Die auf dieser Basis durchgeführte 'Rationalisierung des Irrationalen zur Maximierung der Lust' ist also nicht die 'lustvolle Vermittlung des Vernünftigen und Triebmäßigen' und deshalb auch keine positive platonische Philosophie.

2.5.2 Hedonistische Stimmung – Die einseitig 'hedonistische' Orientierung der Unterhaltung in Kallias' Haus wird durch viele Signale im Dialog kenntlich gemacht. Sie verunmöglicht von Vornherein ein sinnvolles Gespräch über die ἀρετή. Wirklich schön, gut und angenehm ist ein κοσμίως und ἐν μέρει miteinander Reden *und* einander Zuhören, das in diesem Kreis nicht möglich ist.

2.5.2.1 Καλλίᾳ τῷ καλῷ χαριζόμενος παρέμεινα – Das Wortspiel auf Kallias, den schönen Hausherrn, kann mit dem Wortspiel auf Agathon im *Symposion*

verglichen werden; es markiert, dass das unter seinen Auspizien stattfindende Gespräch über das 'Gute im Leben' zwar im Zeichen der Mühe um das Schöne steht – das Gute ist ja schön – dies aber in hedonistischer Brechung.

2.5.2.2 Die hedonistische Reduktion – Die von den Anwesenden favorisierte Lustform ist dabei (in der Sprache der *Politeia*) die des 'mittleren Seelenteils' bzw. die Lustform derjenigen, die unter den Gefesselten in der Höhle den Ton angeben: die Lust, zu herrschen und sich vor anderen hervorzutun (φιλονικία und φιλοτιμία). Diese Lustform bedienen die Sophisten und das erklärt die Entwicklung des Kalküls gerade in diesem Dialog.

2.5.2.3 ἡδονή – αἰδώς – Im Kalkül wird das 'obere' seitens der beiden 'unteren', aber insbesondere des 'mittleren', Seelenteils hinters Licht geführt: Diese legen die Maske des 'Rationalen' und zwar des Mathematischen an. Damit bietet der Lustdiskurs den Anblick der usurpatorischen Aneignung einer nicht zum involvierten 'Seelenteil' zugehörigen Form der 'Rationalität'. Dieser 'mittlere Seelenteil', dessen spezifische Lustform hier bedient wird, sollte aber in (platonisch) wohlverstandener 'Tapferkeit' zwischen dem Rationalen und Irrationalen vermitteln. Seine spezifische Form des 'Schmerzes' – die αἰδώς bzw. αἰσχύνη als Spiegel der φιλοτιμία – hilft dem 'Befreiten' auf den Weg aus der Höhle. Das erklärt den Ort des Kalküls im Aufbau des Dialogs: innerhalb der Tapferheitsdiskussion; diese ist so, wie sie geführt wird, auf diesen Kalkül nicht angewiesen.

2.5.3 Das Maßlose messen – Den von Platon in Protagoras' Auftreten aufgedeckten impliziten Zusammenhängen zwischen Lust, Erwartung, Erfahrung und Erziehung liegt eine im Grunde 'hedonistische' Auffassung einer als 'machbar' verfügbaren Lebenszeit und Gesellschaft zugrunde.

2.5.3.1 τοῖς καλοῖς ἡδεῖσθαι – Protagoras' Versuch, die Geltung des Lustprinzips auf das Gefallen 'am Schönen' einzugrenzen, wird einerseits von Sokrates als ungenügend ignoriert; seine Wortwahl rückt andererseits vor der Mathematifizierung des 'Lustprinzips' dessen letzte, möglichst vulgäre Konsequenz in den Blick. Diese lässt zwischen den Zeilen einen ebenso 'hohen' Gegenpol vermuten.

2.5.3.2 Geplänkel – Das 'Geplänkel' über die Gesprächsführung vor dem eigentlichen Lustdiskurs zeigt, dass Sokrates gewisse Konsequenzen aus dem Lustprinzip ziehen möchte, die als sophistisch-populäre erscheinen. In diesem Vorspann klingen die auf der Seite der 'Leute' bzw. des Sophisten zu

erwartenden Positionen an. All das macht deutlich, dass die ‘maieutischen’ Auslegemöglichkeiten des Lustprinzips im folgenden Diskurs nicht erschöpft werden.

2.5.3.3 Der Sophist und die ‘Leute’ – Sokrates versucht, Protagoras auf die uneingeschränkte Zustimmung zum ‘Lustprinzip’ festzulegen. Dessen persönlicher Bezug zu seinen konventionellen Meinungen sowie zum vulgären Horizont bleibt schillernd. Das ermöglicht in der Folge, die ‘hedonistischen’ Ergebnisse als wesentliche Aspekte einer protagoreischen Haltung zu begreifen, über die Protagoras sich ungenügend Rechenschaft gegeben hat; oder es ermöglicht, seine Haltung als Sublimation der ironisch durchdachten hedonistischen Mentalität der ‘Menge’ zu verstehen. Sofern es gelingt, die ‘Rationalität’ der Sophisten als eine Kalkulation der ‘Irrationalität’ der ‘Leute’ erscheinen zu lassen (und damit im Sinne des Obigen als ein Bündnis der ‘mittleren’ mit den ‘unteren’ Seelenkräften), so wäre ihr Unterricht als die Preisgabe, nach Platon, des ‘Muthaften’ an das ‘Triebhafte’, somit als ‘Raserei’ bloßgestellt.

2.5.3.3.1 ἥττω εἶναι τῶν ἡδονῶν – Der Lustdiskurs setzt bei der Frage an, was die ‘Leute’ meinen, wenn sie sagen, sie seien den ‘Gelüsten’ erlegen (ἥττω εἶναι τῶν ἡδονῶν). Das ‘Lustprinzip’ wird anhand diverser Beispiele erklärt und resultiert in die folgende ‘Meinung der Leute’: Die Lust sei schlecht, wenn sie Unlust nach sich ziehe; die Unlust gut, wenn eben Lust.

2.5.3.3.2 Zum Übel gezwungen … vom Guten – Sokrates gewinnt aus diesem ἡττᾶσθαι, ‘schwächer Sein’, ‘Erliegen’s, ein scheinbares Paradoxon, das im Grunde nichts anderes ist als die Pointe des Lustprinzips; zugleich steht es in diametralem Gegensatz zum sokratischen Prinzip, niemand tue wissentlich-willentlich Böses, das seiner Simonides-Deutung zugrunde lag: Oft tun, so könnte man meinen, Menschen wissentlich-willentlich Böses, vom Guten gezwungen (sie tun nämlich etwas augenblicklich Angenehmes, das üble Folgen zeitigt). Dieser Paragraph erklärt die ironische Rolle des anonymen ὑβριστής, der eine Maske des Sokrates wider Protagoras ist.

2.5.4 Der Lustkalkül: ein unendlicher Regress – Der Kalkül ist im Grunde eine unzulässige Quantifizierung jenes diachronen Abwägens von Wohl- und Übelbefinden, das nach obigem Befund von Protagoras’ εὐβουλία kultiviert wird; diese ist unzulässig, weil die ἡδονή nicht (wie die Daten der zum Vergleich herangezogenen, ‘täuschenden’ Optik) auf die Möglichkeit überhaupt ihrer mathematifizierenden Interpretation hin geprüft wurde.

Wie Platon im *Theaitetos* zeigt, dass es kein unabhängiges welterschließendes 'Maß' der Empfindung gibt, bzw. dass ein solches, sobald man es sich vorzustellen versucht, ins Nichts verschwindet, so zeigt er im *Protagoras*, dass die Lust kein Maß für die Interpretation der Erfahrung im Hinblick auf praktische Entscheidungen liefert. Auch dieses löst sich in Luft auf, wenn man sie so auffasst. Der Homo-mensura-Satz erweist sich als 'hedonistische' Formel.

2.6 Zwischenfazit II: Der verborgene Diskurs und sein Horizont – Auf der von Sokrates und Protagoras gewählten Gesprächsebene bietet der *Protagoras* wenig Auskunft über die Ausgangsfrage nach Einheit und Lehrbarkeit der ἀρετή. Der Dialog ist aber voller Abschweifungen vom methodisch geführten Gespräch. Alle zusammen umreißen sie einen unterschwelligen platonischen Diskurs, der die anfängliche Warnung vor der Gefahr, die für die Seele des Hippokrates von Protagoras ausgeht, hervorrief: Denn zusammengenommen bieten sie einen einheitlichen Blick auf jenes 'Gut', dessen die Seele verlustig zu gehen droht, wenn sie 'sich selbst' einem ungeprüften Lehrer anvertraut (312b–314c). Der Lustdiskurs verheißt dennoch eine σωτηρία des Lebens und einer ἡσυχία der Seele, wenn diese sich richtig zu den Dingen des Lebens verhält – und er stellt klar, dass man die erforderliche Haltung nicht bei den Sophisten lernen kann, die den 'Hedonismus der Leute' inbegrifflich vertreten. Wir erblicken in dieser σωτηρία und ἡσυχία einen Hinweis auf dasjenige, was der *Theaitetos* die 'Anähnlichung an Gott, soweit als möglich', ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν nennt und was der *Protagoras* in der Gestalt des 'Quadratischen Mannes' evoziert.

Rückblick und Ausblick: Das Maß des Menschen

RA.0 Einleitung – Die Schlussbetrachtung trägt die wichtigsten Ergebnisse dieser Arbeit in ihrem inneren Zusammenhang als Auslegung von Platons «Antwort an Protagoras» vor. Ferner werden Aspekte der beiden 'Protagorasdialoge' hervorgehoben, die diesen Rückblick auf die Ergebnisse dieser untersuchungen ergänzen können. Auch werden die beiden Dialoge noch grundsätzlicher aufeinander hin betrachtet, als bereits geschah. So sollen die Hauptlinien unserer Untersuchung zu einem schlüssigen Gesamtbild zusammenfügt werden; und es soll auch auf Möglichkeiten gewiesen werden, dieses Bild in künftigen Untersuchungen aus Platon weiter zu entwickeln.

RA.1 Respekt – Platon behandelt Protagoras mit großem Respekt. Er hebt sein Denken auf das Niveau der eigenen Reflexion – auf der er es freilich einer gründlich Kritik unterzieht.

RA.2 ἀμηχανία – Das Verhältnis zwischen Platons ‘pythagoreisierender’ ἡσυχία und ‘wahrer’ ἀρετή hat eine Entsprechung in der εὐδία, die der historische Protagoras dem Staatsmann Perikles angesichts der ἀμηχανία bescheinigte, und zwar im Verhältnis zu dessen traditionell verstandener ἀρετή.

RA.3 αἰδώς und δίκη – Gerade die von Protagoras beschworenen sozialen Regulative αἰδώς und δίκη geraten in seiner ‘Ethik der Verstellung’ zueinander in Widerstreit und verunmöglichen ein gerechtes Zusammenleben.

RA.4 Politeia – Die *Politeia* entfaltet die Formel der ὁμοίωσις θεῷ zu einem Staatsentwurf, das Stasis verhindern und die Einheit der Polis in der Freundschaft der Politen ‘mit sich’ begründen, ein ontologisch fundiertes Seelenkonzept entwickeln und ein Gedankenexperiment zur Erforschung der Gerechtigkeit bieten soll. Der Antwortcharakter dieses Projektes angesichts des Protagoreischen – das nach Platon stasisträchtig ist – geht prägnant aus der Kombination von einer Absage an das im Homo-mensura-Satz kristallisierte Denken mit einem Hinweis auf die Resignation dieses Denkens in der Suche nach einem übergeordneten Maß hervor, die Platon unmittelbar vor dem Aufstieg zu ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα (rep. 505a) formuliert.

RA.5 τέλος – Weil der Mensch unvollkommen, ἀτελής, sei, bedarf er nach Platon der τελεταί einer ‘Mysterienweihe’; er muss in philosophischem Sinne τελευτᾶν, ‘sterben’ um dadurch sein als ὁμοίωσις θεῷ *κατὰ* τὸ δυνατόν aufgegebenes τέλος, sein Ziel als Mensch, nach Möglichkeit zu verwirklichen.

RA.6 εὐβουλία – Im Anschluss an Protagoras’ Epangelma der εὐβουλία, das ein Ethos höchster Redlichkeit formuliert, welches aber auf der Basis des Homo-mensura-Satzes nicht hinreichend begründet werden kann, wird verdeutlicht, dass Platons «Antwort an Protagoras» wesentlich bemüht is, die Dinge vor dem Zugriff einer ungenügenden Reflexion auf die Bedingungen ihrer Wahrnehmung – auch der unbewussten oder impliziten ‘Wahrnehmung’ in ihrem richtigen Gebrauch – zu ‘retten’.

RA.7 Hedonismus – Weil der Homo-mensura-Satz weder die Eigenart der Dinge, noch ihre Nützlichkeit, noch ihre diachrone Einheit, noch die ‘Sittlichkeit der Sitten’ begründen kann und das Urteil über alle diese Dinge in den Menschen als deren ‘Maß’ verlegt, erweist sie sich als hedonistische Klausel: Ich verstehe die Dinge so, wie sie mir gefallen.

RA.8 παιδεία – So wird verständlich, dass Platons «Antwort an Protagoras» ein differenziertes Konzept der menschlichen Seele und ihrer Bildung verlangt, das ontologisch verankert ist.

RA.9 Seele – Die Seele zwingt entweder in Platons Auslegung des Protagoras ihr 'Maß' der Welt auf oder sie nimmt nach Platon selbst ihr 'Maß' vom 'Gott' an. 'Welt' und 'Gott' begegnen oder verfehlen einander so in der menschlichen Seele. Die folgenden Abschnitte nennen zentrale, weiter auszuarbeitende Elemente eines platonischen Seelenverständnisses:

RA.9 Einheit – Im ontologisch exklusiv verstandenen Wahrnehmungsakt, wie Platon den Homo-mensura-Satz auslegt, geht die Einheit der Seele sowie des gesamten restlichen Seienden in ihrer 'zeugenden Wechselwirkung' auf einander verloren. Das Denken von 'Einheit' ist aber zentrales Ziel des platonischen Diskurses über 'Sein' und 'Gerechtigkeit'.

RA.10 Distanz – Die Seele ist nach Platon nicht ein Ding unter Dingen. Ihr 'Herausgehobensein' aus allem 'Dinglichen' fassen wir hier als 'Distanz'. Dadurch sollen einige zusammenhängende Perspektiven auf die platonische 'Psychologie' zusammengefasst werden, die für eine philosophische Platonexegese – welche sich also außer um rekonstruierendes Textverständnis auch um den Wahrheitsgehalt der rekonstruierten 'Autorintention' bemüht – fruchtbar sein könnten; weil Platon sie nicht terminologisch dingfest macht, könnten sie disparat erscheinen.

RA.10.1 Distanz zu sich selbst – Weil das «Seelengefäß» kein Einkaufskorb ist, sondern sich durch ihre Entscheidungen nach Platon selbst verändert und sogar zugrunderichten kann, muss und kann sie in radikaler Eigenverantwortung Distanz zu sich selbst – ihren Bedürfnissen, Plänen, Überlegungen – kultivieren.

RA.10.2 Distanz zu den ἀρεταί – Die ἀρετή der Seele betrifft jene Eigenart, die alle einzelnen Fähigkeiten erst ermöglicht; das Verhältnis zwischen der ἀρετή schlechthin und den einzelnen ἀρεταί ist also asymmetrisch. Dennoch ist die Seele für die Verwirklichung ihrer ἀρετή auf die Erlernung und Ausübung einzelner ἀρεταί angewiesen. Analog zur seelischen 'Synopsis' der Sinnesdaten des *Theaitetos* sprechen wir für die Seele im *Protagoras* von 'Synpraxis': In der Ausübung dessen, was das jeweils Gute in der einen oder anderen Handlung sei, erreicht die Seele ihre eigene ἀρετή und vermag diese langfristig in sich zu stabilisieren. Wie ein Gegenstand unterschiedliche, sinnlich erfassbare

Eigenschaften zugleich hat, die Seele aber aus dieser Vielheit die Einheit des Gegenstands 'synoptisch' rekonstruiert, so trägt auch eine einzige Handlung die Bestimmungen unterschiedlicher ἀρεταί. Das «Gefäß der Seele» erkennt diese als deren 'Gesamtgüte' und macht sie sich in der Ausübung zueigen, bestimmt dadurch, wie sie selbst werde.

RA.10.3 Distanz zu den sozialen Verhältnissen – Die platonisch verstandene ἀρετή kann nicht die einfache Einordnung in ein bestehendes 'Wertesystem' meinen: Dadurch würde sie ja mit einer potagoreisch verstandenen ἀρετή konvergieren, statt ihr zu antworten. Der Philosoph-in-der-Gesellschaft ist für den Platon der 'protagoras-affinen' *Politeia* nur als König oder als gefährdeter Außenseiter denkbar. Die Thematik des gefährlichen Außenseitertums bestimmt auf verschiedenen Ebenen das Auftreten des und die Auseinandersetzung mit Protagoras im *Protagoras*.

RA.10.4 Distanz zu den Werkzeugen der Sinne – Durch was sie ist, kann die Seele nach Platon etwas, wozu die Sinnesorgane ebenfalls durch *was sie sind* nicht imstande sind; sie hat drei Merkmale (deren erstes sie noch mit den Sinnen teilt): Die Seele ist ein mit sich selbst identisches, von allem anderen unterschiedenes Seiendes. Sie vermag auf das von ihr Unterschiedene hin sich selbst zu übersteigen. Dadurch erkennt sie erstens Wesentliches betreffend der sinnlich vermittelten Seienden, zweitens schließt sie noch darüber hinaus auf Sein und Nicht-Sein der Bestimmungen dieser Seienden als solcher. Diese drei Merkmale ermöglichen ihr, sich auf Ihresgleichen hin zu übersteigen.

RA.11 Parmenides – Beide Protagorasdialoge stehen in der Spannung der platonischen Parmenides-Rezeption: Durch seinen eigenen interpretierenden, aneignenden Rückgang auf Parmenides 'antwortet' Platon Protagoras, dessen Denken er teilweise ebenfalls als Erbe des Parmenides situiert.

RA.12 Freiheit – Wir fassen die Opposition der sophistischen vs. der sokratisch-platonischen Lebenshaltung in der Formel einer 'als Freiheit verkannten Unfreiheit im Zeichen des Menschenmaßes' im Gegensatz zu einer 'als Unfreiheit verkannten Freiheit in der Anähnlichung an Gott'. Das tönt befremdend, deckt aber ein sehr differenziertes platonisches Freiheitsverständnis.

RA.13 μελέτη θανάτου – Platon versteht die Philosophie als «Einübung in den Tod». Die Philosophie in Bezug auf das Leben kann für Platon nur ein einziges Ziel haben und also ist diese μελέτη θανάτου mit der ἀρετή und der ὁμοίωσις θεῷ identisch. Auch die Sophisten sind 'im Leben tod', weil sie sich eben

nicht um dieses philosophische ‘sterben zum Leben’ kümmern und deshalb, ‘philosophisch ungestorben’, auch nicht wahrhaft leben können.

RA.14 Katabasis – Diese Dynamik bedient sich einer ebenso reichhaltigen ‘Poetik’ von Anspielungen auf die Mysterien, Hadesfahrten und Verwandtes der griechischen religiösen und poetischen Tradition.

RA.15 Prometheus – Die durchgehende ‘Dissoziation’ zentraler Begriffe, mit denen Platon die ‘unüberbrückbare Nähe’ zwischen Philosophie und Sophistik zum Ausdruck bringt (z.B. wahre vs. falsche Freiheit; wahre vs. falsche Mysterien; Sterben-zum-Leben vs. Tod-im-Leben; wahre vs. falsche Begründung der Einheit der Polis in der Freundschaft aller Politen) findet ein weiteres Beispiel in der Figur des Prometheus: Protagoras’ Prometheus liefert ein äußerst merkwürdiges, unbewusst-ironisches Selbstporträt des Protagoras als eines scheiternden Philosophen; der Abderit selbst erweist sich neben Sokrates als dem wahren Prometheus als ein Epimetheus – der Sophist erweist sich als der Bruder des Philosophen!

RA.16 Gespräch – Das «Seelengefäß» konstituiert sich in ihren Tätigkeiten mit, die sie selbst ‘denkend’ wählt. Ihre höchste Tätigkeit ist das Gespräch – und zwar mit sich alleine oder mit einer anderen ‘Seele’ – im Blick auf ein beide Teilnehmer übersteigendes ‘Maß’, den Logos. Ihr ‘Denken’ in der Wahl ihrer Lebensverhältnisse ist für ihre Konstitution sosehr bestimmend, dass sie sich selbst nach Platon zugrunde richten kann, wenn sie falsch wählt.

RA.17 ἄνθρωπος δὲ σύ τε καγώ – Das gilt natürlich ebenso für die ‘anderen Seelen’ und das in diesem Sinne gemeinte, methodisch geführte Gespräch ist also das Gewand, in dem Platon dasjenige bis zu einem gewissen Grad und unter seinen eigenen Voraussetzungen bedenkt, was wir unter den unseren als ‘Intersubjektivität’ oder ‘Zwischenmenschlichkeit’ reflektieren. Diese ist, wie der *Theaitetos* ‘maieutisch’ beweist und das ‘neue’ Protagorasfragment bei Didymus auch ‘historisch’ nahelegt, mit Protagoras nicht zu denken: Die ‘anderen’ sind theoretisch genauso wenig zugänglich wie die ‘Götter’.

RA.18 Das Maß des Menschen – Der Mensch ist nicht das ‘Maß’ aller Dinge, wie die vielen unakzeptablen Probleme für das Denken, die dieses Postulat in der platonischen Ausarbeitung mit sich bringen, erwiesen hat – aber wie ein solches Maß auch genau zu denken sein sollte: Es wird auch das Maß des Menschen sein.

Vorblick: Platons Sophistik

> Ich greife nie Personen an, – ich bediene mich der Person nur wie eines starken Vergrösserungsglases, mit dem man einen allgemeinen, aber schleichenden, aber wenig greifbaren Nothstand sichtbar machen kann.
>
> FRIEDRICH NIETZSCHE: *Ecce Homo* 7 (1999: 6 [1889]), 274

•••

> Be kind to colleagues, ruthless with theories, is a good rule. A scientific theory isn't merely idle speculation, it's a verbal picture of how things might work, how a system in nature might organize things …
>
> ROBERT T. BAKKER: The Dinosaur Heresies, 27

∴

V.0 Einleitung

Eine Untersuchung von «Platons Antwort an Protagoras», die im Anschluss an seine Auseinandersetzung mit dem Homo-mensura-Satz im *Theaitetos* eine 'Tiefeninterpretation'[1] des *Protagoras* anstrebt, kann auf eine knappe Stellungnahme zu Platons Haltung angesichts des schillernden Phänomens der Sophistik überhaupt[2] sowie zu der Reflexion dieser Haltung in der Fachliteratur nicht verzichten. Sie wird in diesem Vorblick entwickelt (V.1–2) und mündet in eine Arbeitshypothese zu Platons Auffassung der Sophistik

1 Diese Metapher wurde in der «Einleitung» erläutert.

2 Meister nimmt anlässlich soph. 231b–c an dem Prädikat 'schillernd' für die Sophistik Anstoß; die Vielheit an Interessen und Merkmalen, die den Sophisten seit der Antike zugebilligt werden, gelten ihm nicht als Beleg für diesen Charakterzug: «In Wirklichkeit beweist allein die Unterschiedlichkeit dieser Ansichten, daß eine Wesensbestimmung der Sophisten in gewissem Sinne *allen* oben genannten Merkmalen und Eigenschaften, freilich in höchst unterschiedlicher Gewichtung, Rechnung zu tragen hat» (2010, 17) – aber das heißt doch gerade 'schillern': sich dem eindeutigen Zugriff nicht von ungefähr, sondern von sich aus zu entziehen. «Allein gegen die (allerdings recht allgemeine und unbestimmte!) Definition, daß die Sophisten professionelle Lehrer waren und gegen ein hohes Honorar unterrichteten, läßt sich nichts einwenden» (ebd.) – m.a.W. sogar der einzige nicht-schillernde Aspekt bleibt «unbestimmt»; vgl. V.3 Fn. 91 mit Haupttext.

 | DOI:10.1163/9789004471092_003

(V.3). Diese ihrerseits zieht die Summe aus den vorgebrachten Überlegungen und formuliert darüber hinaus das hypothetische 'Vorverständnis', das den nachfolgenden Interpretationen zugrunde liegt.

V.1 Verdikt und Rehabilitierung

Dass es sich in der Sophistik um ein schillerndes Phänomen handelt, das überdies in manchen Vertretern – und besonders in der Gestalt des Protagoras – der Sokratik verwirrend ähnlich sehen kann, und dann auch nicht *tout court* zu verwerfen ist, ist Platon nicht entgangen (z.B. soph. 230b–231b, 231d–232a; pol. 291a–c).

Vor diesem Hintergrund – der Ambivalenz des historischen Phänomens und der Ambivalenz des wichtigsten Zeugen bzw. der hauptsächlichsten Quelle – ist es nicht verwunderlich, dass der Ruf der Sophisten bis heute umstritten ist. Und obwohl immer wieder hervorgehoben wird, dass nicht Platon allein für das tradierte negative Bild der Sophistik verantwortlich sei,[3] wird seine 'Feindseligkeit' den Sophisten gegenüber, bzw. seine Ablehnung oder gar sein 'Verdikt'[4] über die Sophistik von der historischen Forschung noch regelmäßig markiert.[5] Dass Platon, wenn nicht die Sophistik generell, so doch wenigstens

---

3 Curnow (2008, 186); Pfenninger (1975, 30); Schiappa (1991, 5); vgl. apol. 18c, 19c.

4 Die Wendung ist in der einschlägigen Literatur gang und gäbe. Ein Beispiel aus vielen, und zwar aus einer neueren Publikation, bietet Curnow: «The high esteem in which Plato has come to be held has led to his verdicts on the sophists being accepted almost without question» (ebd., 185).

Die von Curnow in der Folge genannten Gründe, weshalb seine Titelfrage – «Were the Sophists Philosophers?» – es wert sei, gestellt zu werden, fassen ebenfalls gängige Ansichten zusammen: 1) Die Sophisten seien mit ihren vielfältigen Interessen ein vielgestaltiges Phänomen (vgl. oben Fn. 2; unten Fn. 18 und 88; 2.3 Fn. 22). 2) Die Wörter 'Sophist' und 'Philosoph' waren weder damals noch heute eindeutig definiert, also lässt sich fragen: Wann, weshalb und wem zufolge waren die Sophisten Philosophen – oder auch nicht? Diese Frage bietet weiterhin Anlass zu polemischen Stellungnahmen, je nach intellektueller *couleur* des Autors (vgl. die genannten Fn.). 3) Wenn man mehr über die Sophisten lerne, «then the evidence on which the answer rests changes, requiring it to be reconsidered» (ebd., 185).

Das Letztere ist aber kein Argument zugunsten der Sophistenforschung *contra* Platon (wie von Curnow suggeriert wird), sondern enthält lediglich eine unscharfe Formulierung des 'hermeneutischen Kreises', nach Gadamer (1990 [1960], 270–280), der seit jeher jede Auslegung bestimmt: Nicht bzw. selten verändert sich die vorhandene *evidence*, vielmehr verändert sich mit den sich verändernden Perspektiven auf diese auch das Vorverständnis, das unseren Zugang zu ihr bestimmt; wir vermögen der vorhandenen *evidence* deshalb Anderes, manchmal Besseres abzugewinnen, als vorher.

5 Besonders prägnant gegen das von Platon vermittelte Sophistenbild gestellt sind Autoren wie Dalfen (2012), Meister (2010) oder Emsbach (1980). Eine kritische Haltung ist natürlich insbesondere dann sinnvoll, wenn es darum geht (z.B. bei O'Grady (2008a, 11)), den Blick

Protagoras mit einer gewissen Wertschätzung behandelt, wird immerhin weithin erkannt.[6] Gelegentlich finden die Kommentatoren seine Darstellung des Sokrates im Vergleich sogar weniger sympathisch.[7] Bereits George Grote meinte, dass, mag auch Platon «their [also der Sophisten] pronounced enemy» gewesen sein, «even his evidence, when construed candidly and taken as a whole, will not be found to justify the charges of corrupt and immoral teaching, impostrous pretence of knowledge &c., which the modern historians pour forth in loud chorus against them».[8]

---

methodisch für Platons Quellenwert bezüglich jener Sophisten zu schärfen, für die er nun einmal die wichtigste Quelle bietet.

Dalfen geht, gerade auch in diesem Zusammenhang, vielleicht zu weit, wenn er just die missliche Quellenlage bezüglich der Sophisten im Vergleich zu den anderen Vorsokratikern der «desavouirenden Polemik, mit der Platon sie durchgehend dargestellt hat», zuschreibt (2012 [2004], 397); diese habe dazu geführt, dass man ihre Texte schon bald nach ihrem Tod nicht mehr gelesen habe.

Dieses mangelde Interesse späterer Zeiten könnte man natürlich auch auf eine gewisse Situationsgebundenheit, in der Gebundenheit sozusagen am καιρός ihrer erzielten Wirkung, zurückzuführen versuchen (so begründet Kato das Fehlen eines eigentlichen Ergons der Sophistik über das «das ἡδύ bzw. ἥδιστον» hinaus, und also ihre historische Flüchtigkeit (1986, 28–29); vgl. 2.3 Fn. 79, sowie unten 2.5); oder auch auf die Entdeckerfreudigkeit ihres Denkens – De Romilly spricht von einem «burst of creativity» (1992, viii) –; und schließlich auf das betonte Pathos der Innovation in Stil und Argumentationsform mancher Schriften, das irgendwann einfach obsolet war; das ließe sich exemplarisch an der Nachwirkung des Gorgias überprüfen; vgl. dazu Buchheim (in: Gorgias. Reden etc., X–XI mit Anm. 19); vgl. auch symp. 197c-e, 198c.

Demnach könnten ihre Texte durch die veränderten gesellschaftlich-politischen Verhältnisse ab dem 4. Jh. v. Chr. inhaltlich zunehmend überflüssig und durch die Weiterentwicklung der literarischen Technik als stilistisch veraltet empfunden und zunehmend nur noch in historischem Licht betrachtet worden sein.

Im gleichen Maß, in dem man eine derartige Erklärung entwickeln würde, müsste man ‘die Sophisten’ natürlich als Denker mit eigenem Rechtstitel und historischer Tragweite zurückstufen, was sich mit einem positiven bis apologetischen Ansatz schwer vereinbaren lässt.

6 Auch Guthrie – der den Sophisten mit Sympathie begegnet – schreibt: «Plato, in spite of all his opposition, has treated Protagoras with more justice than have others of his opponents» (III: 1969, 266; vgl. 37, 39 Anm. 2, 265); Picht – der ihnen bedeutend kritischer gegenübersteht – schreibt sogar noch positiver: «Protagoras stand wegen seiner politischen Weisheit in hohem Ansehen, und auch Platon spricht von ihm stets mit dem größten Respekt» (1996 [1965/1966], 166); vgl. ferner z.B. von Fritz (1957, 917); Meister (2010, 151); Schiappa (1991, 6, 128).

7 So z.B. Bayer u. Bayer (in: Platon. Protagoras, *passim*); Schiappa (ebd., 6); Seeck (2010, *passim*); vgl. Fn. 11.

8 Grote (VIII: 1907, 323). Grote erklärt Platons Opposition u.a. so: «The hostility of Plato against these teachers … may be explained without at all supposing in them that corruption which modern writers have been so ready not only to admit but to magnify. It arose from the radical difference between his point of view and theirs. He was a great reformer and theorist: they

Theaitetos 167e–168c und *Protagoras* 361d–e nennen den wichtigsten Grund für Platons verhaltene Wertschätzung des Protagoras: persönliche intellektuelle und neidlose Integrität. Diese wird Protagoras – auch als moralische Qualität – heute von den meisten Forschern ebenfalls in irgendeiner Weise zuerkannt.[9] Zu vergleichen ist dagegen der wo Protagoreisches (286c) bis zur Unkenntlichkeit mit Sophistischem einer allgemeineren, noch diffuseren und vor allem abstoßenderen Variante zusammengeschnitten wird. Sogar hier – anläßlich des problematischen Auftritts der protagoreisierenden 'Kampfsophisten' Euthydemos und Dionysodoros, aber wohl auch in Absicht auf Protagoras im Hintergrund und auf die sophistische Zunft insgesamt, 'in der Mitte zwischen Philosophie und Staatskunst' (305c–306c) – sagt Sokrates: «Man muss ja jeden Menschen wertschätzen (ἀγαπᾶν) und nicht zürnen (χαλεπαίνειν), der irgendetwas Vernünftiges behandelt und sich tapfer abrackert um es durchzugehen» (306c–d).[10] Etwas wie Respekt spricht wiederum im *Theaitetos* aus der Warnung vor Misologie anlässlich eines von Sokrates vorgeführten, wortklauberisch-eristischen, an Protagoras gezielt vorbeiargumentierenden Unterhaltungsstils, die Sokrates gerade von Protagoras an seiner, Sokrates', eigenen Adresse aussprechen lässt (167d–168c; vgl. 1.2 Fn. 32 und 161; 1.3 Fn. 105).[11] Die Bereitschaft zur Fokussierung auf eine Sache macht bei Platon

---

undertook to qualify young men for doing themselves credit, and rendering service to others, in active Athenian life» (ebd., 319). Guthrie nannte Grote «the arch-castigator of Plato for his unfairness and animosity towards the Sophists» (III: 1969, 265), was uns angesichts Grotes ausgewogenen Ausführungen in seiner History of Greece, Kap. LXVIII, dem diese Zitate entnommen sind, nicht ganz verständlich ist. Ähnlich sieht das Schiappa (1991, 9).

Auch O'Grady erlauben ihr offener Blick auf die Sophisten zusammen mit ihrem kritischen Blick auf Platon – dank ihrem Verständnis auch für dessen und Sokrates' Anliegen (2008a, 18) – ein ausgewogenes Urteil über diese «freelance, mostly non-Athenian, independent teachers who travelled throughout Ancient Greece from city to city making their living out of the new demand for education» (ebd., 12). Sie hat dabei einen in der Sophistikforschung nicht selbstverständlichen Blick für die Schattenseiten des Phänomens: «When I claim that the sophists were clever rather than wise, smart rather than genuine, deceitful rather than honest I am making a generalisation. None of them was entirely bad, though it is difficult to find redeeming aspects in such sophists as Thrasymachos, Euthydemus and Dionysodoros» (ebd., 18). Diese differenzierte Einschätzung bringt auch sie in die Nähe von Grote, dessen Sophistenkapitel sie denn auch, wie Schiappa an der soeben genannten Stelle, anerkennend erwähnt.

9 So z.B. Dodds (1951, 191); Guthrie (III: 1969, 267); Kato (1986, 30); Kerferd (1981 [SM], 24); Meister (2010, 1, 18, 80); Nestle (1940, 268, 306); van Ophuijsen (2013, 1); Taureck (o.J., 7–12); Tell (2011, 1–11); Vlastos (1976 [1956/1974], 272); Woodruff (2001, 265).

10 Übersetzungen und Paraphrasen sind, wenn nicht anders vermerkt, vom Verfasser.

11 Protagoras hebt hervor, dass eristisches Argumentieren die Philosophie in Verruf bringt; vgl. Euthyd. 304d–305c. Dass Sokrates' Gesprächstechnik von einem Kontrahenten

generell den Wert eines Gesprächspartners aus – die Grenze dieser Bereitschaft markiert auch die Grenze von Platons Wertschätzung, wie im Falle des Protagoras die beiden hier untersuchten Dialoge sichtbar machen.

Edward Schiappa findet für das platonische 'Verdikt' und für Platons 'Polemik' wider die Sophisten, die er mit George Grote für weniger bösartig (*vicious*) hält als manche Attacke moderner Historiker, eine elegantere Formulierung und spricht von «Plato's well-known reputation for controversy with the sophists and rhetoric».[12] Er glaubt mit Recht, «that the relationship between the thinking of Plato and Aristotle and that of Protagoras is more subtle than is usually imagined»,[13] bedauert aber: «Many studies begin with such hostile assumptions about the Sophists that a reasonably productive picture of Protagoras is impossible».[14] Auch hier referiert Schiappa auf Grote, der argumentierte, dass «it was unfair for historians to single out the Sophists, since the Platonic dialogues attacked almost everyone – poets, statesmen, musicians, and rhetors alike».[15] Ebenso stellt J. F. M. Arends fest, dass in Staat II–III behauptet wird, «dat de gehele literaire en theologische, in feite nagenoeg de gehele culturele traditie gecorrumpeerd is».[16] E. R. Dodds hat

oder Mitunterredner auf mehr oder weniger freundliche Weise in den Verdacht der Wortklauberei gerückt wird, steht hier natürlich weder bei Platon (z.B. Gorg. 482d–483a, 489b–c, 515b; rep. 487a–d), noch übrigens in der Kommentarliteratur einzeln da (vgl. Fn. 7; 2.0 Fn. 3).

Es ist denn auch hinreichend bekannt, dass Sokrates sich in seinem Elenchos oft eristischer, 'sophistischer' Techniken bedient. Diese 'Manipulationen' dienen aber nicht dazu, den Blick auf die Sache in eben 'sophistischer' Manier zu verstellen. Sie dienen zur 'Reinigung' der 'Seele' des Gesprächspartners (vgl. soph. 230c–d; 1.2 Fn. 52; 2.0 Fn. 5; 2.1 Fn. 49; und allgemein 2.1.4): Wer über die eigene Position im Klaren und fähig ist, seinem Logos 'beizustehen', der durchschaut auch solche Manipulationen (vgl. Prot. 341d, 349c–d); wer ihnen (noch) nicht gewachsen ist, dem ist auch die eigene Position in ihrer Tragweite (noch) nicht hinreichend transparent – und er sollte sich solange zu Sokrates halten, bis er dessen Reinigung nicht mehr bedarf (vgl. Xen. mem. IV.2.39–40; vgl. B.2 Fn. 13 und 2.0 Fn. 3; vgl. Szlezák (1985, 172-173 mit Anm. 24)). Protagoras' Empörung in Prot. 350b–351b, wo er eine sokratische Fehkargumentation richtig korrigiert, ist diesbezüglich ebenso aufschlussreich, wie seine Weigerung 361e–362a, das Gespräch noch einmal neu und richtig zu führen. Auf diese Zusammenhänge wird im Verlauf dieser Arbeit wiederholt hingewiesen.

12 Schiappa (1991, 43).

13 Grote (ebd., 190).

14 Grote (ebd., xii).

15 Grote (ebd., 10).

16 Arends: o.J. (dieser Aufsatz wurde noch nicht publiziert; wir zitieren ohne Seitenangabe aus dem uns freundlich zur Verfügung gestellten Typoskript). Einige Passagen bei Platon, die diese offenkundige Tatsache belegen, sind im Anschluss an Arends z.B. Gorg. 501d–503d (die Künste des gesprochenen Wortes als κολακεία); rep. 376e–403c (erste

das als Kritik am *inherited conglomerate* ausführlich thematisiert und in einen weiten außerplatonischen Horizont gestellt.[17]

Charakteristisch für die Stimmung in weiten Teilen der Fachliteratur zu Platon bleibt dennoch nachstehendes Urteil von Håkon Tell in seiner Studie über die Stellung der Sophisten innerhalb der griechischen 'Weisheitstradition'. Der Titel seiner Arbeit, *Plato's Counterfeit Sophists*, atmet den Geist der platonkritischen Sophistikforschung, steht aber in manifestem Gegensatz zum generellen Duktus der Arbeit selbst. Denn diese ist gerade *keine* Konstruktion und Prüfung des platonischen Sophistenportäts, sondern erschließt möglichst viele *nicht*-platonischen Quellen um mit gleichsam ethnologischem Blick ein eigenständiges Bild dieser umstrittenen Weisen in ihrem *vor*-platonischen kulturellen Kontext zu entwerfen.[18] Tell kommt zum Ergebnis, dass sich die meisten von Platon kritisch beleuchteten Merkmale dieser Weisen als besondere Ausformungen einer überlieferten, vielschichtigen Praxis und einer entsprechenden 'Publikumserwartung' akkurat verstehen lassen. Das vom Titel ungedeckte Ergebnis seiner Studie liefert bei alledem, unter Abzug

---

Kritik der Dichtung), 537e–539d (das untergeschobene Kind), 595a–608b (zweite Kritik der Dichtung); leg. 652a–674a (zu Nutzen und Nachteil von Musik und Wein für die Charakterbildung), 800c–804b (zu Gesang, Tanz und Spiel), 810b–819e (die musische Schulbildung).

17 Dodds beurteilt Platons Kritik an der Überlieferung und dem zeitgenössischen intellektuellen Umfeld im Licht dessen, was er als Platons kritischen und, einem brüchig gewordenen traditionellen «conglomerate» gegenüber, *rettenden* Gegenentwurf auffasst (1951, 207–235); vgl. Picht (1996 [1965/1966], 90–91, 149). Nachdem auch Aischylos bereits etwas Ähnliches versucht habe, wird das Dodds zufolge in der Zeit zwischen Aischylos und Platon nicht wieder versucht, während andererseits die Kluft zwischen den Vorstellungen der normalen Menschen und jenen der Intellektuellen in den Generationen bis Platon immer größer, das Konglomerat ineins damit immer brüchiger wurde. Gerade diese Kluft stehe im Hintergrund der Asebieprozesse des 5. Jahrhunderts (V.2 Fn. 71; B 1.3 Fn. 47), deren Drohung Protagoras gespürt haben soll (Diog. Laert. IX, 51–52; vgl. V.2 Fn. 52 mit Haupttext) und für die auch Sokrates' Prozess ein Beispiel liefert (zur Anklage vgl. 2.2 Fn. 41 mit Haupttext).

18 Auf andere Weise versucht dies Meister (2010) in seiner materialreichen Monographie über die Sophistik. Dass der Name 'Sophist' im alten Griechenland für eine breite Skala an 'Weisen' (Dichter, Musiker, Rhapsoden, 'Philosophen' etc.) verwendet wurde, ist keine neue Einsicht (s.o. Fn. 4), und wird spätestens seit Grote in der Regel nicht übersehen (VIII: 1907, 312–3); vgl. z.B. Kerferd (1981 [SM], 24); Meister (2010, 15); O'Grady (2008a, 9–10); Schiappa (1991, 4); Tell (2011, 21–38).

Alles in allem entspricht die Anwendungsbreite des Wortes 'Sophist' dem Selbstverständnis des platonischen Protagoras (Prot. 316c–317b), wenn man von der argumentativen Verdrehung der realen Verhältnisse zwischen den diversen dort genannten Weisen absieht – und also von einem Urteil wie dem von Schirren u. Zinsmeister, die meinen, dass «Protagoras und Hippias *mit Recht* von sich behaupten, nichts anderes zu tun als die Dichter vor ihnen» (in: Sophisten. Texte, 9; unsere Hervorhebung).

der kritischen Wertung, eher eine Bestätigung des platonischen Katalogs sophistischer Eigenheiten als eine Entlarvung des platonischen Konterfeis der sophistischen 'Bewegung'.[19] Platons Verhältnis zu diesen Weisen charakterisiert Tell dennoch so, und schreibt damit das typische Urteil fort: «Plato systematically associated a specific group of practitioners of wisdom with the derogatory label sophist and then projected onto them a set of unflattering characteristics».[20] Er warnt deshalb:

> If the term sophist occurred in a struggle employed (mainly by Plato) to denigrate certain *sophoi* as less legitimate – then the uncritical adoption of platonic terminology effectively runs the risk of taking sides in an ideologically driven battle over legitimacy.[21]

---

19 Dass die Sophistik heute als 'Bewegung' wahrgenommen wird, geht z.B. hervor aus dem Titel «The Sophistic Movement» der grundlegenden Studie von Kerferd oder aus dem gleichnamigen, von Boudouris in 1997 herausgegebenen Sammelband, den wir übrigens nicht haben einsehen können.

20 Tell (2011, 3). Die Formulierung einer 'Projektion unschmeichelhafter Eigenschaften' auf eine Gruppe als 'Sophisten' dissoziierter (s.u.) 'Weisheitspraktiker' lässt wenig Spielraum für die Option, dass sich eine Gruppe solcher Praktiker, sich selbst als solche abhebend, hervortat und dabei sogar (und auch dies mitunter selbstbewusst) die betreffenden Eigenschaften tatsächlich aufwies. Auch die korrelierende Möglichkeit, dass Platons Verständnis vom und Kritik am Phänomen wenigstens in Aspekten berechtigt sein könnte, wird heute eher selten in Erwägung gezogen. Hierfür liefert Picht ein Beispiel, z.B. in seiner ungenügend bekannten, posthum veröffentlichten Rekonstruktion einer Schrift des Hippias von Elis (1996 [1951]).

21 Tell (ebd., 22). Wie ernst es Tell mit der 'Ideologiegefahr' in diesem *battle* meint, lässt sich aus zwei Passagen ablesen, die er zustimmend aus Popper (1: 1992 [1945]), und aus Havelock (1982) zitiert. Popper charakterisiert die Sophistik als «(a) new faith of the open society, the faith in man, in egalitarian justice, and in human reason» (zitiert nach Tell). Havelock bedauert, dass sich die Sophisten nicht haben durchsetzen 'dürfen' (es wurde nicht «allowed»): «Had their doctrine been allowed to prevail and influence the mind of Europe at a crucial stage in its development, who is to say what happier and sunnier societies would not have in time arisen on the plains of Gaul and Germany?»; beide Zitate bei Tell (ebd., 6 Anm. 25).

Dies ist tatsächlich *ideologische* Rhetorik. Sie ist unsachgemäß und man kann sie also nicht schweigend hinnehmen, zumal die Bewunderung für den 'Geist der Sophistik' sich auch andernorts gelegentlich im Gefühl niederschlägt, dass den Sophisten historisch irgendein 'irreparables Unrecht' geschehen sei, unter dem wir heute noch zu leiden hätten. So sind z.B. die herangezogenen Arbeiten von Dalfen (2012), Emsbach (1980) oder Meister (2010) von dieser indignierten Stimmung durchzogen.

Pfenninger verneint in seinem eher ausgewogenen Buch, das unter dem Titel des Homo-mensura-Satzes sogar ausdrücklich einen Vergleich der Sophistik mit der Gegenwart anstrebt, den wichtigsten Grund für solche affektiv geladenen Stellungnahmen und urteilt pointiert, dass die Sophisten, ebenso wenig wie sie sich zu Schulen zusammenschlossen, sich im Grunde nicht um den Demos und seine Bürger kümmerten (1975, 37). Schiappas

Diese Herabwürdigung (*denigration*) fasst Tell an verschiedenen Stellen teils mit dem polemischen Neologismus *balkanisation* (Fragmentierung, Zersplitterung),[22] teils auch nüchterner, und zwar in Anlehnung an Edward Schiappa, als *dissociation* des Konzepts 'Sophist' vonseiten Platons. Unter dem Begriff der 'Dissoziation' versteht Schiappa die rhetorische Strategie der Aufteilung eines einheitlichen Begriffes in zwei einander ausschließende Konzepte, von denen der eine fortan positiv, der andere negativ besetzt sein soll. Eine 'Definition' kann als Mittel zur Dissoziation verwendet werden; in diesem Sinn breche Platon den herkömmlichen Begriff σοφιστής, Sophist (vgl. oben Fn. 18) in zwei Konzepte auseinander:[23] jenen des Sophisten, des Besitzers von Scheinwissen, und jenen des Philosophen, des Suchers nach Weisheit. Edward Schiappa versteht diese konzeptuelle Dissoziierung v.a. rhetorisch, ohne – über die übliche, anhand von Platons *Sophistes* (233c) vollzogene Dichotomie zwischen dem Sophisten und dem Philosophen nach dem Kriterium 'falsche Meinung' vs. 'wahres Wissen' hinauszublicken – Platons Wunsch nach Abgrenzung von diesen Vertretern einer bestimmten Tradition auf den Grund zu gehen, die ja letztlich auch *seine* Weisheitstradition war. Diese Tradition war, wie gerade Tell nachweist,[24] fundamental *agonal*, also potentiell mitunter auch auf die 'Dissoziation' von 'Gegnern' und deren Vokabular abgestimmt.[25] Platon

---

Verständnis zeigt in eine ähnliche Richtung, obwohl er etwas freundlicher urteilt: Er weist mit Platon (rep. 492) auf die Machtlosigkeit der Sophisten angesichts der allgemeinen gesellschaftlichen Probleme hin (1991, 10); dabei billigt er ihnen ein gewisses Interesse an der Verbesserung der athenischen Erziehung zu, das Platon ihnen klar nicht zuerkannt hat (vgl. apol. 24b–25a; symp. 216a–c; vgl. rep. 496d–497a, 537e–539d und 2.3 Fn. 13).

Trocken kommentiert Taylor die Arbeit Poppers: «Despite, or perhaps because of, the emotional intensity of Popper's polemic, he is remarkably short of documentation» (2000, 769). Taylor nimmt in diesem Aufsatz Platons Politeia gegen den Vorwurf des Totalitarismus in Schutz und argumentiert, dass es sich hier aus politischer Perspektive nicht um einen in modernem Sinne *totalitären*, sondern um einen *bevormundenden* Staat handelt. Das ist wohl richtig. Kato (1986, 24) gibt noch dazu die Legitimation, aus Platons Sicht, dieser Bevormundung; vgl. (ebd., 41–42) und B.2 Fn. 44; vgl. ferner Manasse (II: 1961, 174–175), zitiert in B.2 Fn. 76; Picht (1996 [1965/1966], 89–90, 168–169).

22 Das auch selbst denigrierende Wort erscheint bereits auf dem Umschlag, ferner z.B. auf Seite 19.

23 Schiappa (1991, 5–6).

24 Tell (2011, Kap. 5 und 6); vgl. Jaeger (I: 1973 [1933], 29–30) und unten 2.4.1–2.4.4.

25 Vgl. bei Platon Protagoras' Tendenz zur 'Dissoziation' des Konzepts 'Lehrer für die ambitionierte Jugend', zur Abgrenzung seiner mehr praktisch-forensischen 'Schule' von dem eher gelehrt ambitionierten Unterricht des Hippias (Prot. 318d-e). Wer ist wahrhaft Lehrer? Wer 'verdirbt' nun eigentlich die jungen Leute? Der Anklang an Sokrates' Anklage bzw. an die Apologie ist unüberhörbar (24b–25a).

Nach Buchheim ist das Einzelgängertum der Sophistik als 'gestresster Intellektualität' wesenmäßig eingeschrieben: Jeder sei eines Jeden 'Konkurrent', nie aber 'Kollege' (1986,

stellte aber, wie gesagt, nahezu die gesamte 'Weisheitstradition' in Frage, nicht nur deren jüngsten Reflex bei den Sophisten. Diese stellten diese Tradition, insofern sie sie weiterhin 'inszenierten', eben nicht in Frage; und wo sie sie in Frage stellten, sei es in der Nachfolge der xenophanischen 'Projektionstheorie', in der Skepsis eines Gorgias oder in der gesellschaftskritischen Entlarvung der überlieferten Religion im Sinne des Sisyphos-Fragmentes (DK 88 B 35), da taten sie es für Platon nicht radikal genug, weil sie nicht auch diese 'Aufklärung' noch hinterfragten.[26] Diese Spannung wird gerade in der Gestalt des Protagoras spürbar, der einerseits eine revolutionäre 'Maßgeblichkeit des Menschen' in allen Belangen zu proklamieren scheint, andererseits in vieler Hinsicht einen eher gemäßigten, um nicht zu sagen 'konservativen' Eindruck macht.[27]

Das wird nicht immer so gesehen und so vermag die historische Forschung selbst sich insgesamt nur schwer von ihrer eigenen Diagnose eines platonischen 'Verdikts' zu lösen. Die Unrechtmäßigkeit dieses unterstellten 'Verdikts' wird routinemäßig unterstrichen, die Diagnose selbst selten angefochten. Der Nachweis, dass die Sophisten mehr als eristische Krämer käuflichen Wissens[28] und jugendverderbende Lehrer der Rhetorik gewesen sein könnten, ja dass einige von ihnen vielleicht konstruktive und kreative Denker waren, ist selten frei von einer Pointe wider Platon. Dieser Nachweis wird gelegentlich mit solchem Eifer geliefert, dass der Versuch zur *réhabilitation*[29] dieser aufgeklärten Zeitgenossen-im-Geiste an Unsachlichkeit grenzt. Wird dabei betont, dass die Sophisten insgesamt eine solche Vielfalt von Themen auf eine so vielseitige

---

82); vgl. (ebd., 80) und Picht (1996 [1951], 237 Anm. 1). Das gelte nicht nur für Sophisten unter sich, sondern auch in Bezug auf andere Berufsgruppen (ebd., 128); vgl. Gorg. 449a, 452d-e, 456a–456c; Men. 95b–c und s.u. 2.3 Fn. 16 mit Haupttext; vgl. 1.1 Fn. 39 mit Haupttext.

26 Der Vergleich der Sophistik mit der Aufklärung im späteren Europa ist gängig, z.B. in Titeln wie dem von Guthrie (III: 1969): «Fifth-Century Enlightenment» oder Emsbach (1980); oder z.B. in Pichts Verständnis der Sophistik als Herausforderer Platons (1996 [1965/1966], 154–167), sowie von Platons Denken selbst: «Auch Platons eigenes Bewußtsein ist [wie das seiner physiologischen und sophistischen Vorgänger] in einem radikalen Sinne ein aufgeklärtes Bewußtsein, das für Aberglauben und blinde Irrationalität schlechterdings keinen Raum läßt» (ebd., 55). Buchheim führt diesen Vergleich auf Hegel zurück (1995, 1078–1079).

27 Vgl. Dupréel, der in Protagoras einen «représentant d'une catégorie de praticiens de l'éducations, qui s'est avisé de relever le prestige des procédés traditionnels» sieht und zwar in Kenntnisnahme und Abgrenzung zu 'wissenschaftlichen Theorien und Dogmen', die diese in Frage stellten (1948, 50); ferner s. App. B.3 zu strafen und vermahnen in der Epideixis.

28 So lautet das Fazit der ersten fünf Begriffsbestimmungen nach Soph. 231d; vgl. Xen. mem. 1.6.13.

29 Dupréel (1948, 31 Anm. 1).

Weise behandelt haben, dass das einheitliche Prädikat 'Sophist' sich ohnehin als problematisch entpuppe, geht dennoch leicht verloren, dass durch eine solche 'Rehabilitierung' der Sophisten Platons angebliche 'Balkanisierung' als *Differenziertheit* an historischer Valenz gewinnt – also entweder Platons Einschätzung reifer sein könnte, als vermutet, oder die Rehabilitierung der Sophistik nicht die erwünschte emanzipatorische Wirkung gegenüber seinem Urteil gehabt hat.

Ein frappantes Beispiel für eine solche Zustimmung zur Sophistik liefert Klaus Meister in seiner bereits erwähnten Monographie. Der allerletzte Absatz seiner Studie, in der er ohnehin keine Gelegenheit für einen Seitenhieb gegen Platon ausgelassen hat, ließe sich einem guten Teil der einschlägigen Forschung als Motto voransetzen. Es lohnt sich also, ihn ganz zu zitieren:

> Abschließend ist festzuhalten: Die Sophisten sind besonders als Vorläufer des modernen Denkens von großer historischer Bedeutung und erfahren deshalb seit der jüngeren Vergangenheit, wie allein die Vielzahl von Publikationen beweist, eine höhere Beachtung und Wertschätzung als je zuvor. Dies liegt wohl nicht zuletzt daran, daß ihre realistische und pragmatische Beschäftigung mit den vielfältigen, unverändert aktuellen Problemkreisen und Lebensäußerungen der Menschen die transzendente und idealistische Philosophie Platons, die über Jahrhunderte hinweg die abendländische Gedankenwelt bestimmte, seit einiger Zeit etwas in den Hintergrund zu drängen beginnt.[30]

Zwar formulieren nicht alle, die eine gewisse 'Aktualität' des sophistischen Denkens wahrzunehmen meinen, so einseitig,[31] aber es hat seine Berechtigung,

30 Meister (2010, 258).

31 So z.B. Bakker (1986, 7); Guthrie (III: 1969, 3); Kerferd (1981 [SM], 1–2); Kerferd u. Flashar (1998, 10). Diese Autoren stellen fest, dass das 5. Jh. und mit ihm die Sophisten anfingen, sich mit einer Menge neuer Themen und Fragen zu befassen, die uns immer noch oder inzwischen wieder beschäftigen. Dabei rückt insbesondere Kerferd auch die damalige geistige Situation in unsere Nähe: «It was a period of profound social and political changes, in which intellectual and artistic activity was intense. Established patterns of life and experience were dissolving in favour of new patterns. Beliefs and values of previous generations were under attack. The sophistic movement gave expression to all of this. We whose fortune it is to live at the present time, it might be supposed, are particularly well placed to understand what was likely to happen in such a situation, and to proceed to investigate and, so far as may be, establish by scholarship what actually did happen» (1981 [SM], 1); entsprechend spricht Flashar an der angegebenen Stelle davon, dass unsere «intellektuelle Öffentlichkeit eine weithin 'sophistische' Kultur» repräsentiere, was die Sophistik «besonders aktuell» mache; vgl. (ebd., 24–25) und Schirren u.

dass Edward Schiappa die gegenwärtige Tendenz, Protagoras und generell die Sophistik 'für uns heute' zu vereinnahmen, spöttisch so auf den Punkt bringt:

> While there seems to be wide support for crediting Protagoras with important philosophical contributions, there is considerable disagreement over just how his contributions should be characterized. Protagoras has been called the first *positivist*, first *humanist*, the forerunner of *pragmatism*, a *skeptic*, an *existentialist*, a *phenomenalist*, an *empiricist*, an early *utilitarian*, a *subjective relativist*, and an *objective relativist*.[32]

Jeder vorzeitigen Aktualisierung, Vereinnahmung des Protagoras, jede Überstülpung der Testimonien mit späteren Positionen ist deshalb die folgende Überlegung von Mi-Kyoung Lee entgegenzuhalten:

> How can all beliefs be true? How can contradictory statements be true together? What must the world be like for this to hold? Do things contain contradictory properties which reveal themselves to different people? Are things in flux? Or is nothing anything in itself, and do things only bear properties relative to perceivers and thinkers? My guess is that even if we had his [Protagoras'] book, we would be unable to determine how he would have answered these questions. Rather, it was principally Protagoras' opponents who raised these questions, and worked out the epistemological and metaphysical implications of his position.[33]

Und wie unten gezeigt werden wird (1.2), deckt sich diese Einschätzung Lees grundsätzlich mit Platons Selbstverständnis in seiner Auseinandersetzung mit dem großen Sophisten.

Zinsmeinster in B.1 Fn. 25. Ähnlich, aber kritisch, urteilt Arends (in: o.J.), und auch Picht erkennt die fundamentale Verwandtschaft des protagoreischen mit modernem sozialwissenschaftlichem, anthropologischem und politischem Denken, steht aber auch diesen selbst kritisch gegenüber (1996 [1965/1966], 168–169; vgl. 89–90).

32 Schiappa (1991, 15); vgl. De Romilly (1992, xi). Schiappa liefert eine Liste aus zu jedem genannten 'Ismus' gehörigen Titeln der Forschung (ebd., 19 Anm. 63). Und er gibt, komplementär zur zitierten, noch eine weitere Liste mit Vereinnahmungen des Protagoras, u.a. als des Vaters des Disputs oder der Grammatik, des ersten Philosophen der Erziehung, der Politik etc. (ebd., 22; vgl. 162–163). Einiges davon findet sich bereits bei Diogenes Laertius, der bekanntlich nie müde wurde, herauszufinden, wer jeweils der erste gewesen sei um irgendetwas mittlerweile Etabliertes zu tun (DK 80 A 1).

33 Lee (2007, 22).

Damit seien die Sophistik nach Eigenart und Selbstverständnis und eine Kritik der Tendenzen im Sophistikverständnis der heutigen Geschichtsschreibung für die Zwecke dieser Arbeit hinreichend erläutert. ‘Sophistisches’ interessiert im Folgenden – über diesen *tour d’horizon* hinaus – nur, insofern Platons Verständnis bestimmter Probleme, die gerade am Auftritt einzelner von ihm auf die Bühne gebrachter Sophisten sichtbar werden, seiner Haltung Protagoras gegenüber zugrundeliegt. Letztlich ist nicht Platons angebliche ‘Polemik’ von Belang,[34] sondern die positive Vorderseite dieser polemisch anmutenden Kehrseite seiner Philosophie: Platons Bedenken – das wird anscheinend zu oft übersehen – werden von ihm mit dem Anspruch vorgebracht, sachlich begründet zu sein. Positives hoffen wir sogar im Hintergrund des scheinbar aporetisch-negativen *Protagoras* bloßzulegen.

Gerade die in den letzten Generationen gewachsene Einsicht, dass auch im engeren Sinne Sophistisches auf vielen Ebenen, empfangend und gebend, mit dem ohnehin vielseitigen intellektuellen Klima des 5. vorchristlichen Jahrhunderts innig verwachsen war – nicht nur tragen die neuen ‘Weisheitslehrer’ viele Züge alter Traditionen, sondern im neuen Sinn angeblich typisch ‘sophistische’ Interessen, Positionen und Techniken begegnen in wechselweiser ‘Abhängigkeit’ auch bei den Lyrikern, Dramatikern, Historikern, Medizinern etc. –, scheint Platons vielschichtige philosophische und ‘polemisch’ genannte Behandlung bzw. sein faktisches Überschreiten eigener, halb scherzhafter Grenzziehungen (z.B. jener im *Sophistes*, s.o.), zu rechtfertigen.

Die neue Offenheit der Wahrnehmung der Sophistik in unserer Zeit sollte deshalb dazu führen, Platons distanzierte Position in ein differenzierteres Licht zu rücken. Das zwanzigste Jahrhundert hat versucht, die Sophisten, wenigstens die älteren, angesichts von Platons ‘Verdikt’ als «ce qu’ils furent en effet, des philosophes originaux»,[35] m.a.W. als «serious and important thinkers» zu rehabilitieren,[36] um dadurch «the aspiration … of setting the record straight» zu erfüllen.[37] Vielleicht könnte in diesem neuen Licht auch Platons Verhältnis zu den Sophisten konstruktiver betrachtet werden, als es die Sophistikforschung

34 Die Rede von ‘Polemik’ grassiert in der Forschung ebenso wie jene vom ‘Verdikt’. Wir halten es grundsätzlich für falsch, Platons Sophistenkritik als ‘Polemik’ zu betrachten; s. dazu und 1.1 Fn. 41; B.2.1 Fn. 4.

35 Dupréel (1948, 9).

36 Schiappa (1991, xii; vgl. 15); Lavery (2008, 30) etc. Waterfield (in: First Philosophers) begreift Vorsokratiker und Sophisten denn auch bereits im Titel seiner Textsammlung zusammen als die ‘ersten Philosophen’.

37 De Romilly (1992, xiii).

of tut: durch den Nachweis, dass er sich gerade als Denker mit der Sophistik als einer Bewegung von Denkern denkerisch auseinandergesetzt habe.

Trifft das zu, so lässt sich von Platons Auseinandersetzung mit Protagoras als tendentiellem und tendentiösem Inbegriff dieser Bewegung[38] eine brisante Vermutung formulieren: «Au quel cas la réfutation de Protagoras n'est pas une tâche seulement négative: c'est aussi un procédé d'exposition de la pensée de Platon, ou une exposition de sa genèse», und sogar noch provokativer lässt sich fragen: «Protagoras, prète-nom ou adversaire de Platon?»[39]

Platons positives Denken ist unter Wiederaufnahme gemeinsamer (z.B. eleatischer oder herakliteischer) Ursprünge und auf den ersten Blick verwandter (z.B. sokratischer) Techniken gewachsen aus der gedanklichen Abarbeitung an, in seinen Augen, fehlgeschlagenen Weiterentwicklungen dieser Ursprünge[40] und falschen Anwendungen solcher Techniken in der Sophistik.[41] Gerade deshalb verdankt er den Anstrengungen der sophistischen Bewegung noch nicht weniger. Ist dies erkannt, ist auch die Grundlage gegeben, sein *sachliches* Urteil neu zu prüfen. Es dürfte sich dann herausstellen, dass er den Sophisten in den meisten ihrer von der neueren Forschung erschlossenen 'innovativen' Fragestellungen konsequent Paroli bietet, dass er sich mit ihnen im gleichen Diskurs befindet bzw. die wichtigsten Kontroversen bereits 'überwunden' hat.[42] Dabei macht der Kern seiner Kritik die unzureichende 'sophistische' Begründung von Wissen und Handeln aus, aufgrund einer mangelhaften Analyse des 'Seienden' schlechthin, und also auch des Seienden, das der Mensch ist.

Es wundert dann nicht, dass ihm – und dies wird ihm seitens der Sophistikforschung heute insbesondere vorgeworfen – am angeblichen

38 Mit Dupréel könnte man ihn als «l'esprit d'une très grande époque» betrachten (1948, 15; vgl. 53), oder ihm sogar noch weit größere Bedeutung beimessen (ebd., 57); vgl. V.3.

39 Narcy (in: Platon. Théétète, 104 resp. 103).

40 Der spannungsvolle Zusammenhang zwischen Eleatik, Eristik und (sokratischer) Philosophie geht mit Nachdruck aus dem Anfang des Sophistes hervor (216a–d).

41 Schirren u. Zinsmeister nennen die Mittel der eristischen 'Trickkiste': «lebensweltliche Folgerungen der eleatischen Dialektik» (in: Sophisten. Texte, 35); vgl. Phaidr. 261c-e, wo protagoreische ἀντιλογική, also Antilogik im ἀντιλέγειν vor Gericht und in der Volksversammlung (um z.B. eine bestimmte Sache einzelnen Menschen und sogar ganzen Poleis jetzt einmal gut und recht, später einmal entgegengesetzt erscheinen lassen; vgl. Tht. 167c) in direktem Zusammenhang mit Zenon von Elea gesehen wird, der 'dasselbe zugleich ähnlich und unähnlich' erscheinen ließ etc.; vgl. 1.1 Fn. 74.

42 Picht (1996 [1965/1966], 55), s.o. V.1 Fn. 26. Anders akzentuiert betont auch Schiappa die thematische ('aufklärerische') Kontinuität zwischen Vorsokratikern, Sophisten und Platon (1991, 31).

sophistischen ‘Humanismus’ nicht viel gelegen war,[43] der von allen Ismen als am meisten charakteristisch für die Sophisik im allgemeinen und klar für den Urheber ihres Leitsatzes gehalten wird (s. 1.1.1), dem zufolge eben πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, «aller Dinge Maß Mensch» sei.[44]

V.2 Platon und die Historie

Platons Texte sind in Geschichte getränkt: Die bewegte Geschichte Athens, Platons ehrwürdige und mit den athenischen Geschicken auch persönlich eng verknüpfte Familientradition, die vollständige litarische, legislative und wissenschaftliche Überlieferung Griechenlands, kurz das gesamte kulturelle Gedächtnis von Homer bis in Platons Tage spiegelt sich mit allen inhärenten Spannungen in seinen Schriften wieder. Sein Versuch zur Reinigung und dadurch Rettung dieses *inherited conglomerate* (E. R. Dodds; s.o.) für künftige Generationen hat ihm sogar das Schimpfwort ‘Historizist’ (Karl Popper)[45] eingetragen. Dennoch ist es nicht üblich, Platon als Historiker zu betrachten. Eugène Dupréel meinte sogar: «Platon est toujours un artiste, quelquefois un philosophe (lorsqu’il marque ses préférences), mais jamais il n’est un historicien».[46] Obwohl diese schroffe Ansicht kein Gemeingut ist, wird Platons Behandlung namentlich der Sophistik einschließlich des Protagoras im Mainstream der Geschichtschreibung der antiken Philosophie heute oft unter dem Blickwinkel der Opposition *facts vs. fiction* betrachtet – und schneidet dann schlecht ab.

---

43 Wyller: «Gegen diese [aus der im Homo-mensura-Satz auf den Punkt gebrachten, letztlich unwahrhaftigen, neuen, sophistischen ‘Menschenfreundlichkeit’ folgende] Relativierungstendenzen und auch gegen die Humanisierungstendenzen, die in ihren Spuren folgen, reagierte Platon, wie man wohl weiß, äußerst scharf» (2003, 28).

44 Vgl. z.B. Dupréel (1948, 35); Jaeger (1964, 199); s.u. V.3 Fn. 101. Dalfen macht eine besondere Pointe aus dem Fehlen des Artikels bei Protagoras (2012 [2006], 426–428).

45 Der ‘Historizist’ versucht nach Popper «die Gesetze der historischen Entwicklung zu verstehen», die das geschichtliche Handeln großer überindividueller Akteure bestimmen, denn «[f]ür ihn ist das Individuum eine Schachfigur, ein ziemlich unbedeutendes Instrument in der allgemeinen Entwicklung der Menschheit». Die maßgebenden Akteure sind dann entweder «die Großen Nationen und ihre Großen Führer, oder vielleicht die Großen Klassen, oder die Großen Ideen … Wie dem auch sei – er [der ‘Historizist’] wird versuchen, den Sinn des Spiels zu begreifen, das auf der historischen Bühne aufgeführt wird»; Popper betrachtet den so umrissenen ‘Historizismus’ dabei als eine wissenschaftliche *Methode* (1: 1992 [1945], 12).

46 Dupréel (1948, 30).

Dupréel sah in Platon nicht nur keinen Historiker, sondern auch nur dort einen Philosophen, wo er seine eigene Position als solche explizit markiert. Das tut er bekanntlich selten. Dafür hat er seine Gründe, die er sehr wohl kenntlich macht. Im Unterschied zum Urteil Dupréels wird Platons unterstellter Mangel an *historischer* Faktentreue heute in der Regel mit seiner *philosophischen* Zielsetzung begründet. So sei namentlich Platons Sophistenporträt und insbesondere dasjenige im *Protagoras*, der Einschätzung von Paul Woodruff zufolge,

> historical fiction written fifty or more years after Protagoras made shock waves in Athens; his aim is philosophical rather than historical, and we must be careful not to be seduced by his vivid writing into taking it for an eyewitness account.[47]

Die intellektuelle Schockwelle, die in der Formulierung von Woodruff Athen im 5. Jh. überflutet habe (s.u.),[48] war maßgeblich mit dem Auftreten des Protagoras verbunden. Es wird überliefert, dass diese Welle auf Protagoras zurückschlug, sei es 'historisch' auf die Person, oder nachträglich auf den 'Inbegriff': Die Legende will, dass er in Athen des Landes verwiesen wurde, dass er auf der Flucht Schiffbruch erlitt und dass seine Bücher in Athen verbrannt wurden.[49] Diese Schiffbruchsgeschichte dürfte eine Erfindung sein und ihre Ausstattung dem Umstand verdanken, dass, wie Walter Burkert beibringt, Schiffbruch als Strafe der Götter gerne Blasphemikern nachgesagt wurde.[50] Protagoras hat sich ja aufgrund seiner in DK 80 B 4 dokumentierten 'agnostischen' Haltung

47 Woodruff (1999, 291).

48 Nestle (1940, 258); vgl. De Romilly (1992, 91); vgl. V.3 Fn. 104.

49 DK 80 A 2.3; Diog. Laert. IX, 55; Sud. Π 2958 (Πρωταγόρας *s.v.*).

50 Burkert (1972, 206 Anm. 73). Burkert registriert die Nähe der Schiffbruchsgeschiche des Hippasos von Metapont zur Protagoras-Überlieferung (ebd.); vgl. von Fritz (1957, 910–911) und nächste Fn.

Müller versucht eine Rekonstruktion der Entstehung dieser Legende (1976 [1967/1974], 325–39). Er zieht die Parallele zur Sokrates-Legende und vermerkt, dass Protagoras' Schicksal, hätte sich seine Legende so zugetragen wie sie überliefert wird, Platon nicht unberührt gelassen hätte. Es finden sich von einer besonderen Betroffenheit Platons aber keine Spuren (ebd., 326). Ähnlich argumentiert Schiappa: «Given Plato's dislike of democracy, it seems highly improbable that he would not have mentioned the fact that the masses turned against Protagoras» (1991, 144). Das ist umso auffälliger, als Platon dies im Fall des mächtigen Protagoras-Freundes Perikles sorgfältig herausstreicht (Gorg. 515c–517a; vgl. 519b–d); vgl. 2.3 Fn. 13.

Nestle andererseits sieht in Euthyd. 170a eine Anspielung auf diese Überlieferung (1940, 260 Anm. 12). Diese Stelle ist aber auch gut verständlich im Zusammenhang der Seefahrtmetapher des Gesprächs, da Euthydemos und Dionysodoros ironisch als

irgendwann einen Ruf als 'Atheist' erworben.[51] Aber gerade Protagoras 'wagt' es, sich trotz der Gefahr, in die er sich durch seinen Auftritt in fremden Poleis begibt, offen zu seinem Metier zu bekennen (*Prot.* 316c–317c). *Menon* 91d–e wird allgemein als Beweis für Protagoras' ungebrochenes Ansehen gedeutet (vgl. rep. 600c–d).[52]

Es erscheint nun aber fraglich, ob diese sophistische Welle selbst Platons Problem war oder viel eher, die Metapher zur Eröffnung einer weiteren historischen Perspektive weiterspinnend, die Beben im Meeresboden, die *auch diese* Welle verursacht hatten – und schließlich die Verheerungen, die diese und nachfolgende Wellen seiner Befürchtung nach künftig noch ausrichten könnten?[53] Insbesondere scheint die genannte Schockwelle gerade im *Protagoras* – auf die Woodruff die Metapher anwendet – keine nennenswerten Spuren hinterlassen zu haben.[54] Alles außer Sokrates und am

Dioskuren, die vorrangigen Helfer in Seenot, bezeichnet werden (293a); vgl. Kerényi (I: 1987, 86).

Timon, der die Geschichte in seinen Sillen verarbeitet hat (DK II, 258.11–12 = 80 A 12), berichtet *nicht*, dass Protagoras ertrunken sei. Das hätte man gerade hier erwartet, umso mehr, als bereits er die Legende in den Schatten der Hinrichtung des Sokrates stellt: Protagoras sei geflüchtet, ὄφρα μὴ οὕτως | Σωκρατικὸν πίνων ψυχρὸν ποτὸν Ἀίδα δύῃ, um nicht den kalten Sokratestrunk trinken zu müssen und in den Hades zu sinken. Hat er dann statt dessen Seewasser getrunken? Und ist doch nicht in den Hades gesunken, was er nach Timon an dieser Stelle ja zu vermeiden gewusst habe?

51 Knapp und einleuchtend zu Protagoras' 'Agnostizismus' (nicht 'Atheismus') ist Barnes (2002).

52 Die Menon-Stelle wird oft zitiert, z.B. bei Lavery (2008, 37); Lee (2007, 10). Vlastos bemerkt – zur Vermittlung dieser Menon-Stelle mit der Überlieferung von Prozess, Verbannung und Tod auf der Flucht –, dass ein Prozess in Athen einem guten Ruf nicht unbedingt hätte schaden müssen, aber sehr wohl Anlass geworden sein könnte für die spätere Legende einer Verurteilung (1976 [1956/1974], 272 Anm. 6). Das dürfte noch in erhöhtem Maße für einen Ruf innerhalb der Intelligentia gegolten haben, wenn die Anklage sozusagen auf 'neue Gedanken' lautete: Die Elite wird es einem ihrer Vorreiter nicht negativ angerechnet haben, wenn 'der Mob' ihm einen Prozess angetan hatte. Zur Verbreitung und übrigens zur politischen Dimension solcher Anklagen der zeitgenössischen Intelligenz s. Dodds (1951, 189–190), mit Quellen im Notenapparat; vgl. oben Fn. 50.

53 Vgl. oben V.1 Fn. 17. Pfenninger bedient sich einer ähnlichen Metaphorik um zu betonen, dass die Lehren der Sophisten weniger Aufsehenerregend gewesen seien, als oft angenommen wird: «Die sophistischen Lehren bilden … nicht eine Art unvermutet aus dem Meer auftauchende Klippen, an denen sich die Wasser brechen. Die Neuerungen sind nicht plötzlich gemachte Erfindungen» (1975, 28).

54 Ist dieser Schock im Protagorasdialog auch kaum spürbar, so doch z.B. in der Apologie, nämlich in der Empörung eines Anytos oder Meletos, in der wiederholt genannten Verleumdung des Sokrates, oder auch im häufigen Tumult der Richter (*passim*); vgl. Grote (VIII: 1907, 309–311).

Ende doch auch Hippokrates (und natürlich Kallias' Türhüter; 314c–e)[55] – ist hier eitel Begeisterung für die im großen Ganzen doch wohl historisch akkurat porträtierten Sophisten. Was sind hier Fakten, was ist Fiktion? Protagoras' selbstbewusstes Auftreten und sein vertrauensvoll genossenes Ansehen, die Uneinheitlichkeit der Sophistenszene bzw. die sorgfältige Ziselierung der verschiedenen Charaktere entsprechend der historischen Vielfalt der sophistischen Gestalten,[56] aber auch die Seitenhiebe dieser versammelten Intelligentia unter sich gehören alle zum heute anerkannten Bild der Sophistik.

E. R. Dodds' Einschätzung des Sophistenportäts des *Protagoras* scheint deshalb plausibel:

> Though it is possible that all his [Platons] writings belong to the fourth century, his personality and outlook were moulded in the fifth, and his earlier dialogues are still bathed in the remembered light of a vanished social world. The best example is to my mind the *Protagoras*, whose action is set in the golden years before the Great War; in its optimism, its genial worldliness, its frank utilitarianism, and its Socrates who is still no more than life-size, it seems to be an essentially faithful reproduction of the past.[57]

Dodds veranschlagt die allgemeine historische Tendenz dieser Schilderung im Gegensatz zu Woodruff eher positiv. Darüber lässt sich also streiten. Für unser Anliegen ist zentral, dass Dodds' Formulierung dennoch von der gleichen Erwartung lebt, Platons Darstellung auf einer Skala zwischen Faktizität und Fiktionalität situieren zu können. Dodds situiert Platon auf dieser Skala zwar so weit auf der Seite der Fakten, dass er ihm das Prädikat *faithful*, 'treu' zuerkennen kann. Der «Socrates who is still no more than life-size» bedeutet einen Sokrates nahe an dem ehemals faktischen.[58] Aber eine 'treue' Darstellung schließt immer ein gewisses Maß an Fiktionalität mit ein: Es handelte sich im *Protagoras* nach Dodds zwar um eine im generell 'getreue Reproduktion' einer

55 Der Türhüter des Hausherrn bietet eine möglicherweise 'seismographisch' zu verstehende Ausnahme im Protagoras: Er, der als beschnittener Sklave klar nicht zur versnobbten Elite gehört, billigt keine Sophisten.

56 Damit ist nicht gemeint, dass jeder porträtierte Sophist hier ausschließlich Meinungen vertritt, die ihm auch aufgrund außerplatonischer Quellen als 'historisch' zugeschrieben werden können.

57 Dodds (1951, 208); ähnlich Lee (2007, 10); vgl. Robinson (2008, 28); Schofield (in: Plato. Protagoras etc., viii).

58 Das Urteil über den *frank utilitarianism* (im Lustdiskurs) teilen wir indes ebenso wenig, wie die Einschätzung des Sokratesporträts als «still no more than life-size»; s.u. 2.4 und 2.5.

ehemals faktischen Vergangenheit, darum noch nicht um ein Dokument mit höchstem Quellenwert.[59]

Gegen die Opposition *facts vs. fiction* ist a priori einzuwenden, dass nicht gut vorstellbar ist, wie eine rein-faktische Darstellung einzelner historischer Figuren oder ganzer Strömungen möglich sein sollte. Denn dass es für uns keine 'absolute' Geschichte oder Philosophiegeschichte gibt; dass sich also jede Historie in wechselseitiger Durchdringung der 'Fakten' und des jeweiligen historischen Bewusstseins *und* Problembewusstseins konstituiert; dass dies bereits für Augenzeugenberichte gilt, die deshalb umsichtiger Wertung und Interpretation bedürfen, bevor sie in eine reflektierte Geschichtsschreibung eingehen können, das sind Einsichten, die heute ebenso weitverbreitet sein dürften, wie das Bewusstsein von Platons 'Kontroverse' mit den Sophisten. Schon Thukydides hat dies erkannt. Als Freund des Urhebers des Homo-mensura-Satzes[60] und allgemein als sophistennaher Autor[61] hätte er es auch nicht verkennen können.[62]

Aber natürlich macht der Umstand, dass sich offensichtlich nicht einmal eine sich in strengstem Sinne an den 'Fakten' orientierende Geschichtsschreibung immer nur darauf beschränken kann, das äußere Erscheinungsbild eines Phänomens oder das Selbstverständnis einer geistigen Strömung 'objektiv' zu rekonstruieren, zu kontextualisieren und 'unbeteiligt' darzustellen, Platons geschichtsbewusste Schrifstellerei noch nicht zur Geschichtsschreibung im eigentlichen Sinn.

Dafür ist er zu sehr in der kritischen Verarbeitung der sophistischen Impulse involviert, die das geistige Klima seiner Tage und ihn selbst nicht weniger

59 Friedländer baut das Künstlerische und das 'Faktische' zu Gegensätzen auf: «So ist es der Triumph von Platons schöpferischer Kraft, daß wir als geschichtliche Wirklichkeit hinnehmen, was doch er erfunden hat» (I: 1963, 169).

60 Hier ist auch das 'neue' Protagoras-Fragment bei Didymus relevant; s.u. 1.2.5.

61 Vgl. DK 82 A 1.3 u. 35 = Bd. II, 279.9; 84 A 9; 87 A 2 = Bd. II, 334.22–334.2 und B 83; ferner Buchheim (in: Gorgias. Reden etc., X); Corradi (2013, 74 mit Anm. 13); Meister (2010, 74, 131, 159, 163, 177, 198–206); Rawson (2008, 221); De Romilly (1992, viii–ix, xii); Picht (1996 [1965/1966], 89–90).

62 Vgl. Thuk. 1.22. Das Kapitel ist aufschlussreich sowohl für Thukydides' Bewusstsein der Interpretationsbedürftigkeit von Zeugenberichten, wie für den Maßstab seiner Interpretation: Kriterium ist ihm der aufgrund der Übersicht der jeweiligen Gesamtlage bestimmte, sophistische Kairos: 'Was hätte hier gesprochen werden *sollen*?' Zur Nähe des in diesem 'Methodenkapitel' dokumentierten thukydideischen Denkens zu dem sophistischen Denken, und zwar aus der Perspektive des Höhlengleichnisses, s. Picht (1996 [1965/1966], 89–90); zum 'Methodenkapitel' allgemein s. Meister (2010, 201–202). Zu Platons Verhältnis zu Thukydides vgl. Gaiser (1961, 24).

prägten, Impulse, die er interpretiert und dadurch klar auch dokumentiert und in überarbeiteter Form tradiert hat. Aber ginge es auch zu weit, ihn direkt als Historiker zu bezeichnen, so verbietet Platons vielschichtiger Status – und teilweise Selbstverständnis – als Rezipient, Interpret, Opponent und (für uns) Quelle sophistischer Intellektualität generell, ihn der einen oder anderen Seite der Disjunktion *facts vs. fiction* zuzuteilen oder ihn günstigstenfalls auf der Skala zwischen diesen beiden Polen hin- und herzuschieben. So sollte man *a posteriori* die Frage nach Platons spezifischem Verhältnis zur Geschichte stellen: Wie tritt die Geschichtlichkeit der Probleme, die Platon aufgreift, in sein Denken ein? Wie versteht dieses Denken seine eigene Geschichtlichkeit?

Ein scharfes historisches Bewusstsein kann man Platon ebenso wenig absprechen wie den Anspruch, durch die blendende 'faktische' Erscheinung hindurchblickend die Sophisten und näherhin Protagoras so zu interpretieren und darzustellen 'wie sie *eigentlich* gewesen' (Hervorh. EJdS).[63] Das stellt ihn auf einen dritten Standpunkt außerhalb der Skala von *factual* über *essentially faithful* zu *fictitious*, den wir in dieser Arbeit 'maieutisch' nennen.

Denn unter diesem Titel wird dieser Anspruch als solcher reflektiert. Er kann – sogar wenn er sich als illegitim erweisen sollte; aber noch mehr wenn sich aus ihm ein spezifisch platonisches Geschichtsverständnis ableiten ließe – nicht direkt historisch, aber auch nicht grundsätzlich unhistorisch genannt werden: Platons 'Maieutik' ist eine gleichsam 'genetische' Methode. Gerade für den 'Maieutiker' Platon gewähren die vom Urheber *nicht* gezogenen Konsequenzen einer Position – die also den Historiker heute weniger interessieren – Aufschluss über das Wesentliche derselben (s.u. 1.2). Und im Sinne der Prüfung der Person durch die Prüfung ihrer Ansichten bedeutet dies, dem Anspruch nach, genau dieses: Aufschluss über diese Person selbst *wie sie eigentlich ist* oder *war* und dann auch auf die Nachkommenden wirkt, was Platons eigentümliche Konstruktion von Nachfolgersequenzen begründet

63 Die Bescheidenheitsformel Rankes liefert einen bedenkenswerten Bezugspunkt für unsere Überlegungen: Sein «Versuch» (über die romanischen und germanischen Völker) wolle bekanntlich nicht, wie man von der «Historie» verlangt habe, die Vergangenheit richten oder auf die Zukunft hin Lehren für die Mitwelt aus ihr ziehen, sondern lediglich «zeigen, wie es eigentlich gewesen». Für die Geschichtschreibung gelte deshalb: «Strenge Darstellung der Thatsache, wie bedingt und unschön sie auch sei, ist ohne Zweifel das oberste Gesetz» (^{3}1885, VII). Er wiederholt die Formel wenn er erläutert, nach welchem darstellenden Formprinzip er «zeigen» werde «von jedem Volk, jeder Macht, jedem Einzelnen, wie sie gewesen» (ebd.). Das Diktum lässt sich aber durch die Betonung auf 'eigentlich' statt auf 'gewesen' gegen den Strich als eine dritte Möglichkeit des Umgangs mit der Vergangenheit lesen (die dann freilich die erste, das 'Richten', nicht mehr ausschließt, aber auch nicht zwingend mit sich bringt); es passt dann recht gut zur 'maieutischen' Position Platons.

(s.u. *passim*).[64] Die Maieutik enthält also nicht zufällig, sondern wesentlich ein diachrones und potentiell historisches Element: in der Interpretation rückblickend, in der Fortentwicklung vorwärtsblickend.

Die Ergebnisse dieser Prüfung wiederum schlagen sich nicht weniger in den aus den Personen entwickelten Szenerien nieder, also in der analogischen literarischen Darstellung als Medium philosophischer Kommunikation, als im eigentlichen Gesprächsverlauf. Und das macht, dass, was uns in seiner Darstellung als historisch 'fiktiv' erscheinen mag, von Platons Voraussetzungen her betrachtet als gewissermaßen 'faktisch' bzw. als Hinweis auf Faktisches angesehen werden kann: nämlich darauf, wie ein von ihm gesehenes Phänomen *in Wirklichkeit* (*gewesen*) *sei*. Das gilt auch dort, wo dies von ihm gesichtete 'Faktische' außerhalb des von ihm gelieferten Bezugsrahmens nicht überprüft werden und somit nach unseren Maßstäben weder Anspruch auf Faktizität, noch auch auf Historizität erheben kann.

Das Spezifische am platonischen 'Wissenschaftsbegriff' und dann auch an seinem Verhältnis zur Geschichte scheint uns zu sein, dass der Sokratiker Platon weder bei der äußersten Anstrengung zur verbindlichen, an der Sache ausgerichteten und methodischen Wissensbegründung jemals die Bedeutung dieser Wissenschaft für das gerechte Leben aus dem Blick verliert, noch auch bei der radikalsten Interpretation dieses Lebens und seiner Akteuren – immer in Hinblick auf diese Frage nach der Gerechtigkeit bzw. ἀρετή schlechthin – seine wissenschaftlichen Ansprüche vergisst: λόγος und βίος gehören unverbrüchlich zusammen (epist. VII 328a).[65] So versucht er auch die Verrichtungen dieses Lebens im Einzelnen wie im Allgemeinen und notwendigerweise 'in Geschichte und Gegenwart' möglichst nach den gleichen

---

64 Vgl. für die 'Prüfung der Person durch die Prüfung seiner Ansichten' insbesondere Prot. 333c, 347e–348a. Dazu, s.u. 1.3 Fn. 75 mit zugehörigem Haupttext. Zu den Nachfolgersequenzen s. 1.2 mit Fn. 10; 2.2 Fn. 55.

65 Vgl. Natorp (2004 [1902/1921], 45, 52). Krämer kann deshalb schreiben: «Der Arete-Begriff ist … von solchem philosophischem Gewicht, daß er in den universalontologischen Entwurf unmittelbar hineinführt und die allgemeine Seinsweise alles Seienden paradigmatisch vertritt» (1959, 37); und: Gelänge die Verankerung des «spätplatonischen Wertbegriff[s …] im Gebäude der Lehrvorträge …, so wären alle Ausformungen des Werthaften, die Erscheinungsweisen der Arete in den einzelnen Bereichen des Seienden, wie sie sich in den Dialogen der späteren Periode darstellen, auf ihren systematischen Kern zurückgeführt und vielleicht in größere – universalontologische – Zusammenhänge hineingestellt» (ebd., 16); vgl. Gadamer: «Aus der allgemeinen ontologischen Idee des Guten soll ja gerade das Gute des faktischen menschlichen Daseins begründet werden», wobei natürlich «Platon so wenig eine philosophische Ethik lehrt, wie sonst eine philosophische Disziplin» (1999: 5 [1931], 5); vgl. (ebd., 7, 10).

Maßstäben einsichtig zu machen, nach denen er alles Seiende in seinem Sein und Werden zu verstehen versucht. Dass es ihm dabei, bei aller Lebhaftigkeit und 'treuer' Wirklichkeitsnähe der literarischen Schilderung, letztlich nicht um die 'nicht-fiktionale' Darstellung 'faktischer' Verhältnisse gehen kann, ist klar: Seine Darstellung ist zugleich Vollzug und Resultat einer methodisch nachzuvollziehenden Interpretation dieser Verhältnisse. Von der Methode hängt ab, inwiefern dieser Prozess der Geschichtschreibung congenial, von der Validität der Interpretation, wie getreu sie zu nennen ist.[66]

Auf die Sophisten angewandt bedeutet das, dass auch insofern das «Bild, das Platon von den Sophisten zeichnet, … schon vom Ergebnis dieser Auseinandersetzung her bestimmt» sei,[67] dieses Bild deshalb nicht weniger auf den Anstoß zu dieser Auseinandersetzung hin verpflichtet ist.[68] Und wie

66 Dieser Gedanke wird in der vorliegenden Arbeit öfters gestreift werden, ohne in Einzelheiten ausgearbeitet werden zu können. Er soll im Durchgang der Untersuchungen seine Plausibilität erweisen.

67 Wieland schreibt: «Man muß freilich in Betracht ziehen, daß Platon in der Auseinandersetzung mit der Sophistik erst seinen eigenen Stand gewinnt. Das Bild, das Platon von den Sophisten zeichnet, ist daher schon vom Ergebnis dieser Auseinandersetzung her bestimmt und darf keineswegs als 'historisch treuer' Bericht über das Selbstverständnis der Sophisten aufgefaßt werden. Platon zieht Konsequenzen aus dem Ansatz der Sophisten, die diese selbst nicht gezogen haben. Das ist ein legitimer Weg philosophischer Diskussion» (1976 [1958], 280–1); vgl. aber folgende Fn.

68 Die Einsicht Wielands in der vorigen Fn. ist also zu modifizieren. Nicht nur beschreibt Wieland einen legitimen und sogar von Platons methodischer Reflexion (im Theaitetos) selbst *legitimierten* Weg philosophischer Diskussion, vielmehr beansprucht dieser Weg eine Deutung des Befundes, dessen Schilderung 'vom Ergebnis der Auseinandersetzung her' also nicht gegen, sondern für eine eigentümlich platonische 'historische Treue' spricht, in der die literarische Schilderung Bestandteil der historischen Interpretation ist.

Die Rekonstruktion von Platons (philosophie-)historischem Problembewusstsein würde eine eigene Monographie verdienen. Platon den Status eines nach seinen eigenen Maßstäben rechenschaftsfähigen Historikers mit einem ganz spezifischen, weil einem bestimmten Komplex von Problemen verpflichteten, historischen Bewusstsein einzuräumen, das ihm als Leitfaden seiner Interpretationen diente, gehört heute eher zu den Seltenheiten. Dies versucht z.B. Gaiser (1961), der dies ebenfalls feststellt (ebd., 5–8). Gaiser stellt fest, dass bei Platon «das *Nachdenken über das geschichtliche Geschehen* einerseits *einbezogen ist in eine zutiefst philosophisch begründete Welterklärung* und […] hier andererseits auch die *Bedeutung der Geschichte für den Menschen und sogar für das Philosophieren selbst* ganz bewußt erkannt ist», weshalb man von «'*Geschichtsphilosophie*' sprechen» darf (ebd., 33 Anm. 6; Hervorhebung Gaiser).

Die Rekonstruktion eines in platonischem Sinne 'rechenschaftsfähigen' Geschichtsverständnisses aus Platon könnte sich, vor dem Hintergrund der Maieutik, an seiner Dichterkritik orientieren und an deren – umfassenderen – Maßstäben; denn die epischen und tragischen Dichter waren auf ihre Weise die ersten Interpreten der Geschichte und werden von Platon auch so behandelt; vgl. Gaiser (ebd., 14).

es in diesem Fall auch für seinen 'Gegenstand', die Sophisten, gilt, bemüht sich Platon bis in die literarische Form seiner Philosophie[69] hinein um eine Deutung und Lenkung des Lebens, der Einzelnen wie der Staaten. Das tangiert sein Verständnis von Biographie und Geschichte, angefangen bei der Deutung und Lenkung des Einzelnen durch sich selbst, die wiederum anfängt bei der Prüfung seines ganzen bisherigen Lebens.

Weil Platon gerade *als* Philosoph 'toujours un artiste' war, ist seine literarische Darstellung als ein integraler Bestandteil der Mitteilung zu betrachten seiner in unserem Sinne weder 'faktisch' noch 'fiktional', weder unhistorisch noch als Historie zu verstehenden Interpretation realer historischer und biographischer Verhältnisse. Auf den folgenden Seiten versuchen wir in diesem Sinne, Platons Umgang mit dem Phänomen der Sophistik von seinen eigenen Voraussetzungen her noch etwas genauer zu beleuchten.

Zuerst ist dabei festzuhalten, dass die Sophistik für die Überlieferung möglicherweise erst durch Platons Diagnose und Kritik zu der Einheitlichkeit jener 'Bewegung' geschmiedet worden ist, um deren Interpretation sich die Forschung heute bemüht: nämlich im Vollzug seiner Interpretation – nicht zuletzt seiner Sokrates-Interpretation[70] –, und zwar bis zu einem gewissen Grad im Gegenzug zu der auch von ihm registrierten Uneinheitlichkeit in der gegenseitigen Abgrenzung so mancher Sophisten untereinander.[71] Deshalb

---

Ein wichtiger Hinweis auf Platons historische Selbstverortung ist der Ansicht Pichts und ebenso Burkerts zu entnehmen, der zufolge Platon sich als Erbe von Lehren verstand, die zwar 'irgendwie' von Pythagoras herrührten, während er Pythagoras selbst aber nicht zu den Philosophen gerechnet zu haben scheint; s. Picht (1996 [1965/1966], 47, vgl. 55); Burkert (1972, 298); s. 2.1 Fn. 99.

69 Vom Dialogischen abgesehen ist dabei auch an das Verhältnis des platonischen Dialogs zum sophistischen προτρεπτικός zu erinnern; dazu Gaiser (1959).

70 Prägnant formulierte bereits Friedländer: «Aber in der Tiefe liegt noch etwas Anderes. Sokrates ist der Eine gegenüber den Vielen. Erst dadurch, daß er unter sie tritt, werden alle diese verschiedenen Männer zu 'Sophisten'. Er also ist es, durch den Platon diese Einheit der gegnerischen Front wirken läßt… . Dann freilich ist es gerade Sokrates, an dessen Maß gemessen die Unterschiede zwischen den Sophisten sich verwischen und das, was ihm scheinbar am nächsten steht [und das ist auch nach Friedländer eindeutig Protagoras], sich als leer ausweist» (II: 1964, 6–7). Friedländer findet diese Dynamik sogar in der räumlichen Situierung des Protagoras wieder, und das bestätigt unsere Vermutung bezüglich des medial-metaphorischen Charakters platonischer Inszenierungen oben: Bevor Sokrates eintritt, befinden sich die verschiedenen Lehrer im Hause des Kallias in unterschiedlichen Räumen. «Erst Sokrates ist es, der diese so verschiedene Männer, indem er unter sie tritt, zu der einheitlichen Gruppe der 'Sophisten' auch räumlich zusammenschließt» (I: 1963, 170).

71 Diese Möglichkeit wird hin und wieder stipuliert, z.B. von Taureck (o.J., 12); Tell (2011, 6). Die Abgrenzung der historischen Sophistik von ihrem Umfeld einerseits und ihre

ist zu bedenken, dass Platons Haltung angesichts der kontroversen Sophistik zwar *durchgehend*, aber nicht *willkürlich* ambivalent ist. Seine Ambivalenz hat zugleich mit der historischen Perspektivierung sozusagen 'System'. Sie lässt sich wie folgt umschreiben:

Die v.a. in Frage stehenden, auf verschiedenen Wegen auf das Umfeld von Parmenides zurückgehenden sophistischen Denkformen und Beweisverfahren erweisen sich in Sokrates' und Platons Kritik als unzureichend für ein klärendes Verständnis der gesamten Wirklichkeit, während insbesondere das protagoreische Menschenmaß zur entsprechenden scheinaporetischen Antilogik – von der der *Protagoras* selbst ein intrikates Beispiel liefert[72] – bzw. auf den 'verbotenen' Zweiten Weg des Parmenides führt (soph. 237a–b; s.u. 1.1.1). Durch die von Platon so herausgearbeitete innere Widersprüchlichkeit des um Protagoras zentrierten sophistischen Denkens hält dieses keiner rationalen Prüfung stand. Die zwangsläufig folgende 'Beliebigkeit' des sophistischen Auftretens veranlasst Platon, dieses mit allen Mitteln der literarischen Darstellung und Anspielung als 'unbestimmt' und 'uneinheitlich' im Sinne seiner eigenen 'eleatischen' und 'pythagoreischen' Dialektik von Einheit und Vielheit,[73] Sein und Nicht-Sein, Bestimmtheit und Unbestimmtheit, Ordnung und Unordnung zu deuten. So holt er die sophistische Problematik gerade durch die Weise, wie er sich von den Sophisten abgrenzt, in sein Denken

---

Einbettung in das intellektuelle Gesamtbild des 5. Jh. v. Chr. andererseits ist bekanntlich nicht so einfach, wie Platons Distanznahme erwarten ließe; vgl. Kerferd (1981 [SM], 1); Kerferd u. Flashar (1998); Meister (2010, 31–44); Schiappa (1991, 3–12).

Tell fasst das Problem so zusammen, dass unsere Klassifizierungen vom Standpunkt der griechischen Weisheitskonzepte her betrachtet für eine akkurate Beschreibung der vorgefundenen Vielfalt der Gestalten und Positionen wenig geeignet sind (ebd., 13). Pfenninger, der eine ähnliche Ansicht vertritt, weist noch darauf hin, dass diese Ungreifbarkeit des 'Sophisten' bereits für das griechische Publikum galt; dieses stufte nach Pfenninger alles, was als 'Neuerung' Unbehagen einflößte, als 'sophistisch' ein (1975, 26, 36); vgl. Picht (1996 [1951], 238 und 239), zitiert in V.3 Fn. 91. Im Protagoras vertritt diese Haltung der Türhüter, ein Sklave (oben V.2 Fn. 55 mit Haupttext).

72 Der Protagoras ist zwar im Ansatz antilogisch aufgebaut (vgl. B.2.4.1), aber der Schluss-Chiasmus und die Aporie sind keine wirklichen. Der Chiasmus ist deshalb keiner, weil für Sokrates die ἀρετή, die ihm vorschwebt, nach wie vor nicht lern- oder lehrbar ist nach der Weise von Protagoras' Auffassung von Lernen und Lehren, und auch sie selbst von ihm nicht so verstanden wird wie vom Abderiten: als Einüben von Verhaltensweisen und als die Ermunterung bzw. Ermahnung dazu. Die ἀρετή ist nicht, wie Protagoras ebenfalls nach wie vor würde glauben lassen, eine praktisch zu erwerbende τέχνη. Weder am einen noch am anderen hat sich im Verlaufe der Gespräche etwas geändert. Die Aporie – sollte sie doch als eine gedeutet werden können, die aber von Platon selbst überspielt würde – zeitigt keine Konsequenzen, weil keiner der Anwesenden an dem scheinbaren Tausch der Positionen Anstoß nimmt.

73 Vgl. Gadamer (1999: 7 [1988], 22).

hinein: Die Unbestimmtheit der maßvergessenen sophistischen Willkür in Reden und Lehren ist innerhalb seiner aneignenden Umgestaltung der 'sophistischen Bewegung' nicht willkürlich konzipiert,[74] sondern in die Entwürfe seiner Philosophie als ein nur vom Positiven dieser Philosophie her verständlicher, interpretierender Gegenentwurf integriert.[75] Dass das resultierende Sophistikverständnis sich mit einem zeitgenössischen sophistischen Selbstverständnis nicht deckt, ist selbstverständlich. Damit ist aber nicht gesagt, dass es deshalb nach Platons eigenem methodischen Verständnis 'maieutischer Treue' auch schon weniger getreu sei.

In Betreff der 'systematischen' Interpretation des Verhältnisses zwischen Philosophie und der damals realen, historischen Sophistik ist die 'Digression' (πάρεργα τυγχάνει λεγόμενα, 177b–c) des *Theaitetos* besonders prägnant (172c–177c). Diese πάρεργα sind so wenig nebenbei gesagt wie irgendein platonischer 'Scherz':[76] Die Behandlung der Aporien eines im Anschluss an den Homo-mensura-Satz aus der Analyse der Wahrnehmung gewonnenen, eigens zu diesem Zweck konstruierten – und in nahezu die gesamte 'Weisheitstradition' von Homer über Heraklit bis Empedokles auf 'ernsthaft scherzende' Weise historisch eingebetteten (s.u. 1.2) – 'Denkens von Sein' führt konsequent die Probleme vor Augen, die aus Protagoras' angeblicher These folgen, nimmt man dessen am schärfsten profiliertes sophistisches

74 Dass Platon seine Sophisten, und nicht zuletzt Protagoras, beliebig 'für seine eigenen Zwecke' manipuliere, ist ein ständiger Vorwurf der Forschung; z.B. Lavery (2008, 43 Anm. 4); oder Dalfen s.u. 1.1 Fn. 81; vgl. Erler, der meint, Platon sei im Theaitetos «offenbar frei» mit Protagoras' «Lehre» umgegangen (2007, 234). Wir nehmen zu solchen Ansichten in 1.2 näher Stellung.

75 Wünschenswert klar geht dieser Sachverhalt aus der Bestimmung der wohlverstandenen, sprich in philosophischen Dienst genommenen Redekunst als ψυχαγωγία, Seelenleitung (und nicht zuletzt Totenbeschwörung, nach LSJ *s.v.* «evocation of souls from the nether world»; eine Aufschlüsselung der verwendeten Abkürzungen findet sich am Anfang des Literaturverzeichnisses, Abteilung «Übrige Literatur») im Phaidros hervor (271c); vgl. Szlezák (1985, 1734 Anm. 30). Diese Bestimmung fasst – in Antwort auf die diagnostizierte Wahrheitsindifferenz landläufiger Redetechnik (τέχνη … τις διὰ λόγων, 261a; τέχναι λόγων, 271c), die 261a ebenfalls als ψυχαγωγία angesprochen wird, und insbesondere nach der Großen Rede über eben die Leitung der Seele, samt deren dialektischer Schlusswendung (249b–c; vgl. 265c–266c; vgl.) Gaiser (2004 [1989], 524, 527 mit Anm. 61–62) – wie ein denkbar knapper Umriss das Projekt der platonischen Philosophie gleichsam in einem einzigen Kompositum zusammen (vgl. 2.1 Fn. 71.). Dass das gleiche Wort hier von dem Zentrum der eigenen Philosophie spricht, und abwertend ebenso von der Sophistik gesagt werden kann, verrät einiges über das innere Verhältnis beider Geisteshaltungen, wie Platon selbst es gesehen hat.

76 Gaiser sagt mit vollem Recht: «Wo immer Platon etwas als bloßes Spiel hinstellt, ist damit der Hinweis gegeben, daß es sich gerade um eine an sich ernste und große Aufgabe handelt, die freilich nicht mit eindeutiger Sicherheit» (2004 [1974], 413).

Denken beim Wort. Die Digression rundet das Bild aus Protagoras' fiktiver, in ihrer Treue von Theodoros verbürgter 'Selbstverteidigung' (165e–168c) ab: Zusammengenommen zeigt Platon in den beiden Passagen, wie dieses Denken auf das Handeln der Menschen und die Lenkung der Staaten wirken, also Fakten schaffen will und es auch tut.

Alledem hält die 'Digression' zugleich einen Spiegel vor. Die sophistische Lebenshaltung erscheint hier als die 'als Freiheit verkannte Unfreiheit im Zeichen des Menschenmaßes', veranschaulicht durch das Diktat der Wasseruhr im Kampf um das eigene Recht,[77] um nicht zu sagen das nackte Leben, vor Gericht; im gleichen Zeichen führt auch das 'Seinsdenken', das die Digression umrahmt, zu einem 'als Sein verkannten Nicht-Sein'.[78] Das wird im Verlaufe dieser Studie näher erläutert.

Der analoge lebensweltliche Aspekt des platonischen Denkens bildet sich ebenfalls ab, und zwar als die 'als Unfreiheit verkannte Freiheit'[79] in der 'Anähnlichung an Gott, soweit als möglich', die als 'Gerechtigkeit und Frömmigkeit mit Einsicht' näher bestimmt wird (ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι, 176a–b). Der Begriff der 'Gerechtigkeit' bildet bei Platon das Scharnier zwischen dem, was späteres Denken als 'Ethik' und 'Praxis' abgesondert hat: βίος, Denken von Sein in dessen Ausgestaltung als Leben einerseits – und dem, was sich als 'Metaphysik' und 'Theorie' verselbständigt hat: λόγος, Denken von Sein in seinen Prinzipien andererseits. In diesem Sinne sind βίος und λόγος bei Platon unlöslich aufeinander bezogen (s.o.).

Aber dieses Denken selbst, das auf diese Weise zwar in beiden Aspekten am Horizont auftaucht, wird im *Theaitetos* nicht auf der Höhe dieses Ziels

---

77 Der Einschub κατεπείγει γὰρ ὕδωρ ῥέον, 'es treibt sie fließendes Wasser voran' (Tht. 172d) enthält eine nette Anspielung auf die 'Bedrängnis im Andrang des Seienden' (nach Buchheim, s.o. 1.2 mit Fn. 120) der Vertreter der in Anschluss an Hippias (Picht (1996 [1951], z.B. 250–252, 255); Patzer (1986, 33–42, 49–55)) auf den wässrigen Punkt (152e, 180d) gebrachten Lehre der ständigen Bewegung von allem (152d, 168b); der Spruch von den Reden, die den Gesprächspartnern zuströmen, ist ebenfalls als Wortspiel aufzufassen (177c); vor diesem Hintergrund gewinnt auch das Lob des Theaitetos, er schreite in seinen Erkenntnissen 'wie fließendes Öl' voran (144b): Stillstand wäre nicht gut (153b–c), aber Theaitetos' mentales Fließen ist zwar von Ruhe (ἡσυχία), aber darum nicht von «Gedankenlosigheit und Trägheit» (ἀμελετησία, ἀμαθία) gekennzeichnet und also eine Vermittlung von 'Bewegung' und 'Stillstand' (vgl. ebd.; Übers. Schleiermacher).

78 Vgl. Picht (1996 [1965/1966], 103); Kato (1986, 46).

79 Die Freiheit ist die Befreiung von den Fesseln der Höhle; in den Augen der Gefesselten wird ein dergestalt Befreiter zum Spielball der Gefesselten, also unfrei: Jeder kann einem Philosophen ungestraft Gewalt anzutun, weil er nicht gelernt hat, sich nach den Spielregeln der Öffentlichkeit – in der 'Digression' von der Wasseruhr vertreten (172d) – gegen seine böswilligen Mitbürger zu wehren (z.B. Gorg. 486a–d); vgl. 2.1 Fn. 90.

der ὁμοίωσις etabliert. So wie das ‘gute Leben’ sich im *Protagoras* dem Zugriff entzieht – der sich ja vordergründig auf den Aspekt des βίος konzentriert –, befindet die ‘wahre Philosophie’ sich außerhalb des Blickwinkels des *Theaitetos* – der den Fokus auf den Aspekt des λόγος legt. Das wird nicht zuletzt durch die Ausklammerung einer Erörterung der parmenideischen Überlieferung im *Theaitetos* (183e–184a) und durch die Nichtwiederaufnahme der Frage nach der ἀρετή im *Protagoras* (361e–362a) explizit.[80] Die auf Parmenides zurückreichenden sophistischen Denkformen werden in Platons eigenem, respektvoll ‘korrigierenden’ Rückgang auf Parmenides andernorts positiv überwunden; in dem durch diesen Rückgang gewonnenen μέγιστον μάθημα, dem ‘größten Lehrstück’ der *Politeia* (der sonnenhaften ‘Idee des Guten’ oder dem ‘Einen’) ist die ἀρετή, in diesem λόγος ist der βίος zu begründen.[81] Die beiden Fragekreise – nach dem gerechten βίος und dem wahren λόγος – aufeinander hin zu eröffnen ist nach Platon mit Protagoras offensichtlich nicht möglich. Das ist im Rahmen der Frage nach seinem Verhältnis zum Abderiten eine ebenso wichtige Erkenntnis, wie die bereits in der Antike geäußerte Vermutung, dass sich die *Politeia* besonders auf Protagoras beziehe.[82]

Nachdem auf diese Weise die Disjunktionen ‘Metaphysik oder Ethik’ bzw. ‘Theorie oder Praxis’ für Platon in Frage gestellt geworden sind und eher implizit auch die Frage nach ‘System und Geschichte’ angedeutet wurde,[83] kann die Frage nach der Opposition *facts vs. fiction* wieder aufgegriffen werden.

Uns erscheint es denkbar, dass Platon den Wunsch nach einer nicht ‘prüfend auslegenden’ und ‘auslegend aneignenden’ (oder verwerfenden), lediglich ‘Ansichten’ doxographisch dokumentierenden Philosophiegeschichtsschreibung – und *mutatis mutandis* jeden Wunsch nach einer Geschichtsschreibung um ihrer selbst willen und also lediglich zur unverbindlichen Erkenntnis der ‘Fakten’ oder ‘Tatsachen’ der Vergangenheit – bereits als ‘sophistisch’ eingestuft hätte.[84] Das beträfe also jene Art von Geschichtsschreibung, an deren Maßstab Platon heute unabhängig von der Frage, wie

80 *Positives* Denken über Sein war bereits nicht die Aufgabe der vorbereitenden Analysen, die diesem Exkurs vorhergehen. Dies wird gerade vom Sophisten selbst bemängelt (Th. 166c; s.u. 1.2.5)! Zum Sinn von ἀρετή s.u. 1.0 Fn. 109.

81 Der Frage in wiefern Parmenides’ Denken einen Lebensentwurf für eine Gefolgschaft enthielt, geht Robbiano (2006) nach; vgl. Burkert (1972, 284–285).

82 Vgl. B.0 Fn. 19.

83 Vgl. V.2 Fn. 65.

84 Vgl. Gaiser (1961, 23).

eine solche überhaupt möglich sei und ob sie sich von seinem Standpunkt aus als wünschenswert erwiese, oft gemessen wird.[85]

Müsste dieser Wunsch seiner Ansicht nach, ähnlich wie die Rationalisierung von Mythen (nach Phaidr. 229c–230a), dem lebenswichtigen Deuten und Richten (oder Aneignen) eben dieser Geschichte nicht im Wege stehen? Eine solche Geschichtsschreibung würde für Plato wohl auf ein nicht nach seiner Bedeutung für wahre Erkenntnis bzw. für das gerechte Leben (nach Maßstäben der Wahrheit und Gerechtigkeit, die *gesondert*, aber nicht von der Erfahrung im reduktiven Sinn *abstrahierend* gewonnen wurden)[86] geprüftes Unterfangen hinauskommen, schlimmstenfalls auf ein bloßes Nacherzählen von Lehrmeinungen und ein Archivieren angeblicher Fakten. Ähnlich werde der Sophist zum Schöpfer scheinbarer Realitäten im Spiegel seiner Nacherzählung (soph. 233d–235a; vgl. Gorg. 463d); ähnlich schiene auch ein Maler-nach-dem-Leben (ζωγράφος) die Wirklichkeit durch das illusorische Spiel von hellen und dunklen Farben, Licht und Schatten bloß in einem unwesentlichen Aspekt (eben dem bloßen Anblick) 'festzuhalten', statt über diesen Anblick hinaus Wesentliches *dieser Welt* einsichtig zu machen, das nicht aus der bloßen Anschauung zu gewinnen sei.[87] Wesentliches sichtbar

---

85 Es scheint auf alle Fälle signifikant, wie die heutige Geschichtsschreibung der Sophistik sich manchmal im Geist ihres Gegenstandes wiederzufinden glaubt; z.B. bei Kerferd (1981 [SM], 2); vgl. oben V.1 Fn. 31; Kerferd u. Flashar (1998, 26); vgl. V.2 Fn. 62.

86 Vgl. Platons Urteil über den Mangel an politischer Erfahrung der Sophisten, weshalb sie bezüglich des Staatswesens nicht mitreden könnten (Tim. 19e; vgl. epist. VII 325c; rep. 484d, 539e und unter Voraussetzung der Seele-Staat-Analogie auch 581e–582b; das bedeutet nicht, dass die Sophisten unerfahren sind im Ausloten und Beeinflussen der Stimmung der Menge; vgl. Gorg. 484d und 1.1.1 unter Punkt 4). Die Timaios-Stelle erwähnt die Sophisten (und anschließend die Dichter) zwar kritisch, aber gerade nicht feindselig. Zu vergleichen ist auch der Hebammenvergleich im Theaitetos (nur in der Praxis erfahrene, aber nicht mehr fruchtbare Frauen können Hebammen werden, 149b–c), einschließlich der Praxis *vorschreibenden*, also gleichsam 'gesetzgebenden' Implikation dieses Vergleichs (150a). Gaiser erforscht Platons Verhältnis zur Geschichte mit Recht unter dem Blickwinkel der «Anwendung der wahrscheinlich auf einem ganz anderen Felde gewonnenen Prinzipien auf die geschichtliche Welt», hier anlässlich des Politikos-Mythos (1961, 10; vgl. 34 Anm. 9). Er schreibt treffend: «Das erzeugende, 'demiurgische' Prinzip wirkt sich nach platonischer Lehre auf den verschiedenen Stufen der Realität (Idee – Seele – körperliche Erscheinung) immer wider neu *in analoger Weise* aus: als Kraft der Vereinigung bewirkt es überall Ordnung, mit der Ordnung aber Sein (Beständigkeit), Arete (Tüchtigkeit) sowie Erkennbarkeit und Erkenntnisfähigkeit» (ebd., 35 Anm. 11).

87 Vgl. Schmitt zu Platons Kritik der σκιαγραφία in Buch X des Staates (2002, 294–296). Die Diagnose der Befangenheit einer unzureichenden Intellektualität bzw. Kunstfertigkeit in Illusionen aus Hell und Dunkel trägt eine starke Remineszenz an Parmenides' Analyse der Welt der Doxa als einer aus den 'Elementen' Licht und Dunkel konstituierten. Wenn dann noch, mit Buchheim (1986, 19–23), erkannt wird, dass die Sophisten gerade diese

zu machen ist aber zweifelsfrei Platons Anliegen – und, wo es ihm in den Blick gerät, auch das Wesentliche historischer Phänomene.[88]

V.3 Arbeitshypothese: Platons Sophistik

Zum Abschluss dieser Bestandsaufnahme der Stellung der Sophistik bei Platon, und Platons in der Sophistikforschung, versuchen wir jetzt das von Platon aufgerissene Problemfeld 'Sophistik' in einigen Zügen auf unser Thema hin zu skizzieren. Dabei handelt es sich gewissermaßen um eine synoptische Arbeitshypothese als hermeneutisches Mittel der Platoninterpretation: Der elf Punkte umfassende Umriss, der diesen Vorblick beschließt, orientiert sich an Platons Kritik, ohne damit bereits eine Stellungnahme unsererseits dieser Kritik gegenüber zu implizieren, oder angesichts gewisser intellektueller Positionen im Umfeld Platons und also im Umfeld der 'griechischen Weisheitstradition' insgesamt. Wir betrachten Platon gewissermaßen noch als 'Teil' dieser vielfältigen Überlieferung, mag er sich durch die optische Brechung seiner Interpretationen und die Eigenart seiner Synthesen von dieser Überlieferung noch so weit zu entfernen scheinen und das Denken für spätere Betrachter historisch in ein 'vorplatonisches' und 'nachplatonisches' aufteilen. Am wertvollsten für Platons Sophistikverständnis scheint uns deshalb die Schilderung einiger philosophischen Spannungen in diesem Umfeld gemäß der platonischen Perspektivierung zu sein. In seinem Werk entfalten diese Spannungen ihre größte geschichtliche Wirkung, ohne irgendwo im Dogma zu einer scheinbaren Ruhe zu finden.[89] «Platon ist kein Platoniker»[90] – auch 'den Sophisten' gegenüber nicht.

Natürlich wird in den elf Punkten keine irgendwie vollständige und bis in Einzelheiten nachgewiesene Darlegung von Platons 'Begriff' der Sophistik angestrebt, ebenso wenig wie eine Rekonstruktionszeichnung der Sophistik insgesamt. Es sollen lediglich einige für diese Arbeit relevante Züge der platonischen Problematisierung hervorgehoben werden, die im

hell-dunkle Welt zu ihrem Betätigungsfeld erkoren hatten, erweist sich die platonische Analogie als stimmig und aufschlussreich.

88 Gaiser urteilt sogar, dass «wenn es Platon gelungen ist, die geschichtliche Erscheinungen und Zusammenhänge nicht nur auf eine Vielzahl einzelner Relationen und Motive, sondern auf ganz allgemeine Gründe folgerichtig zurückzuführen, hat er die Geschichte als Wissenschaft im ganzen überhaupt erst endgültig begründet» (1961, 24; vgl. 25).

89 Vgl. Albert (1980, 84–85); Friedländer (I: 1963: 64, 66) oder (II: 21); Gadamer (1999: 5 [1931], 11–12); Robin (1938, vii); Robinson (1970, 158, 176); Wyller (2003, 47–48).

90 Friedländer (I: 1963, 68).

Hintergrund der nachfolgenden Interpretationen stehen und von diesen her ihre Bestätigung erhalten. Die meisten für diese Arbeit relevanten Aspekte sind dabei hinreichend bekannt.[91] Es lohnt sich dennoch, auch diese Züge der platonischen Kritik in Erinnerung zu rufen und sie in dem Zusammenhang kurz zu erläutern, in dem wir sie erblicken – nicht zuletzt weil das Platonverständis der Sophistikforschung gelegentlich etwas schematisch bleibt.[92] Insbesondere wird das Verhältnis zwischen Platon und Sophistik noch oft genug auf die Juxtaposition 'Relativismus vs. Idealismus' reduziert – obwohl zunehmend erkannt wird, dass es nicht nur 'die Sophisten' waren, die es Platon angetan hatten, und darüber hinaus die enge Verbindung seines Denkens mit den von den Sophisten aufgeworfenen, vielseitigen Problemen gesehen wird.[93]

---

91 Interessanterweise liefern gerade die Titel der Paragraphen von Tell (2011), einen Teilkatalog der bekanntsten von Platon gesichteten Probleme: «1. The Many and Conflicting Meanings of Σοφιστής» nennt die zauberhafte Vielgestaltigkeit, in die sich der Sophist hülle (vgl. 2.3 Fn. 22); «2. Wisdom for Sale? The Sophists and Money» spricht für sich; «3. *Sophoi* and Concord» thematisiert eine ὁμόνοια die Platon zufolge gerade die Sophisten verunmöglichen: «4. Itinerant *Sophoi*» kommen dem ernsten politischen Denker unzureichend qualifiziert vor, sich in Staatsangelegenheiten einzumischen (Tim. 19e; s.o. V.2 Fn. 84); «5. Sages at the Games» und «6. Competition in Wisdom» sind Platon aus anti-eristischem Blickwinkel ein Greuel (s.u. 2.4, insbes. 2.4.1–2.4.4).

92 Dieses Problem signalisiert auch Kerferd, aber auch er dringt nicht bis in den Grund von Platons *philosophischem* Problem mit den Sophisten durch, sondern beschränkt sich auf einen doxographischen Überblick platonischer Urteile (1981 [SM], 4–5). Ihm ist der Antwortcharakter gewisser Aspekte der platonischen Philosophie indessen sehr wohl bewusst (ebd., 24, 123); ähnlich Guthrie (III: 1969, 188). Aber Kerferds Einschätzung läuft im Wesentlichen auf die Interpretation der Ideenlehre samt zugehöriger 'Hinterwelt' hinaus, als Antwort auf das Problem der Sprache, dieses wiederum aufgefasst als das Problem von *meaning* und *reference* (ebd., 56, 75–77; vgl. 99–100); vgl. Kerferd u. Flashar (1998, 5).

93 Die Junktur eines 'platonischen Idealismus' mit ihrem Komplement im 'sophistischen Anti-Idealismus', anders gesagt die Iuxtaposition 'Relativismus-Pragmatismus-Skeptizismus' oder 'Humanismus' etc. vs. 'Idealismus' gehört noch immer zu den Leitmotiven der Sophistik-Forschung. Insbesondere die Rede vom 'Relativismus' ist, wenn es um Protagoras und den Homo-mensura-Satz geht, topisch (vgl. 1.1.1); so auch die Rede von 'Subjektivismus' oder 'Sensualismus'. Und wenn man so vage Zuschreibungen nicht überbelastet, kann man damit hantieren.

Grundsätzlich dazu Graeser (1993, 24); Meister (2010, 48–49); Woodruff (2001, 274). Die Unterschiede zwischen diesen zugeschriebenen Positionen sind für unsere Arbeit unerheblich, denn solche Interpretationsvarianten des Homo-mensura-Satzes werden von Platon selbst nicht scharf voneinander getrennt. Das ist für seine Fragestellung auch nicht nötig, insofern die onto-epistemologischen Konsequenzen im Grunde die gleichen bleiben; vgl. Schiappa, oben in V.1 Fn. 32 samt Haupttext zu den 'Ismen' der modernen Protagoras-Deutung.

Bezüglich Platons 'Idealismus' und dieser Juxtaposition ist ferner Folgendes zu bedenken: Erstens kann man Idealismen mit Platon auffassen als Versuche, die Aporien eines Phänomenalismus, der jedes Sein 'jenseits' der 'empirischen Phänomenalität'

Allem voran ist daran zu erinnern, dass Platon die Vielseitigkeit der sophistischen Interessen erkannte, dass sie aber in seinen Augen, anders als in denen vieler Forscher heute, für sich betrachtet kein Vorzug sein konnte. In ihr lag für ihn bestenfalls eine Herausforderung, die einheitliche Wurzel aller in diesen Interessen angepeilten Probleme bloßzulegen (vgl. rep. 537c)[94] – sei es aus wissenschaftlicher Neugier, sei es um sich von ihnen nicht vor lauter Polypragmosyne an der Erforschung der Seele und so am gerechten

---

leugnet, zu überwinden; die Konsequenzen eines solchen Phänomenalismus werden im Theaitetos untersucht. Danach ließe sich die Rechtmäßigkeit des Postulates von 'Intelligiblem' zusätzlich zu dem angeblich unvermittelt 'materiell Vorhandenen' ermessen.

Zweitens beschränkt sich das zum besseren Verständnis der Phänomenalität der Phänomene von Platon gedachte 'Intelligible' bei Platon selbst keineswegs auf die – den pauschalen Titel 'Idealismus' begründenden – 'Ideen'; es umfasst neben weiteren und höheren Gattungen und Prinzipien (v. a. nach Philebos, Sophistes und der innerakademischen Überlieferung) auch das nicht-sinnlich Erkennbare, nur durch einen indirekten 'Bastardschluss' (λογισμός τις νόθος, Tim. 52b) gedanklich erschließbare und somit ebenfalls *intelligible* 'Mitprinzip' des Timaios. Dieses ist als das 'Unbestimmte' an jedem 'Werden zum Sein' beteiligt (γένεσις εἰς οὐσίαν, Phil. 26d). Das situiert den Titel des 'Idealismus' in einem komplexen innerplatonischen Zusammenhang.

Drittens ist mit der Möglichkeit zu rechnen, dass Platon – gerade was dieses 'unbestimmte Mitprinzip' anbelangt – gewissen, für das Denken der Phänomene relevanten Aspekten eines nach dem Bericht von Sextus Empiricus auch für Protagoras überlieferten, nicht-phänomenalen 'Anstoßenden' Rechnung trägt (DK 80 A 14). Immerhin müsste dieses vielleicht auf einen nach- oder neben-protagoreischen, z.B. von Demokrit mitgeprägten Diskurs zurückgeführt werden, in dem dieser Gedanke figurierte. Sextus bezeichnet dieses 'Anstoßende' als ὕλη ῥευστή; die ὕλη steht dabei natürlich im Verdacht nachplatonischer Terminologisierung, die Wendung ῥευστή verweist aber möglicherweise auf einen weiteren Horizont (vgl. Archytas DK 47 A 13). Vielleicht bietet auch Demokrits ἐπιρυσμίη in DK 68 B 7 bzw. ἐπίρροια in A 155 (= II, 126.36) in diesem Zusammenhang ein Schlüsselwort, sowohl im Blick auf Platons herakliteisierendes Flussvokabular in Kratylos oder Theaitetos wie auf Protagoras 80 A 5.217; vgl. 1.2 Fn. 150 und natürlich im weiteren Horizont vorsokratischer Flusstheorien der Wahrnehmung (vgl. Men. 76c–e).

Von einer Verwandtschaft zwischen demokriteischem und protagoreischem Denken wird dort, wo die heikle Rekonstruktion eines solchen Diskurses versucht wird, ausgegangen (z.B. bei Emsbach (1980)). Die Antike selbst registrierte eine besondere intellektuelle Nähe zwischen den beiden Abderiten oder hielt den älteren Protagoras sogar für einen Schüler (oder einen 'Schreiber' oder 'Sekretär', γραφεύς) des jüngeren Demokrit (DK 68 A 9; 80 A 1.50, 2.1, 3; vgl. dagegen von Fritz (1957, 912)). Das rückt den platonischen Zusammenhang in einen breiteren zeitgenössischen Diskurs, in dem gerade auch Protagoras figuriert haben mag. Die Möglichkeit des protagoreischen 'Anstoßenden' wird hier nicht weiter verfolgt, weil sie für Platons 'Antwort an Protagoras' keine Rolle spielt (aber vgl. Tht. 155e–156a, hierunter 1.2 mit Fn. 120 und näher 1.2.5).

94 Vgl. Picht: «Der Gedanke, daß das 'Wesen' des Sophisten in seiner alles spiegelnden Wesenlosigkeit liegt, dieser Gedanke, der später im 'Sophistes' eine so bedeutungsvolle Stelle einnehmen wird, bestimmt schon den Aufbau des 'Kleineren Hippias'» (1996 [1951], 238; vgl. 239 und 296).

Leben hindern zu lassen (z.B. rep. 531c–d). ‘Wissenschaftliche Neugier’ und ‘Gerechtigkeit der Seele’ können bei Platon, wie gesagt, nicht unabhängig von einander gedacht werden, und im Wechselbezug beider Anliegen diagnostizieren wir einen, wenn nicht *den* zentralen Unterschied zwischen Platon und Sophistik.[95]

---

95 Horn et al. (2009, 84–85) und Kato (1986, 72) fassen die Divergenz zwischen Platon und Sophistik ähnlich auf; vgl. vorige Fn.

Anlässlich Protagoras DK 80 B 11 («Nicht sproßt Bildung in der Seele, wenn man nicht zu vieler Tiefe kommt», Übers. Diels; das Fragment ist nur syrisch überliefert; s. Nestle (1940, 297)), mutmaßt Kerferd, dass Protagoras selbst bereits dazu aufgefordert habe, über die Polymathia hinaus «[to] proceed to what is now called study in depth, in an attempt to understand underlying principles common to all the subjects that are to be studied» (1981 [SM], 41). Hierin sieht er gerade eine Differenz zwischen Protagoras und anderen Sophisten, sowohl historisch, wie merkwürdigerweise auch im Dialog Protagoras – wo Protagoras sich gerade Hippias gegenüber ziemlich abwertend zu dessen Bemühung um mehrere «subjects that are to be studied» äußert (318d–e). Dem ist freilich entgegenzuhalten, dass Protagoras’ Kritik hier nicht Hippias’ (mangelnde) ‘Methode’ oder intellektuelle ‘Einheit in der Vielheit’ betrifft, sondern die Vielheit seiner Interessen überhaupt im Gegensatz zum einzig Wichtigen, weil Nützlichen, der εὐβουλία (318e; s.u. B.1.1).

Die Diversität an protagoreischen Titeln (Diog. Laert. IX, 55) – hinter denen nicht notwendig ebenso viele Bücher standen, die heute allesamt verschollen wären – lässt zwar auf große Gelehrsamkeit und vielfältige Interessen schließen, aber nicht darauf, dass Protagoras die betreffenden Themen auch um ihrer selbst willen studiert oder geübt hätte: Hinter den Titeln lässt sich in minimaler Lesart eine Sammlung von λόγων τέχναι, Anleitungen zum Widerlegen eines beliebigen Gegners auf jedem Gebiet postulieren, wofür man natürlich, sozusagen im Sinne der Dissoi logoi, Material und Beispiele braucht (vgl. 1.1.1).

Was ursprünglich mit der «vielen Tiefe» in Fragment B 11 gemeint sein soll, ist nicht mehr zu eruieren. Als Vergleich drängen sich Heraklit DK 22 B 45 (ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει) und Demokrit DK 68 B 117 (ἐτεῇι δὲ οὐδὲν ἴδμεν· ἐν βυθῶι γὰρ ἡ ἀλήθεια) auf.

Das Heraklit-Fragment scheint aber eher zu jenem Heraklitismus zu passen, den Platon rezipiert, Protagoras aber links hätte liegen lassen (s.u., insbesondere 1.2.3.1); das Demokrit-Fragment bietet eine weitere Formulierung seiner ‘erkenntniskritischen’ Aporie (vgl. 68 B 8) im Zusammenhang mit der Schleierhaftigkeit der δόξα (1.1 Fn. 80; 1.2 Fn. 80 und 148). Die Etymologie von τὸ ἀληθές als «das nicht Verborgene, seinen Inhalt offen Darlegende» (1907, 108–109 mit Anm. 7); entsprechend Beekes (I: 2010, 66); Bernabé u. Jiménez San Christóbal (2008, 17); Chantraîne (2009, 594); Frisk (I: 1960, 71); Hofmann (^{2}1971, 12); Meyer (I: 1901, 300–301); Pape (1964, *s.v.* ἀληθής), verleiht dem Spruch paradoxe Schärfe, und zwar gerade wider (Platons) Protagoras: Wenn die ‘nicht verborgene, offen zu Tag liegende’ ἀλήθεια in der Tiefe verborgen sein soll (was auch immer das heißen mag), wie soll sie sich dann im Phänomenalen als dem Erscheinenden erschöpfen?

Gomperz scheint das Fragment B 11 anders verstanden zu haben; es erinnert ihn «in auffälliger Weise» an das biblische Gleichnis vom vierfachen Ackerveld nach Matth. 13.5 (I: 1999 [1922], 365; vgl. 1.1 Fn. 84). Er verknüpft dieses Fragment also mit der

Obwohl wir für das in den unten stehenden elf Punkten formulierte 'methodische Vorverständnis' den Schwerpunkt auf Protagoras legen, wird dennoch nicht streng a) zwischen 'Sophistik' im Allgemeinen und der Eigenart einzelner Sophisten, b) zwischen Sophisten der ersten und der späteren Generationen und c) nach Differenzen im Selbstverständnis einzelner Sophisten bzw. im Verständnis ihres 'Zielpublikums' (Redner, Lehrer, Forscher, Logograph, 'weiser Mann' etc.) unterschieden. Dieser Verzicht lässt sich auf zwei Weisen rechtfertigen:

Einerseits ist auch Platons Urteil, dies oder das sei 'sophistisch', nach entsprechenden Merkmalen weder einheitlich, noch ist es jeweils frei von – von Fall zu Fall interpretationsbedürftiger – Ironie; und es ist sogar nicht einmal notwendig immer mit dem Prädikat 'sophistisch' verbunden: z.B. herakliteisierende, magisch-kultische oder generell 'Vielheit' und 'Buntheit' (ποικιλία) markierende Wendungen treten auch ohne das Wort 'Sophist(isch)' als Signal für Sophistisches und Verwandtes auf (z.B. Men. 75d, 77a; vgl. 79a–b; Phaidr. 236b).[96] Gerade hierdurch wird die Ernsthaftigkeit seiner Auseinandersetzung als einer sachlichen von vornherein klar. Denn als 'herakliteisch' gestellte und 'parmenideisch' angegangene Problematik bilden 'Vielheit' und 'Einheit' – in ihrer möglichen, seinsbestimmenden Bezogenheit aufeinander – Kette und Einschlag von Platons philosophischer Textur,[97] mit allen Implikationen für das Verständnis des 'Seins' eines jeden 'Seienden':

Wachstumsmetapher geistiger Entwicklung («nicht *sproßt* Bildung in der Seele; unsere Hervorhebung»). Mit anderen Worten (um Kerferds Vergleich an der genannten Stelle mit dem englischen Ausdruck «study in depth» eine Alternative in Gomperz' Sinne an die Seite zu stellen): Man soll *gründlich* studieren. Aber was Protagoras Platon zufolge für 'gründlich' hielt, lässt sich an der Simonides-Deutung ablesen (s.u. 2.4).

Es scheint erwägenswert, die σαφηνεία und βεβαιότης, die Klarheit und Gründlichkeit, die nach Phaidr. 277d die sophistischen (der Natur der Seele unkundigen 265e–266c, 270d–271c; Tag und Nacht, Gerecht und Ungerecht nicht zu unterscheiden vermögenden, 277d–e; also undialektischen, 266b–c) Verfasser von Gesetzestexten ihren eigenen Texten zuschreiben, als Verweis auf Protagoras' 'Tiefe' und 'Gründlichkeit' aufzufassen, hier dann auf seine Tiefe als Gesetzgeber (von Thourioi). Auch sein DK 80 B 3 und 10 dokumentiertes pädagogisches Konzept klingt 269d an. Protagoras wird 267c in einer Reihe von Rednern namentlich genannt, die im restlichen Dialog permanent als Vertreter der analysierten τέχναι bezüglich Reden und Seele zu vergegenwärtigen sind; für die Distanznahme zur Sophistik unter Verwendung auch positiv besetzter Wörter im Phaidros vgl. V.2 Fn. 75.

96 Ποικιλία gehört auch zur Demokratie (z.B. rep. 557c), sowie zum aus dieser entstehenden Tyrannen (568d).

97 Beierwaltes (1980, 1); zu Heraklit in diesem Zusammenhang vgl. auch Albert (1980, 12–13); Picht (1996 [1965/1966], 198). Platon habe nach Gadamer seine Vorgänger «alle – mit alleiniger Ausnahme der Eleaten – als eine Einheit gesehen und auf einen einzigen Namen getauft, indem er sie 'Herakliteer' nannte» (1999: 6 [1964], 60); vgl. (ebd., 67).

vom vereinzelten, praktischen Leben bis hin zu den allgemeinen Prinzipien reiner Theorie – und mit allem Zündstoff, die diese Problematik im explosiven geistigen Klima damals bereithielt (vgl. Phil. 14c–15a).

Die Selbstdarstellung der Philosophie als Reinigung und Mysterienweihe ist das Gewand, in dem diese Philosophie mit Vorliebe auftritt, nicht nur in den prägnant von dieser Bildlichkeit zehrenden Dialogen wie *Symposion*, *Phaidros* oder *Phaidon*, sondern auch gleichsam beiläufig (z.B. Euthyd. 277d; Gorg. 497b; Krat. 412e–413a; Men. 76e; s.u. 2.1.4.3). Magisch-mysterienhafte und kultische Wendungen und vergleichbare Hinweise auf die ‘Weihen der Philosophie’ liefern überall Chiffren für Teilprobleme im Horizont dieser generellen Problematik,[98] positiv zur Bestimmung eigener, wie negativ für

98 Vgl. Krüger (^{3}1963, 4–8 und *passim*). Die Frage, *wie* die griechische Philosophie *als* Philosophie aus der Religion – bei Platon wie den Griechen überhaupt – entsteht, beschäftigt insbesondere Picht (^{2}1996 [1960]). Innerhalb dieser Entwicklung hebt er den orphisch-pythagoreischen und Mysterien-Komplex für Platon besonders hervor: «Im 6. Jahrhundert wurden weite Teile der griechischen Welt von einer mächtigen religiösen Strömung ergriffen, in der eine ganz neue Erfahrung vom Wesen der menschlichen Seele zum Durchbruch kam. Diese religiöse Strömung war nicht an eine bestimmte Gruppe gebunden, sondern führte in der Ausbildung verschiedener Mysterienkulte, bei den Pythagoräern und in der orphischen Dichtung zu unterschiedlichen Gestaltungen, die durch gemeinsame Grundvorstellungen verbunden sind. Platon faßt dann in souveräner Freiheit diese Fülle verschiedener Traditionen zusammen; wer ihn verstehen will, muß sich darum bemühen, den ursprünglichen Sinn der von ihm gebrauchten Bilder ans Licht zu heben» (1996 [1965/1966], 46).

Dörrie analysiert das Verhältnis zwischen Philosophie und Religion oder Mysterium für Platon entsprechend einem strengen antiken Verständnis der ἀναλογία: «Zwischen den beiden ‘Größen’ Philosophie und Mysterium besteht eine Proportion; mithin unterliegen auch die Teile (hier: Teil-Aspekte) der gleichen Proportion» (1975, 9). Dörrie moniert, dass für diese Proportion nicht einfach auf eine Stelle oder einen Ausdruck in Platon verwiesen werden kann, weil das Mysterienmotiv für sein Werk grundlegend ist, es überall durchzieht, und dabei trotz «buntester Variation im Formalen … außerordentlich konstant» ist (ebd., 10). Dabei «wird die Analogie der philosophischen zur mystischen Schau in eine vergleichende Steigerung umgesetzt; die Schau der Ideen ist Ur- und Vorbild alles dessen, was sich in mystischen Weihen, in τελεταί, abspielt» (ebd., 19).

Zentralen Begriffen der Mysterienterminologie bei Platon ist Riedweg (1987) nachgegangen. In neuerer Zeit hat Schefer (2001) das vorliegende Material an Quellen, Stellen und Forschung umfassend aufgearbeitet, aber das Verhältnis zwischen dieser Überlieferung und der platonischen Philosophie *als Philosophie* nicht gelöst.

Wie nach Schefer das eigentlich Philosophische und philosophisch Zu-Erarbeitende vor dem Unsagbar-Religiösen einer emotiven ‘Erfahrung’ bei Platon letzten Endes zurücktrete, wird daran sichtbar, dass in ihrer Arbeit der Aspekt der *dialogischen* Sprachlichkeit unterbeleuchtet bleibt; dieser Aspekt ist aber nach dem Siebten Brief gerade für das von ihr immer wieder hervorgehobene Aufblitzen der ‘apollinischen’ Einsicht oder Erfahrung bzw. für die ‘Epiphanie des Apollon’ unerlässlich. Das wird von Schefer zwar registriert, bleibt von ihrer Interpretation her aber unverständlich, denn:

fremde Ansichten: Ist der Philosoph in dieser Bildlichkeit der Wissende, Geweihte, εἰδώς, τελεστής, so ist der Sophist der Zauberer, γόης und Krämer in falschen Riten. Platons sachliche Auseinandersetzung mit Sophistischem quer durch das Oeuvre, gebunden an eine derart weitgespannte Ikonographie, übersteigt seine bekannte,[99] sechsfache Definition im *Sophistes* (Fazit 231d–e) an Vielschichtigkeit denn auch bei Weitem, auch wenn sie sich nicht ohne

«Mit Logik, rationalem Nachdenken und Erschliessen, mit Philosophie im eigentlichen Sinne hat das [Aufblitzen 'der unsagbaren Erfahrung'] nichts mehr zu tun» (ebd., 223); vgl. 1.2 Fn. 154. Was 'es' damit zu tun hat, ist nun aber gerade, dass dieses 'Aufblitzen' Platon zufolge von der dialogischen bzw. dialektischen Philosophie und *nur* von ihr vorbereitet werde (ep. VII 344b; rep. 435a); eine verwandte Metaphorik in Gorg. 486d, 487e; vgl. Dodds (1928, 141); Dörrie (1975, 18); Manasse (II: 1961, 111).

Die 'Rationalität' seiner 'Mysterien' hat Platon also offensichtlich anders gesehen, und so stellt sich die Frage: Was an der Philosophie hat Platon ermöglicht, möglicherweise durchaus im Sinne der Ausschöpfung einer 'unsagbaren Erfahrung' im Untergrund seiner Philosophie, sie *als* Philosophie gewaltfrei auf einen unbestreitbar authentisch mysterienhaften Hintergrund zu projizieren, so wie er das durchgehend tut? Oder umgekehrt: Wie verhält sich das, was Schefer 'Philosophie in eigentlichem Sinne' nennt, zu dem, was für Platon, sofern es eintrat, unbestreitbar Erfüllung *ausschließlich* der Philosophie (vgl. auch Phaid. 69c–d) und nicht von etwas Anderem war? Zentral für diese Frage ist das Analogieverständnis, das Dörrie (1975, *passim*) entwickelt.

Auf den möglichen *Erfahrungscharakter* der platonischen Prinzipienphilosophie, bzw. Philosophie des Einen, und zwar im Zusammenhang mit der Mysterienüberlieferung, hatte schon Albert (1980, 27, 53, 106–7) hingewiesen; er stellt auch die berechtigte Frage nach dem Grund der platonischen Rezeption: «Die Übernahme einer bestimmten religiösen Tradition kann nur eine oberflächliche und vorläufige Erklärung sein. Es gilt das Denken zu verstehen, aufgrund dessen sich Platon zu einer solchen Tradition bekennt» (ebd., 92; vgl. 96, 108). Sein Buch liefert eine belastbare Grundauffassung von Platons Verhältnis zur griechischen Religion, die als Ausgangskonzeption die wichtigsten Stichwörter für weitere Untersuchungen zusammendenkt. Ziel beider, der Mysterien bzw. mehr im Allgemeinen des Kultes, sowie der platonischen Philosophie, sei die «Wiederherstellung der Gemeinschaft mit der Gottheit» (ebd., 120).

Insbesondere muss man an die Wörter abermals von Picht über Platons «in einem radikalen Sinne aufgeklärtes Bewußtsein» erinnern (ebd., 55); s.o. V.1 Fn. 26 – und an diese: «Daß die unerbittliche Rationalität der radikalen Aufklärung, wie Sokrates sie geübt hat, gleichzeitig alle jene Kräfte entbindet, die in den orphischen Mysterien walten: das ist gerade das Rätsel des Sokrates» – weshalb denn auch bereits Aristophanes die beiden Elemente in der Figur seines Sokrates miteinander verknüpft habe (ebd., 73); zur 'griechischen Aukflärung' vgl. (ebd., 154–167). Einen knappen Beleg dieser Konstellation bietet Phaidr. 246c–d, wo Platon zugleich einer aufgeklärten Haltung Rechnung trägt und für sein Verständnis der Seele dennoch festhält an einer Intuition bzw. einer Darlegung (ἀπόδειξις), die δεινοῖς μὲν ἄπιστος, σοφοῖς δὲ πιστή, also den Aberklugen nicht, den Weisen aber sehr wohl vertrauenswürdig sei (245c); darauf folgt die Große Rede des Seelengespanns (zum Substrat dieses Mythos, vgl. 2.2 Fn.129).

99 Die Definition wird z.B. zitiert von Kerferd (1981 [SM], 4–5); Schiappa (1991, 5); Meister (2010, 11); vgl. O'Grady (2008a, 11–12).

Weiteres konform der von uns weniger berücksichtigten Parameter heutiger Sophistikforschung vollzieht.[100]

Andererseits aber, nämlich diesseits aller Differenzierung der Sophistik nach Merkmalen wie den genannten, heute oder bei Platon, gilt gerade ein Satz eines einzelnen und zwar der Überlieferung nach des ersten 'Sophisten'[101] im engeren Sinne als Inbegriff der Herausforderung der Sophistik in allen ihren Repräsentanten: Protagoras' berühmter Homo-mensura-Satz: Aller Dinge Maß ist (der) Mensch, der Seienden, dass/wie[102] sie sind, der nicht-Seienden, dass/wie sie nicht sind (πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ μὴ/οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν,[103] DK 80 B 1, nach Platon und Sextus Empiricus).[104]

Dieser Satz wurde sogar unter damaligen nicht-philosophischen Fachleuten rezipiert,[105] und hat in gewissen Kreisen wohl tatsächlich zu der Schockwelle geführt, die Protagoras und seinem Umfeld von Paul Woodruff bescheinigt

100 Die von Schiappa (ebd., 5) in Erinnerung gerufene Stelle Soph. 268c–d (der Sophist als antilogischer Schattenkünstler mit Wörtern) kommt dem Kern der Sache näher; diese Stelle evoziert denn auch wesentliche Elemente des platonischen 'Bildprogramms' zur Darstellung der Philosophie (vgl. V.2 Fn. 85).

101 Diog. Laert. IX, 51–54.

102 Zum Problem des Sinnes von ὡς an dieser Stelle ('dass' oder 'wie') vgl. Einleitung Fn. 3 und 1.3 Fn. 38.

103 Sextus Empiricus (Adv. Math. 7.60) überliefert in 80 DK B 1 τῶν δὲ οὐκ ὄντων, Platon gibt τῶν δὲ μὴ ὄντων. Zu den Implikationen beider Möglichkeiten vgl. Sicking (1998a, 173–4).

104 Vgl. Buchheim: «An diesem Satz muß man Farbe bekennen, weil der Satz des Protagoras eben ein Grundsatz der Sophistik ist» (1986, 43). Diese zentrale Bedeutung haben Protagoras und sein Homo-mensura-Satz bereits bei Platon, wie auch Müller feststellt: «Mit keinem der 'Sophisten' hat Platon sich so eingehend beschäftigt und auseinandergesetzt wie mit Protagoras» (1976 [1967/1974], 326). Dem könnte man komplementär die Diagnose Taurecks an die Seite stellen: «Die Neuzeit scheint sich im wesentlichen nur für eine einzige Äußerung eines Sophisten interessiert zu haben: Protagoras' Homo-mensura-Satz» (o.J., 130). Taureck weist auch darauf hin, dass bereits bei Hegel, dem Entdecker der Sophistik in der Neuzeit, die Darstellung der Sophisten im Wesentlichen auf Protagoras beschränkt bleibe (ebd., 133). Dass der Homo-mensura-Satz inbegrifflich einen (politischen) 'Humanismus' formulieren soll, ist Gemeingut; vgl. z.B. Waterfield (in: First Philosophers, 205); Lavery (2008) etc.

Der Homo-mensura-Satz liefert denn auch einen beliebten (Referenzrahmen für) Titel und Untertitel für Kompendien, Studien, Aufsatz- oder Fragmentsammlungen (wie jene von Meister (2010); Pfenninger (1975); Bakker (1986); van Ophuijsen et al. (2013)), nicht nur innerhalb der Fachliteratur, sondern auch der breiteren Zeitkritik (z.B. bei Löbsack (1977) oder Neumaier (2004); letztere haben wir nicht einsehen können).

105 So z.B. von Ärzten in [Hippokr.] de vet. med. 3. (insofern diese Schrift von einem Facharzt und nicht von einem Protagoras nahestehenden Sophisten verfasst wurde).

wird (s.o.)[106] – sei es in seiner Tendenz zu 'volkstümlich-demokratischer' Ermächtigung aufstrebender Bevölkerungsschichten; oder in der von manchen aus ihm gezogenen Konsequenz der Unmöglichkeit der Widerrede (z.B. nach Euthyd. 285d–286c);[107] oder gerade umgekehrt, in Kombination mit dem antilogischen Prinzip (DK 80 B 6a + b), im gleichermaßen erhobenen Anspruch, dass sich auf alles immer sein Gegenteil mit gleichem Recht erwidern lasse.[108]

Dies soll genügen zur Begründung, weshalb wir im folgenden Umriss des platonischen Bildes der Sophistik auf eine strenge Differenzierung nach Personen, Schulen etc. für unsere Zwecke verzichten.[109]

Damit kommen wir zur angekündigten Arbeitshypothese. Sie wurde als Zusammenfassung der von Platon aufgeworfenen und für unsere Thematik relevanten Probleme der Sophistik in ihrem inneren Zusammenhang konzipiert.

1) Der Punkt, an den alle weiteren hervorzuhebenden Merkmale zurückzubinden sind, ist die nach Platon für Protagoras charakteristische Verneinung der Möglichkeit menschlicher Erkenntnis über die 'unmittelbare' sinnlich-praktische Erfahrung bzw. die *Wahrnehmung* (αἴσθησις) hinaus. Zu dieser Erfahrung wird notwendig nicht die (eben nicht-sinnliche) 'Erfahrung' oder 'Erkenntnis' der eigenen, alle weitere Erfahrung erst 'vermittelnden', Fähigkeiten gerechnet. Diese ist erst einer (sokratischen) Selbstprüfung der (sich in dieser Prüfung 'entdeckenden' und 'mitkonstituierenden') ψυχή oder Seele zugänglich.

---

106 Es eignet einer Schockwelle, unvorhergesehene Konsequenzen zu zeitigen. Woodruff betont einmal mehr, dass auch Sokrates' Tod im Licht dieser Turbulenzen zu sehen ist (2001, 264); die aggressive Atmosphäre ist in Aristophanes Thesm. 1008–1012 gut spürbar: Was verdient, wer die Menschen nicht besser, sondern schlechter macht (eine eindeutige Anspielung auf die gespannte politische Lage und die Konkurrenz der neuen Lehrer; vgl. apol. 24b–25a)? Aristophanes' Personen zufolge: den Tod …

107 Dazu Rankin (1981); der Satz 'riecht' für ihn förmlich nach einer herakliteischen oder parmenideisch-eleatischen Provenienz, aber das gelte für viele philosophische Positionen der Zeit (ebd., 25–26).

108 Vgl. Phaidr. 261c-e; vgl. 267a; für Platon bedeutet das in diesem Kontext: ein ungeklärtes, kunstloses Durcheinander: z.B. Phaid. 90c, 101e; rep. 454a; soph. 225b–c. Eine ausgewogene Behandlung des Zwei-λόγοι-Fragmentes (DK 80 B 6b; vgl. A 1.51) unter Berücksichtigung des Sprachgebrauchs des 5. Jahrhunderts bietet Schiappa (1991, 103–116).

109 Kerferd u. Flashar (1998, 51) urteilen, dass man äußerstenfalls bei der Nachwirkung des Gorgias von einer 'Schule' reden könnte, die sich zwar nicht institutionell organisierte, aber als Nachfolge von ihm seinen Ausgang nahm. Sonst waren die Sophisten zu sehr Einzelgänger, um 'Schulen' zu bilden; vgl. Pfenninger (1975, 37); Buchheim (1986, 82); vgl. (ebd., 80).

2) Die von Platon maieutisch bloßgelegte Folge dieser ‘erkenntnistheoretischen’ Selbstbeschränkung ist eine radikale *ontologische* Perspektive: Seine Auslegung von Protagoras’ ursprünglicher Konzentration auf das Erfahrungsurteil einzelner Menschen und Gemeinschaften führt, in der ‘sensualistischen’ Reduktion aller Erkenntnis und Erfahrung auf αἴσθησις, zu einem ontologischen ‘Relationismus’: Seinsbestimmtheiten konstituieren sich ausschließlich im Wechselspiel weiterer, von ihnen mitbestimmter, Bestimmtheiten; die Konsequenz ist eine Flucht der Seinsbestimmtheit überhaupt, bzw. die gedankliche Vernichtung des Seins schlechthin.

3) Eine Konsequenz dieses ‘Sensualismus’ für die Praxis, der sie entnommen wurde, ist – weil die Möglichkeit einer zentralen Perspektive im Denken aufgegeben wurde –, dass auch das auf diese Weise nach dem vermeintlichen ‘Außen’ der Sinne gerichtete sophistische Forschen und Lehren sich in einem beliebigen Aufreihen und pragmatischen Einüben von Einzelkenntnissen, von zufällig vorgefundenen sittlichen Vorbildern, menschlichen Fähigkeiten und Leistungen erschöpfen muss. Diese lassen sich aber zu keinem aus gemeinsamen Wurzeln abgeleiteten Ganzen mehr zusammenschließen; somit lassen sie auch kein ‘nicht mit ihnen identisches Maß’ zu ihrer Beurteilung und Wertung denken.

4) Solches Wissen verliert sich, sei es als irgendeine Form von ‘Relativismus’, sei es als gereihtes Einzelwissen, in sachlicher Unabschließbarkeit und Polymathia; durch unkritische Kanonbildung und Polypragmosynê führt es zu ethischer Orientierungslosigkeit (was nicht notwendig Immoralität impliziert) – ob die vorbildhafte Sittlichkeit (νόμος) nun gerade angefochten oder verteidigt wird; in Protagoras’ Fall (trotz ‘antiautoritärer’ Gebärde der Auflehung) übrigens das Letztere.

5) Die sachliche Unabschließbarkeit führt sprachlich zur Makrologie, denn jedes Aufzählen von Unabschließbarem kommt zur Unzeit und dauert zu lange – gleichgültig wie kurz der Gesprächspartner zu antworten versteht oder wie schnell der Redner wieder aufhört, zu reden.

6) Die undurchforschten Bedingungen von Erfahrung und Wissen gelten dennoch als das Maß all dessen, was den Menschen angeht (χρήματα) – das ist eben der Mensch selbst mit allen seinen Voraussetzungen zur (Selbst)erfahrung, (Selbst)erkenntnis und (Selbst)steuerung. Aber über die ‘unmittelbare’ Tatsache hinaus, dass es *sein* Erfahren und Wissen sei, wird nicht gefragt (Homo-mensura-Satz).

7) In Übereinstimmung mit diesem Homo-mensura-Satz, gleichzeitig aber – durch die lebenspraktische Unterscheidung einer höheren und geringeren Urteilsfähigkeit der Menschen, wo doch eigentlich jede

Erfahrung gleich wahr, dann aber auch gleich gut sein sollte – in einem gewissen Widerspruch zu ihm, bestimmt Protagoras die ‘unmittelbaren’ menschlichen Bedürfnisse und die menschliche ‘Wohlberatenheit’ (εὐβουλία) vielleicht nicht als den Ursprung – denn diese liege in der nur mythisch greifbaren, doppelten Natur des Menschen (als eines gesellschaftbedürftigen und -fähigen Lebewesens) der gedanklichen Erfassung voraus – aber doch als die nicht tiefer zu begründende Basis einer gesunden Polis-Gesellschaft. Der Mensch wird zur Quelle gelebter ‘Gerechtigkeit’ (was hier und jetzt für gerecht = sozial wünschenswert zu gelten hat, bestimmen wir für uns gemeinsam). ‘Nicht tiefer zu begründen’: Das korreliert auf praktischer Ebene mit der oben gemeinten Selbstbeschränkung des Denkens auf die sinnliche Wahrnehmung.

8) Die εὐβουλία verleiht dem pragmatischen Einschlag und einem reifen ‘Relativismus’ oder ‘Relationismus’ (nach dem Muster: was gut ist für x, ist es nicht für y, außer wenn z hinzukommt etc.) einen gewissen Sinn; ebenso der Besinnung auf kulturelle Vorbilder in der Erziehung: Was unsere Dichter empfehlen, hat sich bewährt, erscheint uns deshalb als wahr und ist also wahr für uns.

9) Dies führt zur Kanonbildung. Entsprechend beschränkt sich die Erziehung, gerade als Leitfaden zum Erfolg in der Gemeinschaft, bei Protagoras weitgehend auf die Einübung ihrer Sitten und ihres Kanons, zur Kultivierung von Fähigkeiten, die sich für ‘freie Leute’ in der Öffentlichkeit als nützlich erwiesen haben oder als schicklich akzeptiert werden.

10) Weil die Praxis lehrt, dass solche Fähigkeiten (ἀρεταί) erworben werden, gilt auch die ἀρετή schlechthin als lehrbar, denn die Fähigkeiten, die unhinterfragt für das pädagogische Konzept Modell stehen (Auloi-Spiel, Handwerk, Sprachgebrauch) erscheinen als verfügbar. In diesem Zusammenhang ist übrigens der Auftritt als bezahlter Lehrer zu sehen: Die technisch verstandene Verfügbarkeit der ἀρετή zeigt sich in ihrem handgreiflichen Erfolg, der wiederum ihre kommensurable Aufwiegbarkeit in Geld suggeriert – weshalb Protagoras sein Honorar denn auch vom künftig erwarteten Erfolg des Schülers abhängig machen kann. Rückt die ἀρετή aber so ins Zentrum der professionellen Beschäftigung, wäre erst einmal neu zu fragen, was sie ist.

11) Dass die dabei vor sich gehende ‘Veränderung’ der ψυχή, der Seele (= das, was da erfährt, denkt, steuert), die nach außen hin *auch* in der Zunahme von praktischen Fähigkeiten resultiert, bereits vor aller Veränderung auf eine seelische Struktur schließen ließe, die jeder Verfügbarkeit spottet; und zudem, dass die eigentliche ἀρετή in der Bildung dieser seelischen

Struktur bestünde, die alles richtige Handeln (Erfahren, Denken, Steuern) erst ermöglicht – dass die Seele ein Gefäß ist, dass sich aufgrund ihrer eigenen Entscheidungen (was kommt hinein, was nicht) wesentlich verändert –, kommt aufgrund der genannten erkenntnistheoretischen, sowie lebenspraktischen Selbstbeschränkung notwendig nie in den Blick.

KAPITEL 1

Onto-Psychologische Probleme (*Theaitetos*)

τὰ φαινόμενα σῴζειν
PLUTARCHOS: de facie 923a

1.0 Einleitung

Dieser erste Hauptteil der Arbeit behandelt Platons Auseinandersetzung mit Protagoras im *Theaitetos*. Platon identifiziert Theaitetos' Definitionsversuch der ἐπιστήμη, Erkenntnis, als αἴσθησις, Wahrnehmung, mit Protagoras' Homomensura-Satz und dem Credo des πάντα ῥεῖ der sogenannten Herakliteer. Platon generiert aus diesem Komplex zusammengewürfelter Gedanken und Lehren (vgl. εἰς ταὐτὸν συμπέπτωκεν, 160d) eine konzentrierte 'onto-psychologische' Problematik: eine Krise des Denkens, in der die vernichtenden Konsequenzen für die Auffassung des 'Seienden' (τὸ ὄν, τὰ ὄντα) aus einer zugespitzten Auffassung von 'Seele' (ψυχή) offengelegt werden – und dank einer komplexeren Konzeption eben der ψυχή auch überwunden werden können.[1]

Unter der methodischen Annahme, die sich im Durchgang dieser Arbeit bestätigen wird, dass die Chiffre 'Protagoras' in den Dialogen *Protagoras* und

1 Gemeint ist die Zuspitzung – in Platons Behandlung also – alles Seelischen auf αἴσθησις. Interessant ist die Weise, wie Diogenes Laertius darüber berichtet, dass die ψυχή nach Protagoras nichts über die αἰσθήσεις hinaus sei: Diogenes kommentiert seinen Bericht durch die Behauptung, *auch* Platon im Theaitetos sage dies (μηδὲν εἶναι ψυχὴν παρὰ τὰς αἰσθήσεις, καθὰ καὶ Πλάτων φασὶν ἐν Θεαιτήτωι) (Diog. Laert. IX, 51). Aber *so explizit* sagt Platon das nirgends, und aus dem Theaitetos würde man eher schließen, dass Protagoras gerade dies nicht behauptet habe. Platon verwendet dementgegen den äußerst behutsam reservierten Titel der ψυχή erst für den Gegenentwurf zu seinem Entwurf des Protagoreischen. Also handelt es sich hier entweder um eine Interpretation des Diogenes selbst bzw. eines seiner doxographischen Vorgänger, oder um eine parallele Überlieferung an Platon vorbei. Die autoritätsheischende Behauptung, *auch* Platon sage dies, lässt beide Möglichkeiten offen ('auch Platon, sowie eine andere, neben Platon verblassende und deshalb nicht genannte Quelle'; oder 'auch Platon, ebenso wie ich Diogenes').

 | DOI:10.1163/9789004471092_004

Theaitetos im Grunde dasselbe bedeutet, erscheint es sinnvoll um aufgrund des *Theaitetos* den philosophischen Boden freizulegen, auf dem sich Platon auch im *Protagoras* mit Protagoras befasst. So lässt sich aus dem späteren Dialog die Basis für ein besseres Verständnis eines ‘verborgenen Diskurses’ über die Seele und ihre ἀρετή in dem früheren gewinnen. Denn wie die von Platon mithilfe von Protagoras’ Satz im *Theaitetos* generierten Probleme *ontologische* sind,[2] und der Weg zu einer allfälligen Lösung über ein kompliziertes Verständnis der ψυχή führt, so verweist die ‘verborgene Thematik’ des *Protagoras*, also das verschwiegene bzw. nicht erfragte ‘Wesen’ der Seele und ihrer ἀρετή,[3] in diesem Dialog letzten Endes auf eine umgreifende ontologische Dimension.

2 Krämer: «Ontologie heißt im traditionellen Sinne die Lehre von dem, was eigentlich ist, und hat gegenüber der *Metaphysik*, die sich ausschließlich auf die Transzendenz richtet, die umfassendere Bedeutung» (1959, 39). Zur Wortherkunft von ‘Ontologie’ und zur Berechtigung dieser Wortverwendung in platonischem Kontext s. Picht (1996 [1965/1966], 21–25).

Roloff spricht anlässlich des Theaitetos von einer ‘Ontologie der Relativität’ (1994, 46); er geht aber in seiner ‘ironischen’ Deutung so weit, dass positive Ergebnisse sich auch bei ihm (wie beim platonischen Protagoras) fortwährend verflüchtigen. Zur Ironie als Teil der platonischen Schriftlichkeit im Horizont seiner Schriftkritik und seiner Sokrates-Rezeption s. (ebd., 3–37); vgl. Erler (2007, 88).

3 Huizinga schreibt: «The idea of virtue, as the word for it in the Germanic languages shows, is still, in its current connotation, inextricably bound up with the *idosyncracy* of a thing. *Tugend* in German (*deugd* in Dutch) corresponds directly to the verb *Taugen* (*deugen*), meaning to be fit or apt for something, to be the true and genuine thing in one’s kind. Such is the sense of the Greek ἀρετή and the Middle High German *tugende*. Every thing has its ἀρετή that is specific of it, proper to its kind. A horse, a dog, the eye, the axe, the bow – each has its proper virtue. Strength and health are the virtues of the body; wit and sagacity those of the mind. Etymologically, ἀρετή is connected with ἄριστος: the best, the most excellent» (1955 [1939], 63). Dieses Verständnis von ἀρετή als ‘Tauglichkeit’, das auch dieser Arbeit zugrunde liegt, wird von Picht wie folgt zusammengefasst: «Die Tauglichkeit gründet in der Vollkommenheit, die Vollkommenheit wird im Hinblick auf die Tauglichkeit verstanden. Dabei ist Tauglichkeit immer die Tauglichkeit für die je eigene Aufgabe, Vollkommenheit immer die Vollkommenheit des je eigenen Wesens. Die ἀρετή bringt also zur Erscheinung, was ein jegliches Wesen in Wahrheit *ist*, ἀρετή ist die glanzvolle Verwirklichung des je eigenen Seins für die je eigene Aufgabe» ([2]1996 [1963], 89; Hervorhebung Picht). Ähnlich formuliert Kato: «Die Arete [nach Sokrates] ist … das, wodurch jedes Ding sein eigenes Ergon am besten verrichtet» (1986, 35). Buchheim fügt noch hinzu: «Ἀρετή bedeutet nicht nur Fähigkeit und Leistungsstärke, sondern insbesondere auch die *Frucht* solcher Tüchtigkeit; ‘Gelingen’ und ‘Gedeihen’ sind insofern durchaus angemessene Möglichkeiten der Wiedergabe» (in: Gorgias. Reden etc., XXVI Anm. 48); vgl. ferner Finkelberg (1998, 20); Jaeger (I: 1973 [1933], 26–27 mit Anm. 3); Natorp (2004 [1902/1921], 48–49), der dort in seiner Behandlung des Gorgias-Dialogs auf den engen Zusammenhang der Güte, in praktischen wie sittlichen Dingen, mit der τάξις als der «inneren Organisation» hinweist.

Diese Auffassung von ἀρετή wird von Platon rep. 353a–b formuliert, anschließend exemplifiziert und zur Frage nach der spezifischen Tauglichkeit, ἀρετή und dem spezifischen

Hätte diese Dimension im Gespräch mit dem Urheber des Homo-mensura-Satzes, der ‘den Menschen’ doch irgendwie zum ‘Maß’ von ‘allem’ proklamiert, unmöglich angepeilt werden können, so soll damit nicht gesagt sein, dass sie nicht den Aufbau des früheren Dialogs mitbestimmt. Denn wenn das aus der auf Platon zurückreichenden Tradition gesprochene Wort Josef Piepers, das wir in der Einleitung bereits zitiert haben, irgendwo Anwendung findet, dann hier, nämlich in der Frage nach dem richtigen Leben (εὖ ζῆν) und den Voraussetzungen dazu im Menschen selbst (ψυχή, ἀρετή): «Es gibt Dinge, die zulänglich nur erörtert werden können, indem man zugleich vom Ganzen der Welt und des Daseins spricht» (vgl. z.B. Parm. 136d–e; Phaidr. 270c).[4]

So ist das Ziel der folgenden Ausführungen: aus dem *Theaitetos*, mag dies in der überlieferten Endfassung auch ein später Dialog sein,[5] das von Platon mit dem Namen ‘Protagoras’ verknüpfte, umfassendere philosophische Problembewusstsein nachzuzeichnen, bis hin zu gewissen, in platonischem Sinn *psychologischen* Fragen, die bereits den frühen *Protagoras* bestimmen.

Das erste Kapitel hat einleitenden und in Bezug auf die nachfolgenden zugleich orientierenden Charakter, und eröffnet für spätere Bezugnahme den vielschichtigen Horizont der Stellung des Protagoras zu Parmenides (1.1); danach wird klargestellt, in wie hohem Maß Platon sich bewusst war bzw. wie er den Ansatz legitimierte, Protagoras *gegen* Protagoras’ Intention dennoch *als* ‘Protagoras selbst’ auszulegen, und welche Perspektive er dabei ausklammerte (1.2); anschließend folgt die Untersuchung dieser Auslegung selbst (1.3); abschließend werden die Ergebnisse dieses Teils der Arbeit zusammengegriffen und in einen weiteren Horizont gestellt (1.4).

Werk, ἔργον der Seele präzisiert. Sie liegt auch Menons Auflistung situationsspezifischer ἀρεταί für unterschiedliche Aufgaben zugrunde: für jede Handlung und jedes Alter gebe es für jeden von uns und für jedes Werk eine Tauglichkeit – und übrigens auch eine κακία, Schlechtigkeit (καθ᾽ ἑκάστην γὰρ τῶν πράξεων καὶ τῶν ἡλικιῶν πρὸς ἕκαστον ἔργον ἑκάστῳ ἡμῶν ἡ ἀρετή ἐστιν, Men. 72a). Weitere Beispiele aus dem gleichen semantischen Feld, wo ἀρετή entlang dieser Linie verstanden wird, liefern z.B. Gorg. 479b, 503d–e, 506d; vgl. übrigens Gorgias DK 82 B 11.1.

4 Pieper (1963, 15). Platon würde das ‘einen Scherz zur Erholung vom Ernst’ ([ἀ]νάπαυλα … τῆς σπουδῆς γίγνεται ἐνίοτε ἡ παιδιά, Phil. 30e) nennen, wie nach der Darlegung der ‘Prinzipien von allem’ als Horizont der Beantwortung der Frage nach dem (Verhältnis von Lust und Verstand im) guten Leben (23c–30e). Zur Phaidros-Stelle, vgl. Gaiser (2004 [1989], 518 mit Anm. 45).

5 Erler (2007, 232).

1.1 Die Selbstbeschränkung des Denkens auf die ‘unmittelbare’ Wahrnehmung

κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων.
HERAKLIT DK 22 B 107

1.1.0 *Einleitung*

Protagoras, so wird weithin behauptet, ließ kein ‘Sein’ außerhalb der phänomenalen ‘Erscheinung’ zu, kannte kein ‘subphänomenales Substrat’ etc.[6] Diese Ansicht könnte durchaus differenziert werden – bis hin zu der Einsicht, dass Protagoras nicht in erster Linie mit Fragen einer solchen Art beschäftigt war, wie eine solche Zusammenfassung seiner ‘Lehre’ nahezulegen scheint (s.u. 1.2.4).[7] Wenigstens scheint Protagoras von Platon selbst letztlich

6 Vgl. z.B. Cornford (in: Plato. Theaetetus etc., 13); Guthrie (III: 1969, 186); Kerferd (1981 [SM], 108); Taylor (2001, 176). Die diesbezügliche Formulierung von Buchheim, der diese Ansicht teilt, ist freilich differenziert: Sie deutet, außer auf eine allfällige ‘ontologische’ Kurzsichtigkeit, v.a. auf ein bestimmtes ‘Lebensgefühl’: «Wie es beim sophistischen Logos offenbar nicht angeht, ihm ein zusagendes, aber selbst gänzlich sprachloses Etwas voraufliegen zu lassen, das der Logos erst noch einzuholen hätte, so geht es beim Phänomen des Protagoras nicht an, ihm ein erst noch zu-erscheinendes, selbst gänzlich ungesehenes Etwas voranzusetzen, dem sich unsere Sicht mehr oder minder annähert. Es hieße ja auch, an dem, was sich ohnehin zeigt, noch nicht genug Bedrängnis zu haben» (1986, 41–42); vgl. (ebd., 129–30) und 1.2 mit Fn. 120.

7 Unbehagen einer protagoreischen oder protagoreisierenden Position gegenüber, die alle Urteile über Nichtwahrnehmbares ausschließt, also nicht lediglich über ‘Dinge’, ist naheliegend und wird als solches auch formuliert, z.B. von Campbell (in: Plato. Theaetetus, 165) *pro multis* wenigstens bezüglich Werturteilen. Dupréel wehrt sich entschieden gegen solche Auffassungen (1948, 22, 38); Emsbach (1980) beruht gewissermaßen ganz auf solcher Abwehr (vgl. 1.1 Fn. 41); aber auch Picht verneint die im Titel dieses Kapitels implizierte These für Protagoras (1996 [1965/1966], 161). Vgl. Tschemplik (2008, 97) oder Schiappa, der folgende Zweifel anmeldet: «The distinction between ‘things’ and ‘things as experienced’ is subtle but important, and Plato’s treatment of Protagoras in the *Theaetetus* (160b) suggests it is a distinction of which Protagoras was aware» (1991, 135–136). Wir stimmen dem zu, aber wie Schiappa diesen Zweifel gerade aus dieser Stelle belegen will, ist uns nicht einsichtig (aber vgl. V.3 Fn. 90 und 1.2.5).

Von manchen Autoren, z.B. Lee in Anlehnung an Fine, wird im Sinne eines ‘narrow’ und ‘broad Protagoreanism’ zwischen zwei protagoreischen Positionen unterschieden: «Broad Protagoreanism ranges over all beliefs; Narrow Protagoreanism is restricted to perceptual beliefs» (2007, 81). Das entspricht grob einer Unterscheidung wie derjenigen von Dupréel, der von zwei Bedeutungsbereichen des Verbs αἰσθάνεσθαι spricht, dem der «*perception sensible*» und dem der «*aperception* en général, le fait de saisir, de constater l’objet, sensible ou non sensible» (1948, 22; vgl. 55). Damit ist noch nicht gesagt – und eher unwahrscheinlich – dass Protagoras selbst diesen Unterschied vollzog und philosophisch fruchtbar machte, und das ist heute auch kaum noch zu entscheiden. Insbesondere erscheint fraglich, ob eine solche Unterscheidung im historischen Umfeld einer ‘physikalisch-materialistischen’ Grundauffassung von Perzeption und Kognition (generell dazu Laks (2001)) für das Verständnis von Protagoras selbst viel Gewinn verspricht.

nicht zu denjenigen gerechnet zu werden, die nichts 'Unsichtbares' gelten lassen: solche grobschlächtig-materialistischen 'Ungeweihten' (ἀμυήτων) dürfen die 'Verborgene Wahrheit' der Ansicht des Protagoras und verwandter Geister (τῆς διανοίας ἡ ἀλήθεια ἀποκεκρυμμένη) bzw. deren Mysterien (τὰ μυστήρια) nicht vernehmen (*Theait.* 155d–e, 156a; vgl. ἐν ἀπορρήτῳ, 152c).[8]

Der alte Freund und 'Schüler' des Protagoras und Lehrer des Theaitetos, Theodoros (161b, 162a, 179b, 183b),[9] der sich mit den modernen Techniken der Unterhaltung nicht auskennt (146b), sich in die Geometrie zurückgezogen hat und das 'leere Gerede', die ψιλοὶ λόγοι den Jüngeren überlässt (165a; vgl. 1.1 Fn. 8),[10]

Lee (ebd., 15-16, 78) meint aber aus der platonischen Verwendung von αἰσθάνεσθαι (und dessen Kognaten) für Wahrnehmungsgegenstände bzw. δοκεῖν (samt Kognaten und Synonymen) für rein kognitive Phänomene im Theaitetos dennoch auf eine diesbezügliche Sensitivität bereits bei Protagoras schließen zu dürfen; vgl. (ebd.) für die weiteren historischen Bedeutungsnuancen einiger solcher Schlüsselbegriffe.

Schiappa moniert, dass sowohl das Verb αἰσθάνεσθαι wie das zugehörige Substantiv αἴσθησις erst nach Heraklit *entstehen*, während ihre Verwendung zur Markierung des Gegensatzes zwischen Wahrnehmen und Denken aufgrund des heutigen Quellenstandes nicht früher als bei Platon belegt werden könne (1991, 97); vgl. Gadamer (1999: 7 [1988], 15). Diese warnung verstärkt den Eindruck, dass in diesen Wort- und Bedeutungsschattierungen im Theaitetos trotz der von Platon explizit behaupteten Nähe zu Protagoras selbst (ἐκ τοῦ ἐκείνου λόγου, 169e) bereits Platons Verarbeitung des Homo-mensura-Satzes im Spiel ist (auch dann, wenn Protagoras irgendwo das Verb δοκεῖν als Komplement zu αἰσθάνεσθαι verwendet haben sollte, und Platon an diese Stelle gedacht habe; Kognate aus der Wurzel δοκ- sind in diesem Diskurs auch ohne Platons Einfluss virulent; vgl. 1.1.2). Schiappas Warnung verstärkt zugleich den Eindruck, dass die Annahme von Lee (mit Fine) eines Unterschiedes zwischen einem 'engen' und einem 'breiten' Protagoreanismus im Anschluss an einen unterstellten – und unterstellt konsequenten! – Sprachgebrauch des Urhebers selbst anachronistisch sein dürfte.

Obwohl als *argumentum e silentio*, scheint auch nicht ohne Bedeutung, dass eine philologisch genaue Interpretation der ersten Hälfte des Theaitetos, die philosophisch zu den fruchtbarsten gehört, nämlich die von Heitsch (1988), von solchen Differenzierungen keine Notiz nimmt.

8 Vgl. Fn. V.3 Fn. 91; 1.2 Fn. 151 mit Haupttext.

9 Burkert weist auf Iamblichos, v. P. 146.8 hin, wo Theodoros in einer Reihe von Pythagoreern erscheint; er betrachtet Theodoros als ehemaligen Schüler von Protagoras (1972, 403 Anm. 12); er verweist hier ferner auf 161b, 162a, 164e, 183b (nicht auf 179b); ebenso von Fritz (1934, 812). Dass Sokrates in 179b Protagoras als Theodoros' Lehrer bezeichnet, muss aber keine größere Bedeutung haben als Sokrates' Selbstbezeichnung als Schüler oder Bewerber um Unterricht z.B. des Prodikos (Krat. 384b), Euthyphron (Euthyphr. 15e–16a), Konnos (Euthyd. 272c, 295d; Mx. 235e–236a), der Aspasia (Mx. 235e–236a, 249d–e) und von Protagoras und Sophisten im Allgemeinen (Prot. 317d, 341a). Zu Theodoros' Haltung im Dialog s. 1.1 Fn. 8.

10 Es ist ihm zugute zu halten, dass Sokrates hier gerade einige der unersprießlichsten Tricks dieser neuen Logoi an Theaitetos ausprobiert (vgl. V.1 Fn. 11), und dass noch nicht abzusehen war, wohin das alles führen sollte (vgl. 1.1 Fn. 8). Dennoch wird Theodoros' missverständliches Urteil von Platon pol. 258d subtil korrigiert, wo dieser die Arithmetik

nennt, in einer rechtskundigen Wendung, die mit der maieutischen Situation im *Theaitetos* korreliert (s.u. 1.2), jenen Kallias als den Vormund (ἐπίτροπος) der intellektuellen Nachkommenschaft von 'Vater Protagoras' (164e–165a), der im *Protagoras* als Gastgeber und Mäzen des großen Sophisten auftritt.[11] Knüpft Platon durch die Erwähnung von Kallias an den *Protagoras* an,[12] so spricht diese Vormundschaft freilich nicht gerade für hohe, im eigentlichen Sinn 'wissenschaftliche' Maßstäbe, Ansprüche oder sogar Interessen – wie sie gerade von Theodoros selbst vertreten werden. Dieser findet das leere Gerede also zunächst uninteressant, wird aber nach und nach ins Gespräch gezogen, und muss schließlich befinden, dass das Problem mit den λόγοι nicht in diesen selbst liegt (vgl. 176a), sondern in Protagoras' Weise, mit ihnen umzugehen (179b).[13]

---

und einige verwandten τεχναί gerade ψιλαὶ τῶν πράξεων, «kahl an Handlungen» nennt. Andererseits lässt Platon Protagoras selbst durch den Mund von Sokrates hervorheben, dass der Gebrauch der Logoi in der Untersuchung nicht hinter die Verbindlichkeit mathematischer Verfahren zurückfallen dürfe (162e), wie auch Theaitetos die von ihm erst noch zu lernende Dialektik bereits anhand einer mathematischen Untersuchung exemplifiziert hatte (147c–148b); später wird das dialektische Folgern als λογίζεσθαι, 'berechnen' bezeichnet (165c–d).

11 Zum historischen Kallias als Sophistenmäzen vgl. apol. 20a–b. Auf die Frage, wie er seine Söhne zur ἀρετή zu erziehen gedenke, ist seine Antwort eben so einfach wie blasiert: Er schicke sie zu Euenos dem Parier, der dafür 5 Minen verlange – was natürlich sehr viel Geld war.

12 Solche Perspektivierungen durch den Verweis auf das Personal eines früheren Dialogs sind bei Platon keine Ausnahme; für diese Arbeit relevante Beispiele sind die Verknüpfung von Symposion und Protagorasdialog (die inhaltlich u.a. durch die 'intellektuell-erotische' Problematik und die Frage nach dem richtigen Beisammensein freier Menschen verbunden sind; s.u. 2.1.4.1) durch die Überlappung der personellen 'Besetzung'; ferner der Parmenides- und Theaitetos-Dialog (wobei der erstere den ontologischen Horizont für den zweiten absteckt), nämlich in Sokrates' biographischer Erinnerung an seine Begegnung mit dem großen Eleaten (Tht. 183e).

13 Theodoros begrüßt die Gelegenheit für Theaitetos, sich von Sokrates prüfen zu lassen (144d, 145b); selbst möchte er sich am liebsten nicht ins Gespräch ziehen lassen (146b, 162b); er versteht Sokrates' maieutische Vorgehensweise nicht recht (161a), so wie er auch dessen Philosophenkarikatur für bare Münze nimmt (174b, 175b; s.u. 2.1 Fn. 108 mit Haupttext); er will zwar, dass Sokrates die Weisheit des Protagoras prüft (161b), aber er will nicht seinen Freund kritisieren (162a); sobald er nachzugeben anfängt, versteckt er sich aus falscher Scham und aus Abneigung wider die modernen ψιλοὶ λόγοι dennoch mehr oder weniger hinter Theaitetos (165a–b; s.o.); er hat immerhin Erfahrung mit den modernen Eristikern, die er lästig findet (170d–e, 179d–180c); zwar will er sich Zeit nehmen für die ganze Sache (171c) und schreckt auch vor heikler Thematik nicht zurück (173b–c), aber er findet die adhortative Rede von der ἀρετή leichter zu verdauen als die Härte der sokratischen Forschung (177c); er erkennt Sokrates' Bemühen, Protagoras gerecht zu werden (168c), und überhaupt seine Aufrichtigkeit (176a) an; das führt dazu, dass er sich endlich dem Gespräch stellt, nicht zuletzt weil Sokrates sich auf Protagoras' eigene

Die im Titel dieses Paragraphen formulierte Ansicht entspricht einer breiten *communis opinio* bezüglich Protagoras' Position. Wichtiger ist, dass sie die ins Auge springende Kontur jenes Bildes nennt, das Platon im *Theaitetos* – vielleicht wider 'besseres' Wissen – von Protagoras' Lehre malt und so der Nachwelt vermacht hat. Das dürfte Platons Bedürfnis nach Überzeichnung seines Gegners zuzuschreiben sein, zur besseren Klärung der erst von ihm selbst gesichteten Probleme.

In Platons Darstellung läuft nun aber die von Protagoras' Denken implizierte epistemologische Position auf die Selbstbeschränkung des Denkens auf die αἴσθησις, die Wahrnehmung hinaus. Letztere wird in ihrer tatsächlichen Mittelbarkeit als unmittelbar *und* von sich aus erkenntnishaft verkannt. Gerade weil nach Platon der Wahrnehmende am Zustandekommen der Sinnesdaten aktiv beteiligt ist, wird schon die erste resultierende Wahrnehmung (das erschienene Phänomen vor aller Reflexion, die für sich ebenfalls erst auf der Stufe der 'Rekonstruktion' der protagoreischen Position seitens Platon stattfindet) in Platons Analyse bereits als vermittelt aufgefasst: Jede noch so anfängliche Wahrnehmung ist als Resultat eines komplizierten Prozesses bereits ein Zwischending, μεταξύ (154a; vgl. 156d, 182a) 'zwischen' seinen 'Eltern', den am Prozes beteiligten Faktoren. Hier spielt Platons Kritik bereits in das Referat der fremden Position hinein.[14] Als das Registrieren von etwas

anti-misologische Ermahnung beruft (168d); so zeigt er sich dann doch noch gewillt, sich prüfen zu lassen, markiert aber von vornherein die Grenze, zu der zu gehen er bereit ist, nämlich bis zur Widerlegung des Protagoras (169a–d), die er jetzt auch mitträgt (171a–c, 179b), was ihm freilich nicht ganz so gut gefällt (171c); schließlich scheint er sich etwas für das Gespräch zu erwärmen und will das Feine von beiden sich herauskristallisierenden Positionen (jener der 'Stehenden' und jener der 'Fließenden') herausbringen (181b), ohne aber doch wieder allzu großen Wert darauf zu legen, denn er hält Theaitetos zurück, als dieser bei Sokrates darum bittet, nach 'Heraklit und seiner Schar' auch Parmenides zu behandeln (183d); und sobald die Behandlung der 'Fließenden' zur endgültigen Widerlegung des Protagoras geführt hat, scheidet er definitiv aus dem Gespräch aus (183c), wie er ja angekündigt hatte (s.o.). Theodoros, wie er in Sophistes und Politikos begegnet, den beiden Folgedialogen mit überlappendem Personal, ist der Philosophie von Anfang an mehr geneigt (soph. 216b, 257a–b), ohne dass er dafür ihre Eigenart besser verstünde. Vgl. auch 1.2.2 Fn. 23 zur Bedeutung des Theodoros in der philosophischen Dramaturgie des Dialogs.

Zur Haltung des Theodoros im Theaitetos vgl. ferner z.B. Burnyeat (2000, 341); Becker (in: Platon. Theätet, 287 und 288 Anm. 34); Campbell (in: Plato. Theaetetus, 76).

14 Das wird der Sache nach von Heitsch klar erkannt (1988, 81). Die Sinnesdaten sieht er aber, gerade weil das Individuum unvermeidlich an ihrem Zustandekommen beteiligt ist und sie ihm also nicht zur Wahl stehen, als «unmittelbar gegeben» an; diese Unmittelbarkeit bezieht sich bei ihm auf die Unverfügbarkeit dieser Daten vor ihrer Auslese durch die Seele, nicht aber auf ihren Charakter als 'Vermitteltes', das Individuum Involvierendes bzw. auch *dieses* im μεταξύ der Prozesse 'Herstellendes'.

Bestimmtem aber wird die Wahrnehmung in der Folge erst von der Seele (ψυχή, διάνοια), nicht von den Sinnesorganen selbst geleistet, und wird also eindeutig in ihrer Mittelbarkeit, bzw. Vermitteltheit erkannt: Die Sinnesorgane vermögen keine Daten festzuhalten; sofern sie am Zustandekommen der Wahrnehmung beteiligt sind, zerfließen sie im 'grenzenlosen' Andrang immer neuer Daten. Die Wahrnehmung als solche, wenn sich denn über sie etwas sagen lässt, führt zu nichts Bestimmtem (s.u. 1.3).[15]

Die von Platon im Anschluss an Protagoras und teilweise als 'Rekonstruktion' von dessen Position auf eine Erkenntnislehre hin entwickelte Wahrnehmungstheorie analysiert gerade die Elemente des Vermittlungsprozesses, der in der Wahrnehmung resultiert; erst nachdem die Behandlung des Homo-mensura-Satzes in 183c für abgeschlossen erklärt wird, führt sie in 183c–186e zur endgültigen Widerlegung von Theaitetos' These der Identität von Wahrnehmen und Erkennen, während der Satz der ständigen Bewegung von allem nicht grundsätzlich aufgegeben wird, aber nach Verlassen des Homo-mensura-Komplexes und also der 'ontologischen' Problematik im Dialog keine Rolle mehr spielt.

Lässt diese gestaffelte Abhandlung der drei Logoi – Protagoras' Satz, Theaitetos' These und die um Heraklit zentrierte, pan-vorsokratische Lehre des πάντα ῥεῖ – sofort vermuten, dass es mit ihrer behaupteten 'Identität' eine eigene Bewandtnis habe, so sei noch darüber hinaus von Anfang an betont, dass es Platon nicht darauf ankommt, ob es gerade des einzig-historischen Protagoras' Position sei, die er mit Theaitetos' These zusammenwirft; oder ob es sich um die Position einiger derer handle, die 'wie Protagoras' denken (154b–c, 162e–163a, 166a–b, 170c, 172b, 178b, 182c); oder sogar um eine Position, die Platon selbst konstruiert habe, weil sie ihm aus Protagoras' Sentenz zu folgen scheint (s.u. 1.2).[16] Dass auch die Ansichten von Menschen, die es mit Protagoras zu halten scheinen oder dies von sich selbst meinen, berücksichtigt werden, markiert, dass Platon weiß, dass er sich in einem Kontext der Rezeption fremden und zwar in Abwesenheit des Urhebers *schriftlich* vermittelten Gedankenguts befindet. Und das ist, wie er selbst betont, immer ein Kontext

15 Zu diesem Befund im Verhältnis zum Erbe der Herakliteer, s. Prauss (1966, 22–27).

16 Lavery sagt zum Homo-mensura-Satz und den anderen Fragmenten: «Perhaps that is all it ever was – a gnomic utterance that was designed to provoke thought, not an axiom at the centre of a stable system of ideas. The same might be said of all the other memorable fragments, too» (2008, 38). Van Berkel (2013, 28, 38) spricht von einer «metaphor» und einem «sound bite»; mit anderen Worten: der Homo-mensura-Satz erscheint selbst ein solches 'Sprüchlein', wie sie die Herakliteer nach Theodoros abschießen (Tht. 180a). In B.1 wird dementgegen versucht, Protagoras' «doctrines as parts of a complete and whole way of understanding the world» darzustellen, wie Schiappa sich ausdrückt (1991, 23).

der Missverständnisse (z.B. Hipp. min. 365c–d; Prot. 347e; Phaidr. 275d–276a; epist. VII 343a, 344c;[17] vgl. Tht. 161e–162a, auch 171b, d).

Im *Theaitetos* unternimmt Platon einerseits den Versuch, einigen dieser – z.B. eristisch ausgeschlachteten – Missverständnissen selbst einen Riegel vorzuschieben;[18] andererseits gibt er Protagoras die Gelegenheit, sich von den selbst kreierten Fehlinterpretationen zu distanzieren, indem er das eigene Konstrukt von Protagoras, den Sokrates zu diesem Zweck vertritt, zurückweisen lässt. Die Frage, inwiefern er dazu nach Platon das Recht gehabt hätte, ist Gegenstand von 1.2. Ob das, was dann von Protagoras bei Platon als ‘urspüngliche Intention’ übrigbleibt, inhaltlich noch stichhaltig sei, ist eine andere Frage. Diese Frage beschäftigt weiter unten die Kapitel der ‘Brücke’ zwischen den beiden Hauptteilen dieser Arbeit und anschließend den zweiten Hauptteil (die *Protagoras*-Interpretation). Damit wenden wir uns der Wahrnehmunganalyse und überhaupt Platons Homo-mensura-Komplex zu.

Nicht nur *die* Wahrnehmung und *jede* Wahrnehmung, sondern jede (wahrnehmbare) Eigenschaft oder Seinsbestimmung[19] selbst entstehe gemäß Platons Analyse am Leitfaden des Homo-mensura-Satzes erst aus dem Zusammenspiel

---

17 Erler findet, nach Sichtung der Argumente pro und contra, keine überzeugenden Argumente wider die in der Nachfolge von Schleiermacher immer wieder umstrittene Echtheit des Briefes (2007, 314–315); Brisson (in: Platon. Lettres, 20) hält nur diesen Brief für Authentisch; vgl. das Schema der Auffassungen der wichtigsten Kommentatoren bezüglich der Echtheit aller Briefe (ebd., 72).

18 Es verdient Beachtung, dass der Theaitetos nach 143a selbst ein Buch ist, das *von* jemandem *für* jemanden geschrieben wurde, der bei einem Gespräch *nicht selbst* dabei war (von und für Eukleides v. Megara), also mehr als nur im Sinne der Phaidros-stellen eine Gedächtnisstütze zu bereits Gelerntem bieten will. Von der Zurückhaltung zum Geschriebenen bzw. Fremdüberlieferten bleibt bei Platon nicht einmal Parmenides verschont (183e–184a; s.u. 1.1 Fn. 91).

19 Zur Terminologie vgl. Prauss (1966, 70–71). Prauss warnt davor, der Begrifflichkeit von Eigenschaft oder Seinsbestimmung die Vorstellung eines Substrats als des Trägers dieser Bestimmungen zu unterschieben (als Bestimmungen *von* etwas). Platon habe ein solches Substrat nicht gekannt: Ein innerweltlich Seiendes erschöpfe sich als Aggregat in der Zahl seiner Eigenschaften, die vom Logos ‘sammelnd durchgewortet’ (das διονομάζειν der διάνοια), sprich: gemeinsam in den Blick genommen und in einer Art «identifizierender Bestandsaufnahme» der Reihe nach aufgezählt werden (ebd., 46–52, 61–65, 116–125); das Zitat steht (ebd., 124). Prauss spricht im Anschluss an Platon mit Vorliebe nicht von ‘Eigenschaften’, sondern von ‘Dynameis’, die sich zu ‘Aggregaten’ zusammentun (ebd., 185 und *passim*); vgl. 1.1 Fn. 95. Der Begriff der δύναμις in diesem Zusammenhang entstammt dem hippokratischen Schrifttum; s. Diès (1: 1927, 367–375) und Kato (1986, 32). Kritisch – und Kritik der Forschung referierend – zur Prauss'schen Interpretation der platonischen Dingauffassung ist Finck (2007, 23–24 Anm. 45).

aller direkt am Vermittlungsprozess der Wahrnehmung beteiligten Faktoren (s. 1.3).[20]

Ein wichtiges Anliegen des *Theaitetos* besteht dann im Nachweis – zur Rettung des Seinscharakters des Seienden (der Dinge)[21] und von dessen Erkennbarkeit – dass sogar die Erkenntnis der Sinnenwelt selbst auf Schlüssen beruht, die nicht aus dieser gezogen wurden, bzw. im Nachweis, dass 'Erkenntnis' von 'Sinnlichkeit' nicht erschöpft wird.[22]

Diesen Nachweis erbringt Platon im Anschluss an die letzte gescheiterte Verteidigung des Protagoras mit Hilfe von dessen Freund Theodoros, indem er, nach einer Rekapitulation der Perplexitäten der Wahrnehmung in deren Konsequenzen für das bestimmte 'Sein' (182c–183b), im erneuten Gespräch mit Theaitetos zeigt, dass gerade gewisse aus anderen, weniger aporetischen Dialogen bekannte platonische Parameter wie Sein, Einheit, Zahl, Gleichheit, Verschiedenheit etc. nicht wahrgenommen, sondern als konstitutiv für die wahrgenommenen Dinge gedanklich erschlossen werden; für diese gäbe es keine Organe außer der nicht-sinnlichen Seele.

So liefert Platon in engem Anschluss an Protagoras und zugleich im Gegenzug zu ihm den Anfang einer Besinnung auf die Bedingungen der

---

20 Heitsch schreibt (zu beachten ist die beabsichtigte Unbestimmtheit bezüglich der Zahl der resultierenden 'Größen'; sie spricht für diese Interpretation): «Wird der Wahrnehmungsvorgang genauer analysiert, wie Sokrates das in 155d5–157c2 tut, so bleiben fünf oder sechs relativ eigenständige Größen übrig» – und listet das Ergebnis dieser Analyse wie folgt auf: ein selbständiges Objekt (x); ein Sinnesorgan (z.B. das Auge); eine vom Objekt ausgehende und eine vom Sinnesorgan ausgehende Bewegung; (von der Seite des Wahrnehmenden) eine Sinnesqualität und ein Wahrnehmungsinhalt (die selbe Qualität aus der Sicht des Wahrnehmenden). So kann er schließen: «Die Theorie entspricht demnach genau der These, daß Erscheinung und Wahrnehmung identisch seien [ταὐτόν nach 152c2]» (1988, 78–79). Damit zeigt Heitsch unabhängig von Buchheim ((1986, 66–67, 67 Anm. 62), dess. (1984, 634); vgl. 1.2 Fn. 155), wie Platon die Einfachheit der Position des Protagoras, will er sie philosophisch kritisierbar machen, zuerst auf dem Niveau der eigenen theoretischen Mittel neu herstellen muss und tatsächlich auch herstellt; vgl. Picht (1996 [1965/1966], 170), zitiert in 1.2 Fn. 153.

21 Bereits Natorp schrieb: «Platon zeigt sich aufs ernsteste bemüht, den rechtmäßigen Anspruch der Sinnlichkeit ganz zu Worte kommen zu lassen» (2004 [1902/1921], 101–102). Prauss (1966, 39) formuliert diese Aufforderung (unter Verweis auf rep. 475e–476a) in Abgrenzung von Parmenides, dessen 'ontologische' Erben die Sophisten ja gewissermaßen sind; denn weder «für Platon noch für Demokrit ist die Sinnenwelt bloßer Schein» (ebd., 40); vgl. Picht (1996 [1965/1966], 79, 83). Zu Parmenides in dieser Hinsicht vgl. 1.1.1 und dort 1.1 Fn. 28.

22 Vgl. Heitsch: «*Wenn wir an den Dingen etwas entdecken, das wir nicht mit den Sinnesorganen wahrgenommen haben, so sind die Dinge offenbar mehr als nur das, was die Sinnesorgane liefern*» (1988, 95; Hervorhebung Heitsch).

Wahrnehmung; diese führt aber augenblicklich zu dem Ergebnis, dass 'Sein' nicht ausschließlich wahrnehmungimmanent zu denken sein kann: Die Dingwahrnehmung wird als ein 'relativistisches' oder 'relationistisches' Zusammenspiel von Faktoren gedacht, das insgesamt jede Bestimmtheit und Bestimmbarkeit bzw. jedes mit sich identische Sein und dessen Denkbarkeit zerfließen lässt. Erst die Entlastung der αἴσθησις von der Überforderung, 'Sein' insgesamt und in jeder Bedeutung erschließen oder gar stiften zu müssen, verspricht ihre erfolgreiche Analyse, wie auch dann erst die Frage nach dem Sein selbst in jeder Bedeutung des Wortes gestellt werden kann (wie das im Folgedialog, dem *Sophistes* geschieht, 244a). Die harsche Kritik, die Sokrates Protagoras an der platonischen Konstruktion um den Homo-mensura-Satz formulieren lässt, reicht unmittelbar an diese Frage heran, die dort wohlgemerkt von Protagoras selbst fast erreicht wird (Tht. 166c). Und also verfolgt Platon seine Wahrnehmungsanalyse am protagoreischen Leitfaden bis in Konsequenzen, die keinen Zweifel daran lassen, dass es ihm in seiner Auseinandersetzung mit der Sophistik in der Heldengestalt des Protagoras nicht um eine Bagatelle und auch nicht um eine dogmatische Idiosynkrasie ging – und zwar auf eine Weise, die Protagoras alle mögliche Ehre macht.

In diesem und den folgenden Kapiteln soll deshalb verständlich gemacht werden, weshalb Platon gewisse Probleme gerade mit Protagoras assoziierte, dessen Interessen und Ansichten nicht leicht im traditionell 'vorsokratisch' genannten Diskurs zu orten sind. Warum verband er sie nicht mit einem anderen Denker, z.B. mit dem auf verspielte Weise in den platonischen Schriften allgegenwärtigen Heraklit. Diesen rückt er ja, am ausführlichsten natürlich im *Theaitetos*, wiederholt in die nächste 'ideologische' Nähe der Sophisten. Mit anderen Worten: warum kämpfte Platon seine 'Gigantomachie über das Sein' (soph. 246a) mit Heraklit & Co. auf dem Rücken des Protagoras aus? Eine Antwort auf diese Frage dürfte nicht allzu schwer sein, denn die im *Theaitetos* vorliegende tentative Vergewisserung der eleatisierend verstandenen Prinzipien des Seins (nämlich dessen Einheit, Selbstidentität, Denkbarkeit, s.u.) an den Aporien der scheinbaren Seinsevidenz der 'unmittelbaren' Wahrnehmung als – immerhin! – eines unhintergehbaren Anfangs-und-Endes des Denkens, wäre mit dem ganzen Heraklit wohl nicht möglich, sondern nur mit einem protagoreisch verkürzten Heraklit(ismus) – oder in der maieutischen Bildersprache des *Theaitetos*: mit einem Heraklitismus, zu dessen Mithebamme Platon den Protagoras gemacht hat.

Bei alledem aber soll die Relevanz der sophistisch instigierten Seinsproblematik bei Platon für das Verständnis des *Protagoras*, näherhin von

dessen 'verborgener Leitfrage' nach dem Ergon, bzw. der ἀρετή der 'Seele in der Gefahr',[23] nicht aus dem Auge verloren werden: Gravierende ontologische Probleme erwachsen in Platons Händen aus einer folgenreichen Ansicht *seines* Protagoras' über die Seele, bzw. die αἴσθησις;[24] deshalb muss Platons Antwort ebenfalls ein differenziertes Konzept der Seele enthalten, wenn er samt dem restlichen Sein auch die Seele selbst – und nicht umgekehrt – 'retten' will.

Das folgende Kapitel bestimmt für die späteren Zwecke dieser Arbeit in drei Aspekten das Verhältnis des Protagoras zu Parmenides: Die gängige Interpretation dieses Verhältnisses als 'Auflehnung gegen Parmenides' wird in den weiteren Kontext der gängigen Interpretation der 'Sophistik als Aufklärung' gestellt und daraufhin geprüft (1.1.1); der Homo-mensura-Satz wird als eine bis in den Wortlaut von Parmenides vorgesehene und verworfene Position erkannt (1.1.2); Platons Auffassung des Homo-mensura-Satzes wird als Einlösung des parmenideischen Grundsatzes der 'Identität von Denken und Sein' interpretiert, auf Kosten des anderen Grundsatzes der 'Einheit des Seienden' (1.1.3).

1.1.1 *Protagoras und Parmenides 1: 'Sophistik als Aufklärung'*

Dieser Paragraph stellt die vorherrschenden Auffassungen der 'Sophistik als Aufklärung' und der diesbezüglichen Bedeutung des Protagoras vor. Es sind: 1) Absage an Parmenides und die Eleatik; 2) Auflehnung gegen die religiöse und sittliche Tradition; 3) Aufbegehren gegen jeden exklusiven Wissensanspruch, einschließlich Fachspezialistentum; 4) Erziehung zur neuen demokratischen Öffentlichkeit. Diese Auffassungen finden sich oft als Aspekte eines Gesamtbildes zusammen, sie schließen sich also gegenseitig nicht oder nur teilweise aus und greifen oft ineinander über.

1) Absage an Parmenides und die Eleatik – Die Sophistik (und v.a. Protagoras) vollziehe eine resolute *Abwendung* von der eleatischen Überlieferung. Parmenides habe das (einheitliche) Sein vom (vielgestaltigen) Schein abgetrennt, bzw. von der Doxa (δόξα), die unsere Welt sei: ein bewegliches Nichts, eine Täuschung der Sinne. Die Sophistik habe die Doxa rehabilitiert,[25]

---

23 Vgl. Karfík (2003); auch Schmitt (2002, 300–301).

24 Vgl. oben 1.0 Fn. 107.

25 Dalfen (2012 [2004], 401–409); hier heißt es z.B.: «Natürlich haben sich die frühe griechische Dichtung, das Epos und die Lyrik, ebenso wie die mit den Sophisten gleichzeitige Tragödie mit dem Thema 'Mensch' unter allen möglichen Aspekten beschäftigt; den Paradigmenwechsel haben die Sophisten innerhalb der Philosophie vollzogen» (ebd., 404; vgl. 421); Parmenides' angeblich kugelrunde Seinswahrheit «hatte keinen Bezug zur menschlichen Lebenswirklichkeit», die er «abgelehnt» habe (ebd., 421, 404 Anm. 16); vgl.

die Parmenides herabgewürdigt habe, und er habe eine 'humanistische Wende' zur Menschenwelt vollzogen.[26] Dieser Ansicht zufolge ist die kennzeichnende Errungenschaft der Sophistik also eine Wende weg von der eleatischen 'Ontologie' mit ihrer Verneinung der Werdewelt, im weiteren Sinne aber auch weg von spekulativer Kosmologie und Naturerklärung überhaupt, hin zur gesunden, 'empirischen' Menschenvernunft im Dienste menschlicher Belange.[27] In dieser 'Wende' der Philosophie 'vom Himmel auf die Erde' – die Cicero, der Protagoras' 'Agnostizismus' zur Kenntnis genommen hat (nat. deor. I.2; s.u.), bekanntlich erst Sokrates bescheinigt (Tusc. V 10, 11) – wird dann auch die 'Modernität' und 'Aktualität' der Sophistik erblickt. Das verleiht dieser Position bald die 'ideologische' Note, auf die oben bereits hingewiesen wurde (s.o. «Vorblick» Fn. 21).[28]

Diese Ansicht kann sich auf Protagoras' Seitenhieb gegen den Konkurrenten Hippias im *Protagoras*, also auf Platon selbst berufen. Dessen Kurrikulum umfasste auch mathematische Disziplinen (Prot. 318d–e).[29] Protagoras lehre nur die εὐβουλία (318e), als πολιτικὴ ἀρετή oder τέχνη, sprich ἀρετή schlechthin

---

Burnet (1978, 52); Rapp (^{2}2007, 132–133); ferner Meister (2010, 45–46), der diese Ansicht unter dem Rubrum einer «Rückwendung zur Menschenwelt» als das erste 'allgemeine Thema der Sophisten' behandelt (ebd., 45). Taureck formuliert mit mehr Distanz: «Im allgemeinen wird die Sophistik als eine Wendung zum Menschen, zu anthropologischen Fragen der menschlichen Kultur verstanden» (o.J., 8).

26 Wird gesehen, dass Parmenides die Erfahrungswelt nicht vernachlässigt oder gar verneint habe, wird sein Verhältnis zu ihr dennoch oft eher negativ eingeschätzt; z.B. von Mansfeld. Mansfeld nennt das Verhältnis der Erfahrungswelt zur wahren Welt «sonderbar» und zieht dabei eine allgemeine Parallele zu Platons Timaios (in: Vorsokratiker. Fragmente I, 303); vgl. (ebd., 19, 285); vgl. dagegen die höchst präzise vergleichende Analyse von Tim. 37d–e mit Parmenides' Lehrgedicht bei Picht (1996 [1965/1966], 202–207). Picht berichtigt auch das Missverständnis bezüglich der angeblichen Kugelgestalt des Seins bei Parmenides.

27 Manche legen μέτρον von vornherein menschlich als 'Erfahrung' aus, wie z.B. Schiappa (1991, 126, 129; vgl. 91); vgl. van Berkel (2013, 49 Anm. 47). Das ist eine Interpretation von ἄνθρωπος her und bedeutet also keinen Zugewinn. Eine solche Lesart nimmt dem Homo-mensura-Satz seine Schwierigkeiten nicht weg: Sokrates' Derbheit, auch ein Affe oder sonst ein Tier könne μέτρον sein, fände auch hier Anwendung (Tht. 161c–d; vgl. 154a, 166c, 171e) – insofern ein Affe 'seine' Welt 'erfährt'. Diese Gedankenfigur wird Phil. 21c, im Argument von Quallen und Schalentieren, denen man keine Erinnerung oder Antizipation, dann aber auch keine 'Erfahrung' zubilligen könne, *ad absurdum* geführt (s.u. B.2.4; RA.7). Allgemein zur Semantik von μέτρον s. van Berkel (2013, 47–50).

28 Von Einzelheiten einmal abgesehen, sind einer solchen Auffassung die Bedenken entgegenzuhalten, die Schmitt gegen die voreilige Rede von historischen 'Wenden' im Allgemeinen vorbringt, und insbesondere, wenn die Zuerkennung von 'Modernität' im Spiel ist, *mutatis mutandis* die Anerkennung 'humanistisch-individualistischer' Züge eines Autors (2003, 9–19).

29 Protagoras wirft Hippias und seinesgleichen vor, Rechnen, Astronomie, Geometrie und Musik zu lehren (Prot. 318d–e). Hippias ist ein gutes Beispiel – und begegnet hier wie

(324a, 325a): jene politische ‘Fähigkeit’, sprich bürgerliche ‘Trefflichkeit’ schlechthin,[30] mit der ein freier Grieche in der Verwaltung seines Hauswesens erfolgreich sein und sich in der neuen demokratischen Öffentlichkeit seiner Polisgemeinschaft profilieren und etablieren konnte (312a–b, 318e–319a, s.u. Brücke).

Der Homo-mensura-Satz setze der so verstandenen Sophistik, als Quintessenz dieses ‘Humanismus’, die Krone auf. Dieser Satz stand am Anfang der Schrift Ἀλήθεια, *Wahrheit*, für die als alternativer Titel auch *Niederwerfende Reden* (Καταβάλλοντες [λόγοι]) überliefert wird.[31] Der zweite Titel beziehe sich diesem ersten Interpretationsmuster zufolge auf das Niederwerfen der eleatischen ‘Ontologie’, weil diese als ‘philosophische Position’ eben die Realität der Menschwelt verneine und deshalb umgeworfen werden soll. Der erste Titel kann natürlich als Anspielung auf die offenbarende Göttin in Parmenides’ Lehrgedicht verstanden werden, die u.a. als Personifikation der Aletheia bzw. allgemein aus dem Pathos vorsokratischer All-Erklärung heraus als ‘die Wahrheit’ identifiziert wird (s.u. 1.1 Fn. 38).

Dass der Homo-mensura-Satz und sein Umfeld es zentral mit dem Menschen zu tun hatten, ist offenkundig. Aber das hier geschilderte Bild wird dem paradoxen Phänomen der Sophistik, das sich in diesem Leitsatz kristallisiere, bzw. Protagoras selbst dennoch nicht gerecht. Ob Parmenides die ‘Sinnenwelt’ wegen ihrer Uneinheitlichkeit verneint habe, oder sie in ihrer Widersprüchlichkeit gerade habe erklären wollen, ist heute wieder umstritten.[32] Gerade Platon selbst billigt Parmenides ein selbstverständliches

---

auch andernorts bei Platon als ein solches (Hipp. mai. 285b–286a) – für die Vielseitigkeit der sophistischen Interessen.

30 Zum Sinn der ἀρετή s.o. 1.0 Fn. 109.

31 DK 80 B 1 (alle Schriftentitel unten in 1.1 Fn. 42); es wird in der Regel angenommen, dass beide Titel sich auf die gleiche Schrift bezogen (Kerferd (1981 [SM], 101); vgl. 1.2 Fn. 132 und B.0 Fn. 7).

32 Gadamer kommt in seiner Lesart der beiden Teile des Lehrgedichtes auf einander hin zu dem Schluss, dass bei Parmenides «am Ende eine in sich glaubhafte Weltordnung heraus[kommt], ein ‘Diakosmos’, in dem alles voll ist von Sein, und nirgends ist nichts» (1999: 7 [1988], 13). Auffälligerweise war gerade Nietzsche (die spätere Geißel aller ‘Hinterweltler’) bereits in seiner nachgelassenen Schrift, Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, zu dem Schluss gekommen, dass Parmenides das Seiende *in der Welt* gesucht habe: Parmenides war «zum Lehrsatz gekommen, daß … diese unsre Welt selbst etwas Seiendes enthalte: freilich auch etwas Nichtseiendes. Das Seiende soll man nicht außerhalb der Welt und gleichsam über unserem Horizonte suchen; sondern vor uns, und überall, in jedem Werden, ist etwas Seiendes enthalten und in Thätigkeit» (1999: 1 [1872], 838).

Allgemein schrieb Picht: «Kein Grieche hätte eine Lehre vom Sein akzeptiert, die nicht auch den sinnlich sichtbaren Kosmos zu erklären erlaubt … Die Natur ist für Parmenides

philosophisches Interesse an ‘irdischen’ Sachen wie Haaren, Schlamm und Schmutz zu: Sie geben dem Philosophen die gleichen Rätsel auf wie andere Dinge, die aber von den ‘Leuten’ für höherwertig gehalten werden (Parm. 130c–e); derartige Sachen zu vernachlässigen sei für reife Denker nicht interessant und verunmögliche sogar das Denken (soph. 259d–e).[33] Ferner traut Platon Parmenides nicht zu, den Denkfehler gemacht zu haben, ‘das Sein’ für eine Kugel gehalten zu haben (Parm. 137e; DK 28 B 43; vgl. Fn. 20–21). Warum sollen sich Sophistik oder Protagoras dann gegen ihn gewendet haben?

2) *Auflehnung gegen die religiöse Tradition* – Eine alternative Weise, das Moment einer erneuerten Bezugnahme auf die Menschenwelt in der Sophistik zu verstehen, bietet das Verständnis dieser ‘Wende’ als zwar immer noch eine ‘Abgrenzung’, aber nicht spezifisch eine von Parmenides; sie richte sich vielmehr gegen die überlieferte, von den Dichtern dokumentierte Auffassung von der Stellung des Menschen in der Gesamtordnung von Sterblichen und Unsterblichen:[34] Die Sophistik markiere einen ‘vorsichtigen Optimismus’ gegenüber den unentrinnbaren und nach Belieben waltenden numinosen und göttlichen Mächten und positioniere den Menschen inmitten dieser Ordnung neu.[35] Eine solche Auffassung nimmt nicht die Dichotomie ‘Humanismus vs. Idealismus’ (oder ‘Metaphysik’, ‘Eleatik’ etc.) in den Blick. Stattdessen

---

nicht ein leerer Schein, sie ist etwas anderes, nämlich die Erscheinung des göttlichen Seins. Wäre die Erscheinung nichts als nur ein Schein, so könnte das göttliche Sein in ihr nicht erscheinen. Wäre die Erscheinung umgekehrt mit dem Sein identisch, so wäre sie keine Erscheinung mehr» (1996 [1965/1966], 199).

33 Auch der von Platon inspirierte Plutarch hat den Eleaten ausdrücklich gegen die später gängigen Vorwürfe des ‘Hinterweltlertums’ in Schutz genommen (DK 28 A 34; vgl. V.3 Fn. 90 mit Haupttext), lediglich mit der Einschränkung, dass man an einen so alten Denker keine allzugroßen Anforderungen stellen darf (was Feinheiten der Unterscheidung oder Formulierung betrifft, darf man hinzufügen).

34 Schiappa (1991, 170).

35 Von einem «vorsichtigen Optimismus» spricht zurückhaltend Buchheim; dieser formuliere sich nicht in erster Linie im Gegenzug zu Parmenides, sondern zum ‘Pessimismus’ der Lyriker (1986, 60); zu diesem ‘Pessimismus’ generell s. (ebd., 56–61); zu dem ‘Optimismus’ als Grundzug eines sophistischen Ethos und exemplifiziert in der Simonides-Deutung im Protagoras s. (ebd., 104–108). Buchheims Interpretation dürfte sich in die auch von Schiappa diagnostizierte neue Selbstpositionierung der Menschen eingliedern (s. vorige Fn.); vgl. van Berkel (2013, 56); Dodds (1951, 208); Kube (1969, 64–65); Picht (1996 [1965/1966], z.B. 56–61, 69–70, 160); Snell (^{5}1980 [1946], 72–76, 102–103).

Emsbach analysiert den Gebrauch des Terminus τέχνη im fünften Jahrhundert in diesem Kontext eines neuen Selbstbewusstseins des Menschen, einschließlich des sophistischen Anspruchs, sogar ἀρετή als τέχνη lehren zu können (1980, 334); zu den Grenzen dieses Begriffs in dieser Verwendung bzw. des τέχνη-Paradigmas der ἀρετή, s.u. B.2.4 und 2.4.5.2; ferner B.2.4 Fn. 106 und 107.

wird der Aspekt des sophistischen 'Humanismus' als ein gleichsam religiös-soziologisches Phänomen begriffen, als Tendenz zur 'Mündigkeit' der Menschen angesichts der unsichtbaren Mächte, welche die Lebenswelt der Vorfahren beherrschten – und also abseits gewisser mehr explizit 'philosophischer' Diskurse.

Protagoras fasse auch diese Tendenz lapidar zusammen, und zwar in enger sprachlicher Korrelation zum Homo-mensura-Satz:

> περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὔθ᾽ ὡς εἰσὶν οὔθ᾽ ὡς οὐκ εἰσὶν οὔθ᾽ ὁποῖοί τινες ἰδέαν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι ἥ τ᾽ ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου. (DK 80 B 4)

> Bezüglich Götter kann ich nicht wissen, weder dass sie sind, noch dass sie nicht sind, noch wiebeschaffen an Gestalt:[36] Vieles hindert ja daran, zu wissen, die Unsichtbarkeit/Undeutlichkeit und die Kürze des Menschenlebens.

Es ist, als habe er die Proklamation menschlicher Mündigkeit zweimal mit gleicher Prägnanz formuliert: einmal aus der Sicht der in ihrem Selbstverständnis neu gestärkten Menschen, einmal komplementär im Blick auf die zu Irrelevanz reduzierten Götter.

Für eine solche Deutung sprechen einige Verse aus den *Bakchai* des Euripides (Kadmos und Teiresias sprechen):[37]

> Κα. οὐ καταφρονῶ ᾽γὼ τῶν θεῶν θνητὸς γεγώς. | Τε. οὐδὲν σοφιζόμεσθα τοῖσι δαίμοσιν. | πατρίους παραδοχάς, ἅς θ᾽ ὁμήλικας χρόνῳ | κεκτήμεθ᾽, οὐδεὶς αὐτὰ καταβαλεῖ λόγος, | οὐδ᾽ εἰ δι᾽ ἄκρων τὸ σοφὸν ηὕρηται φρενῶν. (Bacch. 200–203)[38]

> (Kadmos) Nicht missachte ich die Götter, (ich) als sterblicher geboren. | (Teiresias) Wir stellen bezüglich der Götter keine Sophistereien an. | Die

36 Die Frage, ob ὡς hier 'dass' oder 'wie' bedeutet, stellt sich in diesem Fragment weniger als im Homo-mensura-Satz; erstens weil 'wiebeschaffen an Gestalt' (ὁποῖοί τινες ἰδέαν) die Option 'wie' weitgehend abdeckt und für ὡς also 'dass' näher liegt, und zweitens weil das Eingeständnis des Nichtwissens die Frage hier weniger brisant macht als die Behauptung der eigenen Maßgeblichkeit dort. Zu ὡς s. weiter Einleitung Fn. 3 und 1.3 Fn. 38.

37 Die Verse werden von Jaeger als Ausdruck der (Reaktion auf) die 'griechische Aufklärung' zitiert (1964, 297–298 Anm. 24; vgl. Anm. 25).

38 Zur Textgestaltung dieser Passage s. Dodds (in: Euripides. Bacchae, 94); zur Bezugnahme auf Protagoras s. (ebd., 95). Die Verse werden als Imitation in DK 80 C 5 aufgenommen.

> väterliche Überlieferung, alt wie die Zeit, die wir | Besitzen: kein Logos wird die umwerfen. | Auch nicht, wenn das Weise gefunden wird von tiefen Gemütern.[39]

Wenn der priesterliche Seher Teiresias hier behauptet, die väterliche Überlieferung bezüglich des Göttlichen werde kein Logos umwerfen (οὐδεὶς … καταβαλεῖ λόγος), könnte Euripides – auch sonst mit der Sophistik im Gespräch und insbesondere mit Protagoras befreundet[40] – gerade Protagoras' Titel der Καταβάλλοντες [λόγοι]) zitiert haben: Niederwerfen ist exakt, was diese Reden wollen. *Was* sie niederwerfen wollen, wäre diesen Versen zufolge also das Altüberlieferte und vor allem die Lehren bezüglich der Götter.[41] Demnach hätten die Καταβάλλοντες nicht in erster Linie eine hochspezialisierte 'fachphilosophische' Position bezüglich der angeblich 'kugelrunden Einheit des Seins' aufs Korn genommen, als die Parmenides' Lehre missverstanden werden kann (s.o.). Aber natürlich wäre *auch* diese gemeint: Parmenides hat seine Lehrmeinung ja mit dem Pathos der Prophetie und in vielfältigem Zusammenhang mit religiösen Motiven der Überlieferung vorgebracht, denen hier der Kampf angesagt werde.

3) Aufbegehren gegen jeden exklusiven Wissensanspruch, einschließlich zeitgenössischem Fachspezialistentum – Die 'Sophistik als Aufklärung' im Zeichen einer 'Wendung zum Menschen' und so als Impuls zur 'Mündigkeit' dem Göttlichen und der Tradition gegenüber zu verstehen, verträgt sich durchaus mit dem allgemein 'anti-autoritären' bzw. 'anti-elitären' Charakter der Sophistik,

---

39 Diese letzte Zeile erinnert wegen der 'Tiefe' merkwürdig an Heraklit DK 22 B 45, sowie an Protagoras DK 80 B 11 (s.o. V.3 Fn. 93); auch τὸ σοφόν bringt Heraklit in Erinnerung (B 32, B 41); zu Kognaten von φρονεῖν, wegen φρενῶν in v. 203, bei Heraklit vgl. Jaeger (1964, 271 Anm. 16).

40 Gomperz (I: 1999 [1922], 364–365, 382, 492 Anm. 1). Zu «Euripides im Kontext zeitgenössischer intellektueller Strömungen» s. Egli (2003); spezifisch bezüglich Protagoras s. z.B. (ebd., 34, 133–134, 185–190, 193–197, 240–241, 256–257, 274, 277).

41 Picht sieht im Titel die radikale Skepsis der griechischen 'Aufklärung' auf den Punkt gebracht und erkennt im Vers des Euripides ebenfalls eine Anspielung auf Protagoras (1996 [1965/1966], 154–156); zu dieser Skepsis meint er in seiner Erläuterung von Fragment DK 80 B 4: «Aber die Skepsis, die uns hier begegnet, hat doch eine sehr eigentümliche Gestalt. Sie läßt nämlich die Götter in Ruhe» (ebd., 156); vgl. Fn.; vgl. V.2 Fn. 51; 2.4 Fn. 98 und 99.

Die Zuweisung von B 4 zu einer Schrift mit dem Titel 'Über die Götter' bzw. die Annahme der Existenz einer solchen Schrift überhaupt dürfte auf die ersten beiden Wörter des Fragmentes zurückzuführen sein. In welcher Schrift es stand, ist nicht sicher auszumachen.

der von verschiedener Seite hervorgehoben wird.[42] Hier wird der sophistische Impuls als Auflehnungsgebärde gegen die dogmatische Wissensexklusivität der vorsokratischen Philosophen verstanden,[43] verbunden mit der Bekämpfung der Ansprüche der sich zeitgleich herauskristallisierenden Fachdisziplinen[44] – oder der anderen Sophisten, denn die Berufssophisten mussten ständig auf professionelle Selbsprofilierung bedacht sein.[45]

Hierdurch gewönne die Sophistik, ohne dadurch bereits 'ernste Philosophie' zu werden – will sagen auch ohne sich in zeitgenössischen Diskursen um derentwillen positioniert zu haben – über das religiös-soziologische Moment hinaus potentiell wiederum an philosophisch-historischer Bedeutung. Das

---

42 Buchheim (1986, 45–47, 53); Lee (2007, 38–41); ähnlich schon Dupréel (1948, 23); Robinson (2008, *passim*); vgl. nächste Fn. Es versteht sich von selbst, dass Platon der Sophistik in dieser Hinsicht nicht nachstand (vgl. rep. 335e; ferner z.B. Charm. 161c, 166d–e; Phaidr. 235d, 275c–d; Soph. 246d); s. V.1 Fn. 16 mit Haupttext; vgl. Picht (1996 [1965/1966], 55), zitiert in V.1 Fn. 26.

43 Manasse nimmt in seiner Besprechung von Cornfords Platonauffassung (in verschiedenen Publikationen; die Klammer im Zitat innerhalb der Passage ist von Manasse; das Zitat wird nicht näher nachgewiesen) die gehoben-orakelhafte Sprache vieler Vorsokratiker ernst: «Nur zu leicht nimmt der heutige Leser den Musenanruf der Dichter als eine bloße Floskel, der für die Alten eine Wirklichkeit bedeutete. Es gehört zu den Eigentümlichkeiten des griechischen Geistes, daß sich hier früher als anderswo die Funktionen des Sehers von denen des Dichters und des Philosophen schieden. Wie sehr aber auch hier das 'Schamanentum' fortlebte, zeigt sich für Cornford in dem Streit, der der Trennung folgte. Dichter und Philosophen gerieten in Gegensatz, weil die einen sowohl wie die anderen sich als die Auserwählten betrachteten, die über die Kenntnis der überirdischen Dinge verfügten. 'Hinter Platons Mythos [von dem göttlichen Wahnsinn der Philosophen] liegt die Himmelsreise des Parmenides', und wenn Männer wie Xenophanes und Heraklit dem Glauben der Menge gegenübertraten, dann sprachen auch sie (und das gleiche gilt von den meisten ihrer Nachfolger bis zu den Atomisten) mit dem autoritativen Tone des Propheten. Cornford betont, daß keiner der Vorsokratiker seine Lehre aus der Erfahrung ableitet. Die Anfänge der Erfahrungswissenschaft liegen bei den Ärzten, die ihrerseits gegen das Eindringen philosophischer Spekulationen in die Medizin protestierten» (II: 1961, 75–76).

Wyller spricht von «den unkritischen Seinsausrufern Heraklit-Parmenides-Demokrit» und kontrastiert sie mit «den hyperkritischen, nihilistisch-relativistischen Bildungsvermittlern Gorgias und Protagoras» (2003, 28). Zwischen diesen Extremen bestimme Platon seine Position. Jaeger nimmt gerade den schillernden, 'schamanenhaften' Empedokles unter Berufung auf 31 B 2.6–9 und 3.4–5 von diesem Pathos aus (1964, 279 Anm. 20); vgl. ferner Dalfen (2012 [2004], 402–3); Dupréel (1948, 53); Kirk u. Raven (1976, 268).

44 Vgl. oben V.1 Fn. 25. Buchheim schreibt: «In derselben Weise, wie sich die Sophisten untereinander ihre Kompetenz und ihren Ruf streitig machten, richteten sie sich auch gegen alle anderen Konkurrenten, sofern diese sich anheischig machen, auf dem von den Sophisten okkupierten Tätigkeitsfeld Geltung weiter zu beanspruchen oder beanspruchen zu wollen» (1986, 128); vgl. Kube (1969, 52–53).

45 Vgl. V.1 Fn. 25.

Hauptanliegen namentlich des Protagoras soll nach dieser Auslegung gewesen sein, zu demonstrieren, wie jedermann auf jedem Gebiet allen gefestigten Autoritäten und neumodischen Spezialisten mit unangreifbaren Argumenten widersprechen und sie widerlegen könne.[46]

Ein Zeugnis für diese Auffassung der 'Sophistik als Aufklärung', also als Auflehnung gegen alle möglichen Autoritäten, bieten die für Protagoras überlieferten Fragmente und Buchtitel. Diese zeugen von Stellungnahmen zu allen möglichen Themen, vom 'Ringkampf' über 'Anleitung zum Redestreit' bis hin zu 'dem, was im Hades ist'.[47] Nach dieser Auffassung werden hinter diesen Titeln nicht sosehr technische Abhandlungen vermutet – wie vielleicht bei Demokrit, dessen Schrifttum eine ähnliche Bandbreite abdeckte (DK 68 A 33)[48] –, sondern die Anleitung zum Widerlegen aller möglichen Argumente in diversen agonalen Kontexten und nicht zuletzt vor Gericht. Wie hinter den Titeln der verschiedenen Einzelschriften das Material zur Polemik gegen einzelne Fachdisziplinen vermutet wird, wird hinter dem sportlichen Klang der Καταβάλλοντες eine regelrechte Anleitung (λόγων τέχνη) zum 'Niederwerfen' eines *beliebigen* Gegners im Redeagon gesucht: Die Schrift soll in der Kunst

46 Emsbach wehrt sich energisch gegen eine solche Ansicht, die die Sophistik im grunde genommen zu einer v.a. *reagierenden* Angelegenheit stempelt (1980, 20). Er baut 'seinen' Protagoras zu einem umwälzenden Theoretiker auf (vgl. 1.2 Fn. 130). Dennoch entdeckt auch Emsbach bei Protagoras selbst kein Kriterium zur Entscheidung der *sachlichen* Überlegenheit dieser oder jener Meinung, was seiner eigenen Gesamtinterpretation klar zuwiderläuft (vgl. B.2.1 Fn. 4). Die Auseinandersetzung zwischen diversen Denkanstrengungen fasst er nicht anders denn als 'Polemik' auf, so z.B. Platons *polemische Absicht* gegen Protagoras (ebd., 127 Anm. 150). Dies bleibt im Grunde die Haltung der Antilogiker: Denn im 'Polemos' geht es, so wenig wie im Agon (1.3 Fn. 79), nicht um die Suche nach Wahrheit, vielmehr um das Durchsetzungsvermögen eines der Kontrahenten (vgl. auch hierfür B.2.1 Fn. 4).

47 Übersetzt lauten die überlieferten Titel (DK 80 B 1–a 8): 1) Wahrheit oder Niederwerfende (Reden); 2) Über das Sein; 3) Große Rede; 4) Über die Götter; 5) Antilogien I–II; 6) Anleitung zum Redestreit; 7) Über 'Mathematik' bzw. 'Lerngegenstände'; 8) Über den Faustkampf; 8a) Über den Staat; 8b) Über den Urzustand; 8c) Über Philotimia/Ehrliebe; 8d) Über Tugenden/Trefflichkeiten; 8e) Über das, was die Menschen nicht richtig tun; 8f) Befehlende Rede; 8g) Über den Gelderwerb; 8h) Über das, was im Hades ist. Den Titeln 1–7 werden 8 der höchstens 15 erhaltenen Fragmente zugeteilt, aber die Zuschreibung bleibt unsicher; über die Titel 8a-h ist weiter nichts bekannt. Es ist möglich, dass sich mehrere Titel auf eine Schrift bezogen, oder dass ein nicht-existierender Titel aus dem Wortlaut eines Fragmentes gesponnen wurde, und natürlich können Titel verloren gegangen sein. Inhalt und Eigenart aller dieser Schriften, sofern es sie gegeben hat, sind also so gut wie unbekannt.

48 Zum Verhältnis von Protagoras zu Demokrit s. V.3 Fn. 90.

unterwiesen haben, auf jedes Argument ein Gegenargument zu liefern.[49] Es versteht sich, dass eine solche Technik für Berufssophisten ebenso nützlich war wie für Menschen, die sich in der juristischen oder politischen Arena durchzusetzen wünschten, was für Protagoras so viel bedeutet haben mag als: πολιτικὴ ἀρετή oder πολιτικὴ τέχνη erwerben und in εὐβουλία ausüben.

Dass die in diesen Schriften – vielleicht ähnlich wie in der Sammlung sophistischer Antilogien der Dissoi Logoi (DK 90) – gesammelten Argumentationen 'philosophisch' (in zeitgenössische Diskurse hinein und aus ihnen heraus gesprochen) gewesen sein können, bleibt auch dann möglich, wenn ihnen eine eigentlich philosophisch-wissenschaftliche Intention abgesprochen wird. Denn wer nicht zum Einschüchtern (Gorg. 473d; vgl. ironisch symp. 198c), Schimpfen (rep. 343a; Tht. 171c–d), Auslachen (Gorg. 473e; vgl. Gorgias DK 82 B 12), Schweigen (Xen. mem. IV.2.6), bzw. Verstummen (Prot. 353b, 359c–360e; Phil. 21d; rep. 351c) seine Zuflucht nehmen will oder muss – um nur einige mögliche Verwegen- und Verlegenheitsreaktionen auf argumentatives Reden im sokratischen Umfeld bei Platon und Xenophon zu dokumentieren –, kann auf sachliche Argumente nur mit Argumenten antworten, die wenigstens den Anschein der Trifftigkeit erwecken (soph. 233b). Das macht den Verfasser einer solchen Schrift allein zwar noch nicht zum Philosophen bzw. sein Anliegen noch nicht zu einem wissenschaftlichen: nämlich dann nicht, wenn ihm am Resultat der Argumentation letzten Endes nicht gelegen ist, weil er meint, auch dieses wie jedes andere wieder in gleicher (Un)Verbindlichkeit widerlegen zu können – und je nach privater Zielsetzung auch zu müssen.[50]

---

49 Lee (2007, 28–29; vgl. 24 Anm. 30, 24–25 Anm. 31). Auch Lee schließt einen philosophischen Gehalt der Schrift damit noch nicht aus, aber dieser wäre dann in eristisch-agonaler Absicht gegen die Philosophen gerichtet. Tell situiert diesen Titel ebenfalls im agonalen Kontext des eristisch-antilogischen καταβάλλειν der Gegner (2011, 142–43), nicht als ob Protagoras mit diesem Buch selbst in den Ring träte, vielmehr als böte er eine Handleitung der Kunst. Er verweist auf Gorgias' Palamedes (καταβαλεῖν in: DK 82 B 11a.35 = Bd. II, 303.5) und Hippokrates (nat. hom. 1.23–24), und zieht den Vergleich mit Thrasymachos' Ὑπερβάλλοντες (DK 85 B 7). Ähnlich Buchheim (1986, 16, 116–117); vgl. Gorg. 456c–457c.

Platon tangiert diesen Zusammenhang durch die Wahl des synonymen Verbs καθαιρεῖν in der Simonides-Interpretation (Prot. 343c; vgl. Protagoras' 'Faustschlag', 339e; nicht zu verwirren mit καθαίρειν), oder, im weiteren Rahmen der athletischen Metaphorik (Tht. 162b) in der Formulierung von Theodoros' Unwillen, seinen Freund Protagoras 'umzurennen' (καταθεῖν, Tht. 171c; nach Schleiermacher; LSJ *s.v.* καταθέω gibt für diese Stelle: «esp. in argument, 'run down'»); vgl. den Gebrauch, den Sokrates von der Wettrennmetapher macht, um Theaitetos zu ermuntern (148c); ferner unten 2.1.1 (zu rep. 613b–d).

50 Das Reden ohne Bezug zur Wahrheit zu lehren, bringt eine Sophistik in Protagoras' Zeichen – aber vielleicht nicht Protagoras selbst (s.u.) – in den Verdacht des 'Bullshits', nach dem Verständnis Frankfurts: «Der Bullshitter hingegen [i.e. im Gegensatz zum

Aber es zeigt doch, wie sehr Protagoras' Tätigkeit mit seinem intellektuellen Umfeld verwachsen war. Wo dann unter Berücksichtigung der historischen Gesamtsituation die Grenze zwischen Philosophie und sophistischer Rhetorik

---

Lügner, der die Wahrheit kennt aber das Gegenteil sagen will, also einen klaren Wahrheitsbezug hat; vgl. Hipp. min. 366b–368a] verbirgt vor uns, daß der Wahrheitswert seiner Behauptung keine besondere Rolle für ihn spielt. Wir sollen nicht erkennen, daß er weder die Wahrheit sagen noch die Wahrheit verbergen will. Das heißt nicht, daß seine Rede anarchisch impulsiv wäre, sondern lediglich, daß die Motive, die sein Tun leiten und bestimmen, nichts damit zu tun haben, wie die Dinge, über die er spricht, in Wahrheit sind» (2006, 62); vgl. Gorg. 267a–b, 272d–273a, ferner 2.2 Fn. 68. 'Der Mensch ohne Wahrheitsverhältnis' ist die Quintessenz von Piepers Interpretation der Sophistik am Leitfaden der Figur des Gorgias (1964a); vgl. Rawson (2008, 220); zu Gorgias' «Sprache ohne Sein» s. auch Buchheim (in: Gorgias. Reden etc., XVI–XXI); vgl. (ebd., XVII–XIX) eine Auslegung von Gorgias' dahingehender Äußerung in Hel. 13 (DK 83 B 11.13).

Die Frage nach dem Verhältnis des Gorgias selbst zu den radikalen Vertretern gewisser Konsequenzen seines Auftretens (bei Platon: Polos und Kallikles) bleibt offen, insofern Gorgias seinen Palamedes sagen lässt: οὔτε [δεῖ] τὴν δόξαν τῆς ἀληθείας πιστοτέραν νομίζειν, ἀλλὰ τἀναντία τὴν ἀλήθειαν τῆς δόξης, «man soll die Doxa nicht für glaubwürdiger halten als die Wahrheit, sondern im Gegenteil die Wahrheit [für glaubwürdiger als] die Doxa» (DK 82 B 11a.24); vgl. den Anfang seiner Helena, B 11.2 und dazu Kube (1969, 82–83); ferner B 23 und dazu Buchheim (in: Gorgias. Reden etc., XX). Aber das steht in dem fiktiven Schulbeispiel einer Selbstverteidigung vor Gericht, und Palamedes' anständige Behauptung ist nicht ohne weiteres für Gorgias selbst zu vereinnahmen. Vgl. Antiphon tetr. B.γ.4, wo zum gleichen Zweck (Verteidigung gegen die Verleumdung der Ankläger vor Gericht) gerade die entgegengesetzte Behauptung aufgestellt wird: ἡ μὲν πιστότερον ἢ ἀληθέστερον σύγκειται, ἡ δ' ἀδολώτερον καὶ ἀδυνατώτερον λεχθήσεται, «die eine [die verleumderische Spitzfindigkeit, ἀκρίβεια] ist auf das Glaubwürdigere statt des Wahreren angelegt, die andere [die wahre Rede, im Text ohne Antezedent] wird, je trugloser, als desto ohnmächtiger gesprochen» (nicht in DK).

Eine Frankfurts Konzept der Wahrheitsindifferenz illustrierende Haltung wird von Platons Figur des Thrasymachos eingenommen. Dieser ist nicht bereit offenzulegen, ob er seine rabiaten Ansichten im Ernst vertrete (rep. 349a–b). Das steht hier natürlich in besonderer Schärfe der sokratischen Prüfung von Sache und Person im Gespräch entgegen (vgl. Prot. 333c, 347e–348a; s.u. 1.3 Fn. 75 und *passim*). Auch (Platons) Thrasymachos tritt, wie Antiphon, für Verleumdung als publikumswirksames Mittel ein (rep. ebd.; vgl. apol. 18a–19d und Krit. 44d zur Macht der Verleumdung). Eine weitere Extremform einer entsprechenden Verhaltensweise, die man wohl nicht zufällig wiederum von (dem historischen) Thrasymachos befürwortet findet, bietet das Mitleidsspektakel, das die Angeklagten vor Gericht aufführen sollten um so einen Freispruch oder eine Strafminderung zu erlangen – auch bei erwiesener Schuld, also: unabhängig von der Wahrheit oder dieser entgegen (DK 85 B 6; vgl. apol. 34b–d, 38d–e).

Gerade Protagoras habe sich nach Platon aber besonders darauf verstanden, zu verleumden und vom schlechten Leumund wieder freizusprechen (Phaedr. 267d); vgl. zu (Platons) Thrasymachos als 'radikalisierter' Nachfolgefigur im Schlepptau des Protagoras, vgl. 1.3 Fn. 69–70 mit Haupttext; 2.2 Fn. 55.

zu ziehen wäre, ist eine Frage für sich, die eine erhebliche Bandbreite an Antworten erlaubt.

Auch diese Auslegung der protagoreischen Sophistik als allgemeine Auflehnungs-, Anfechtungs- und Widerlegunsgebärde gegen jede fremde Autorität in Wissensdingen kann sich auf Platon stützen, der im Übrigen die Kritik am Dogmatismus der Vorgänger teilt (soph. 243a–b): Der 'Gastfreund aus Elea' und Theaitetos sind sich im *Sophistes* darüber einig, dass die protagoreischen Schriften und solche vieler anderer (hier wie noch öfter gilt: Protagoras *pro multis*) dazu da sind, zu zeigen, wie man jedem Meister in allen Künsten – Erdkunde und Meteorologie, Gesetzen und Staatsangelegenheiten, Ringkampf und allem Sonstigen – widersprechen (ἀντειπεῖν, 232d) kann. Das beherrschen und unterrichten Protagoras und die übrigen Sophisten (232b–e; vgl. Gorg. 452d–e).

Auch in diesem Fall nenne der Homo-mensura-Satz den Grund dafür, weshalb das möglich sein soll: Jedem ist die Wahrheit (die ganze bzw. jede für die Menschen relevante) ohne Weiteres zugänglich, *weil* er Mensch ist. Das ist aber eine Stellungnahme, die zu mehr verpflichtet als zum Pathos des Widerlegen- oder Überführenwollens – und die mit der bloßen Behauptung des Allwissens und Alleskönnens, beispielhaft demonstriert vonseiten der protagoreisch inspirierten (Euthyd. 286c) professionellen Wortkämpfer (272a–b) im *Euthydemos*, noch nicht eingelöst ist (293e–294e). Kein Mensch kann alles wissen oder sinnvollerweise anfechten (rep. 598c–d; soph. 233a).[51]

Ein weiteres platonisches Zeugnis für diese Interpretation der Sophistik als Auflehnung gegen fremde Autoritäten, nämlich Protagoras' von Sokrates

51 Freilich kann ein Mensch meinen, alle Fragen seiner Zeitgenossen – da sie sich mit der Zeit wiederholen – beantwortet zu haben, und sich etwas darauf einbikden (Gorg. 448a–b). Die Kehrseite dieser Fähigkeit ist die Disponibilität des Kunstredners: Er steht zur Verfügung eben jener Menschen (458b–c), die erwartungsgemäß nichts Neues mehr zu fragen wissen. Die Reaktionen der Gastgeber im Gorgias (458d) und Protagoras (besonders 335d) legen nahe, dass hier mit Sokrates endlich einmal etwas besprochen wird, das man noch nie gehört habe. Vgl. die ironisch versteckte Selbstbezeichnung des Protagoras als πανοῦργος, *Alleswirker* in 317b (dazu 1.2 Fn. 9; Apelt übersetzt: «arglistig» (hier und nachfolgend in: Platon. Protagoras [Apelt])); Beresford: «dishonest»; Guthrie «an unprincipled rogue» (hier und im Folgenden zitiert nach: Plato. Dialogues [Hamilton u. Cairns]); Ildefonse übersetzt den ganzen Satz als: «ils estiment qu'un tel homme ajoute la fourberie à ses autres défauts» (hier und im Folgenden nach: Platon. Oeuvres complètes [Brisson]); Lombardo u. Bell übersetzen πανοῦργος mit: «a real rogue» (hier und weiterhin zitiert nach: Plato. Works [Cooper]); Manuwald übersetzt: «verschlagen» (hier und nachfolgend in: Platon. Protagoras [Manuwald] [1999]); Rufener: «auch sonst zu allem fähig» (im Folgenden wie hier nach: Platon. Jubiläumsausgabe [Gigon]); Schleiermacher: «Ränkemacher» (die Übersetzung von Schleiermacher folgt, hier wie folgend, in: Platon. Werke [Eigler]); alle diese Übersetzungen treffen den Sinn im Kontext gut.

an seiner Stelle zum Besten gegebene 'Selbstverteidigung' im *Theaitetos* (165e–168c), scheint dennoch namentlich Protagoras vom Verdacht der Wahrheitsindifferenz wenigstens in Fachfragen zu entlasten: Die Frage nach der Zuständigkeit in Wissensdingen ist auch hier zentral, aber Protagoras' Rede verknüpft diese mit dem Eingeständnis der Möglichkeit von Einsicht in reale Zusammenhänge, und Platon scheint ihm so in dieser von Sokrates' gelieferten Hilfestellung selbst ein mit den Dingen verbundenes Wahrheitskriterium' zugestanden zu haben, wie unzulänglich es auch immer sein mochte (s.u. B.1.3.4).

4) Erziehung zur neuen demokratischen Öffentlichkeit – Dieser Aspekt der 'Sophistik als Aufklärung' wurde bereits unter dem ersten Punkt gestreift: Protagoras' Abneigung gegen Hippias' Kurrikulum mathematischer Disziplinen ließe sich in diesem Sinne verstehen. Das Aufbegehren gegen die religiöse Tradition und die überlieferten Sitten hat, als 'Erziehung für die neue Öffentlichkeit' und im Verhältnis zum traditionell sakralen Selbstverständnis der Polisgemeinschaft, notwendig eine politische Komponente. Protagoras' Homo-mensura-Satz wird auch unter diesem Aspekt ein zentraler Stellenwert zugeschrieben. Edward Schiappa schreibt: «His human-measure tenet was at the heart of the Sophistic movement to democratize *aretê* and knowledge, and hence the public life of Athens».[52]

Wenn man dann aber in Rechnung stellt, dass nur die Reichsten sich eine solche 'demokratisierende' sophistische Ausbildung leisten konnten (Prot. 326c), und dass die Zielsetzung einer solchen Ausbildung recht profan war,[53] so enthüllt die Sophistik mitsamt dem Homo-mensura-Satz unter diesem

52 Schiappa (1991, 13).

53 Kerferd (1981 [SM], 17); Pfenninger (1975, 25–26); Rawson (2008, 217–218); Robinson (2008, 26–27).

Der finanzielle Aspekt wird unumwunden zugegeben (Prot. 310d–e, 311d, 328b–c, 357e; vgl. Krat. 384b, wo diese Hürde 'ironisch' erkannt wird: Sokrates konnte sich nur Prodikos' billige Vorlesung leisten); die Hoffnung auf eine gute Karriere ist es auch, was Hippokrates zu Protagoras führt (Prot. 316b–c, 318a–319a).

Die Diskrepanz zwischen dem Preis für die neue Bildung und ihrer angenommen demokratisierenden Grundrichtung löst Robinson dahingehend, dass er meint, die weiterhin aus den gehobenen Kreisen stammenden öffentlichen Redner hätten im *Was* und *Wie* ihrer Reden auf die neue demokratische Öffentlichkeit (die 'einfachen Leute' im Publikum) Rücksicht nehmen müssen und eine nivellierende Wirkung sei also 'durch die Hintertür' wirksam geworden. Das erlaubt ihm, diese (v.a. von Platon) negativ als 'Umschmeicheln' beurteilte Rücksichtsnahme aus heutiger Sicht positiver zu sehen: «Under these conditions, the art of rhetoric became less about hoodwinking the people than about demonstrating that one had recognised and accepted the criteria of real collective judgment» (ebd., 27).

Aspekt zu guter Letzt eine triviale Seite. Auch diese wird quer durch die Forschung – von der eher 'sophistikfreundlichen' bis zur eher 'kritischen'– ausdrücklich registriert.[54] Von Thomas Buchheim wird sie zum Zentrum seiner Interpretation der Sophistik als «Avantgarde normalen Lebens» gemacht.[55]

Buchheim versteht es, diesem trivialitätsverdächtigen sophistischen Avantgardismus durchaus eine positive Seite abzugewinnen. Das ist im Rahmen des oben erwähnten, von ihm so genannten 'vorsichtigen Optimismus' zu verstehen:[56]

> Jedoch ist die Aufwertung des Alltags selbst durchaus nichts Alltägliches. Vielmehr muß es als Verdienst der Sophistik bezeichnet werden, sich der Normalität angenommen zu haben und so vielleicht diesem oder jenem Bürger Maximen einer weltmännischeren Ethik einprägsam gemacht zu haben.[57]

Dass die Sophisten analytischen Sinn für das Alltägliche hatten (einschließlich z.B. wirtschaftlicher Grundgegebenheiten)[58] ist generell wenig kontrovers und wird ihnen in der Regel hoch angerechnet. Wer würde auch verneinen, dass es eine gute Sache sei, sich des Alltags anzunehmen? Dennoch haftet diesem Wesenszug (Analyse und darin Aufwertung des Alltäglichen) eine gewisse Zweideutigkeit an: Gerade in den oft gewalttätigen politischen Entwicklungen im Griechenland des 5. Jh. v. Chr. könnte es einer so verstandenen Sophistik, insofern sie keine demokratische 'Emanzipation' um ihrer selbst willen anzielte, auch nicht um eine Analyse der Verhältnisse um ihrer selbst willen gehen: Das Verständnis der Situation dient unter einem solchen Gestirn immer dazu, sie zum eigenen Vorteil zu ändern. Der Fall Alkibiades kann das erläutern, ein unumstrittenes zeitgenössisches Beispiel, das Platon – als der 'Sturz' einer der größten und höchstfliegenden Begabungen am politischen Firmament seiner Jugend und im sokratischen Gravitationsfeld – zutiefst erschüttert und deshalb in den Dialogen fast ebenso tiefe Spuren hinterlassen hat wie die 'Hinrichtung

54 Vgl. 2.2 Fn. 61.

55 Der gesamte Titel seiner Studie zur Sophistik lautet: «Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens». In dieser Arbeit kommt er zu dem Schluss: «Sophistische Art ist nichts weiter als eine gesteigerte und ausdrückliche Form menschlicher Normalität, ein Komparativ gemeinen Lebens» (ebd., 80); die Hauptpunkte seiner Interpretation hat Buchheim in dem Lexikonartikel zur Sophistik im HWPh zusammengefasst.

56 Vgl. Platon rep. 493a, wo dies Buchheim zufolge erkannt, aber nicht gewürdigt werde (ebd., 111 Anm. 68).

57 Buchheim (1986, 111).

58 Meister (2010, 132–135).

des Gerechten' (Sokrates) auf Geheiß der Öffentlichkeit: Wer ist an Alkibiades' demagogischer Führung interessiert? Alkibiades oder das athenische Volk? (symp. 216a–b; vgl. rep. 493d–494e; Gorg. 481d–482a). Und von welcher Warte aus kann dieses Interesse beurteilt werden? Und wohin hat diese Führung Athen oder Alkibiades geführt?

Relevant scheint uns deshalb Martin Heideggers Einschätzung der griechischen Rhetorik als die früheste «Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins». Sein Verständnis der griechischen Rhetorik als 'Interpretation alltäglicher Verhältnisse' deckt alle behandelten Momente ('Analyse', 'Menschlichkeit', 'Mündigkeit' im neuen Miteinander), stellt sie aber unter das Vorzeichen der 'Stimmung' der Öffentlichkeit und tangiert damit ein zusätzliches Problem: Diese Stimmung ist etwas höchst flüchtiges und unzuverlässiges, und sie kann irrtümlicherweise leicht mit den 'realen Verhältnissen' verwechselt werden, der καιρός mit seiner Beschwörung in der Rede.[59]

> Die Öffentlichkeit als die Seinsart des Man ... hat nicht nur überhaupt ihre Gestimmtheit, sie braucht Stimmung und 'macht' sie für sich. In sie hinein und aus ihr heraus spricht der Redner. Er bedarf des Verständnisses der Möglichkeiten der Stimmung, um sie in der rechten Weise zu wecken und lenken.[60]

Heidegger lässt die Frage nach der Angemessenheit des Redens im Verhältnis zur realen Sachlage merkwürdig in der Schwebe: Geweckt und gelenkt wird *die Stimmung* der Öffentlichkeit (und zwar: weil sie selbst für sich, also damit sie Öffentlichkeit sein könne, ihre Stimmungen *brauche*); also wird die Gemütslage der versammelten Menschen bespielt, ohne dass die Sachlage selbst aufgrund einer stichhaltigen Interpretation notwendig zu Worte kommt.[61] Das Verständnis der Möglichkeiten dieser Stimmung deckt sich also nur scheinbar mit der Analyse der menschlichen Realität und ihrer Forderungen insgesamt. Wer sie 'zu wecken und lenken' gelernt hat, kann sie aber nach Belieben für seine Zwecke missbrauchen.

Dass die *Erfahrungskenntnis* der 'Stimmung' (gefasst als αἱ ἡδοναί, αἱ ἐπιθυμίαι und τὰ ἤθη im allgemeinen der Menschen) für einen Menschen, der erfolgreich sein und sich einen guten Namen machen will, ebenso unerlässlich sei wie

59 Zum καιρός bzw. zum suggestiven Herbeiführen statt Ergreifen des vorhandenen καιρός in der Rede s. 1.2 Fn. 120.

60 Heidegger ([17]1993 [1927], 138–139). Zieht man die zeitgenössische politische Situation in Betracht, in der diese Analyse getroffen wurde, wirkt die Problematik umso dringlicher.

61 Vgl. Buchheim (in: Gorgias. Reden etc., XIII, XXIV–XXV) und 1.2 Fn. 120, B.1.3 Fn. 42.

die *Erfahrung* bezüglich der Gesetze der Polis (nicht zu verwechseln mit einem fundierten Verständnis von Recht und Unrecht),[62] gewonnen in vielen praktischen Rechtsangelegenheiten, hebt gerade Kallikles im *Gorgias* hervor (484d). Kallikles verkörpert in Platons Werk die radikalste machtpolitische Konsequenz der sophistischen Wahrheitsindifferenz; diese macht die Kehrseite der sophistischen Ablehnung jeglicher Wissensexklusivität aus.[63]

So viel soll genügen zur weithin diagnostizierten 'humanistischen Wende' der protagoreisch inspirierten Sophistik als einer 'soziologisch' begriffenen, sich nicht primär im Kontext 'naturphilosophisch-metaphysischer' Diskurse abspielenden Entwicklung. Gerade Protagoras' Auftreten war, insofern es kritisch war, weder speziell gegen Parmenides noch gegen die übrigen Autoritäten der 'griechischen Weisheitstradition', noch gegen die Fachspezialisten diverser Provenienz gerichtet, sondern gegen alles und alle auf einmal. Insofern stellt sich Protagoras in Opposition zu jedem Diskurs.

Sein Homo-mensura-Satz bringt alle Auslegungen der 'Sophistik als Aufklärung' auf den Punkt und schließt, in seiner von der Quellenlage erzwungenen Isolation betrachtet,[64] kein Wissen und Können aus, nicht einmal das Wissen und Können dessen, was nicht ist. *Diese* Pointe dürfte freilich besonders gegen Parmenides gerichtet sein (DK 28 B 7.1; soph. 237a; s.u. 1.1.2).[65]

Die wahrhaft allgemeine Formulierung des Homo-mensura-Satzes korreliert mit dem Pathos der All-Erklärung, das der Vorsokratik eignet. Aber sie begrenzt sich keineswegs auf die Autorität der 'alten Meister', dehnt sich vielmehr auf die Lehren der Zeitgenossen aus und bestimmt auch Protagoras' polemischen Zug den anderen Sophisten gegenüber (im *Protagoras*: Hippias). Protagoras' eigenes Profil kristallisiert sich dabei um die 'Mündigkeit', konkretisiert in der εὐβουλία der Bürger innerhalb ihrer Poleis (s.u. «Brücke»).

Damit ist das letzte – für ein richtiges Verständnis von Platons Verhältnis zu Protagoras und also für diese Arbeit relevante – Wort über das Verhältnis der

---

62 Kallikles formuliert negativ: Leute, die zuviel philosophieren, bleiben ἄπειροι, unerfahren in den Gesetzen und Redeweisen ihrer Gemeinschaft, sowohl im Privaten wie im Öffentlichen (καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ; vgl. Prot. 318e–391a); bekanntlich ist auch nach Platon Erfahrung für Menschen in Staatsämtern unerlässlich (s.o. Fn. V.2 Fn. 84).

63 Vgl. oben Fn. 1.1 Fn. 45; unten 1.3 Fn. 70.

64 Material zur Kontextualisierung liefert Dalfen (2012 [2004]). In seiner Interpretation vor diesem Hintergrund geht die provokative Pointe des Satzes allerdings weitgehend verloren.

65 Schiappa «In spite of Parmenides' admonitions against *ouk esti*, Protagoras explicitly stated that people determine what is *not* the case (*hôs ouk estin*) as well as what *is* the case» (1991, 125).

Sophistik zu Parmenides und der eleatischen Tradition, auch über Protagoras als kreativen Denker, noch nicht gesprochen.

Elemente sophistischer Argumentationstechnik lassen sich, nicht zuletzt in Anschluss an Protagoras, gerade vor der Folie des Eleatismus verständlich machen.[66] Auch Platon behauptet einen direkten Zusammenhang zwischen sophistischer Argumentationtechnik und eleatischer (Onto-)Logik (z.B. soph. 260d). Dass sich einige logisch-argumentative Prinzipien gerade als Einlösung eleatischer Forderungen verstehen lassen, hätte also weder damals jemand bestritten, noch würde es heute jemand tun. Auch dass Protagoras im Homo-mensura-Satz eine potentiell weitreichende Aussage über die Wirklichkeit tut, die *nolens volens* irgendwann in Widerspruch hätte geraten müssen zu den weitreichenden Aussagen eines Parmenides, ist nicht leicht zu leugnen. Aber in dem, was heute als resolute Wegwendung von der eleatischen Tradition betrachtet wird, ist das allgemeine Pathos der Auflehnung zu unterscheiden von einer bloßen, freilich weitreichenden Gewichtsverlagerung im spezifisch Inhaltlichen.[67] Diese wird in den beiden folgenden Pargraphen

---

66 Besonders spitz formuliert Buchheim: «Die Sophistik – das ist kein Ruck in die andere Richtung, weg vom 'reinlichen', aber hochfliegenden Denken hin zur Diagnose sichtbarer Tatsächlichkeit, sondern zumindest in puncto Logik ein schülerhaftes Fortführen, ein Auskosten der eleatischen Sackgasse, welches diese Art zu denken zwar teilweise obsolet werden läßt, teils aber auch den Zwängen eleatischer Logik nicht zu entkommen vermag» (1986, 38). Ähnlich urteilt z.B. Schmitt (1973, 34–35); ähnlich auch Kirk u. Raven bezüglich der übrigen vorsokratischen «Post-Parmenidean Systems», angefangen mit Empedokles, in denen sie «an almost docile observance of the Parmenidean demands» fanden (1976, 319); vgl. Burnet (1978, 57, 69, 77).

Schmitt parallelisiert z.B. die Verkehrung von Grund und Folge im Phaidon (99b, 101d–e) mit der sophistischen Fehldeutung des (eleatischen) Logos, «so, als ob das im Prädikat Genannte das wesentliche Sein dessen, wovon es ausgesagt ist, erschöpfend 'sage'; bzw. umgekehrt das, wovon etwas ausgesagt wird, das sei, was das Sein des im Prädikat Genannten immer und nur ausmache» (1973, 9; vgl. 62–65).

Mit Kato scheint es, dass auch die sophistische Leugnung der Möglichkeit der falschen Rede in diesem Zusammenhang zu sehen ist: «Das falsche Reden ist als das Reden des Falschen identisch mit dem Reden des Nicht-Seienden» (1986, 64); insofern aber, wie Kato an dieser Stelle ausführt, jedes Reden (eleatisch gedacht) Reden des Seienden ist, ist das Reden des Nicht-Seienden und folglich das falsche Reden unmöglich. Der Gedankengang beruhe auf der (eleatischen) «disjunktiven Denkweise, die außer dem reinen Sein und dem völligen Nicht-Sein kein Drittes zuläßt» (ebd.); vgl. Rapp (^{2}2007, 116).

67 Buchheim arbeitet diese Gewichtsverlagerung insbesondere für Gorgias aus, ohne dass dabei ein irgendwie anheimelnder 'Humanismus' resultierte (1986, 19–27). Protagoras' Verhältnis zu dieser Entwickung sieht er so: «Ist bei Gorgias die parmenideische Doxa in all ihrem Trug und ihrer Schwankung wieder zu Ehren gekommen, so wird sie – in Gestalt des φαινόμενον – bei Protagoras zur sicheren und unzweifelhaften Wahrheit selbst» (ebd., 23; vgl. 38–42, 64–65). Auch Taureck steht dieser Auffassung nahe (o.J., 85, 108–110, 144).

herausgearbeitet. Die Bedeutung des Parmenides, als gemeinsamer Horizont von Protagoras und Platon, für die Antwort des Letzteren an den Ersteren wird so ersichtlich.

1.1.2 *Protagoras und Parmenides 2: Der 'Weg der Doppelköpfe'*

Dieser Paragraph betrachtet den Homo-mensura-Satz im Licht von Parmenides' Denken, als eine von Parmenides als unzulässig vorgesehene, nämlich von der offenbarenden Göttin und der *Δίκη* verbotene Position. Platon bemüht sich nachzuweisen, weshalb Protagoras' Übertreten dieses 'Verbotes' unzulässig sei. Das ist umso wichtiger, als er auch selbst Wege sucht, dieses 'Verbot' aufzuheben.

Das Denken des Homo-mensura-Satzes, demzufolge der Mensch Seiendes wie Nicht-Seiendes 'messe', und des Zwei-λόγοι-Fragmentes (DK 80 B 6a) rezipiert die Gegensatzlehren, die in verschiedenen Formulierungen für vorplatonisches und platonisches Denken prägend sind: Alles erfahrbar Seiende ist analysierbar nach einander ausschließenden (bzw. mit einander in ἁρμονία zu vermittelnden)[68] Gegensätzen, will sagen nach Sein und Nicht-Sein einer jeweiligen Eigenschaft oder Sachlage (das behauptet der Homo-mensura-Satz), und so sind auch über alles zwei einander ausschließende Aussagen möglich (das besagt das Zwei-λόγοι-Fragment).[69] Das Hin und Her einer 'instabilen' Erscheinungswelt und dessen Formalisierung in Gegensätzen lehrte Protagoras' angeblicher 'Herausforderer' Parmenides im Doxa-Teil seines Lehrgedichtes nicht anders als Protagoras' scheinbarer 'Vorläufer' Heraklit oder sein 'feindseliger Kritiker' Platon (z.B. rep. 477a–480d; Phil. 25d–e; vgl. 43a).[70]

68 Kirk u. Raven (1976, 369); Buchheim (1986, 128–130); Schiappa (1991, 92–93, 108); vgl. Aristoteles phys. A.5. Im Hinblick auf Protagoras besonders pertinent ist die von Alkmaion behauptete grundsätzliche Dualität der Vielfalt dessen, was die Menschen anbelangt (δύο τὰ πολλά ἐστι τῶν ἀνθρωπίνων, DK 24 A 1 u. 3 = Bd. I, 210.15–16 u. 211.18).

69 Schiappa, der den Homo-mensura-Satz ebenfalls in den Kontext vorsokratischer Gegensatzlehren stellt (vgl. 1.1 Fn. 67; 1.2. Fn. 118; B.1 Fn. 81), empfindet eine ambivalente Spannung zwischen der Ansicht, dass alles nach Gegensätzen organisiert sei und also zwei Erkärungen zulasse, und der Einsicht, dass über alles zwei verschiedene Behauptungen aufzustellen seien (ebd., 90–95). Dupréel sieht in Protagoras' Denken gerade einen *Angriff* auf das physiologische Gegensatzdenken (1948, 40).

70 Dazu kann in dieser Arbeit nicht weiter Stellung genommen werden, obwohl das zur Weiterführung der Ergebnisse im Sinne des Abschlusskapitels (Rückblick und Ausblick) unerlässlich wäre. Als die Frage, «wie sich die gegensätzlichen Prinzipien letzten Endes zu einander verhalten», und als «Grundproblem, dessen Lösung über den schroffen Dualismus der Prinzipienlehre hinausführen müßte», nach Gaiser (1983, 65; vgl. 340 Anm. 14, 340 Anm. 54), gehört die Problematik mit zu jener der ὁμοίωσις θεῷ; zu dieser

Dass eine 'onto-epistemologische' Fixierung auf diese Gegensätzlichkeit zu Problemen führt, die Platon und Parmenides als πλάνη bezeichnen (z.B. rep. 479d, 484b; Parmenides DK 28 B 6.5; B 8.54), ist nun aber gerade der Impetus ihres Denkens, und auf seine Weise auch von Heraklits Denken (z.B. DK 22 B 51; vgl. 22 B 103 neben 28 B 5). Parmenides' Freund Zenon soll nach Ansicht antiker Überlieferung auf dieser Basis die 'Dialektik erfunden' haben (Diog. Laert. IX 25, 25) – die Protagoras dann zu seinen eigenen Zwecken in seiner 'Antilogik' aufgriff.

Diese Widersprüchlichkeit, also die Möglichkeit, an allem zwei Seiten zu entdecken, kann sich ein Rhetor zunutze machen; oder ein Stürmer von Autoritäten; oder ein Denker mit einem Anspruch auf besondere Einsicht in die Wirklichkeit. Zwischen diesen 'Rollen' sind Überlappungen nicht ausgeschlossen und sie sind heute oft nicht mehr auszusondern. Gerade im historischen Protagoras scheinen sie sich besonders intensiv durchdrungen zu haben:[71] die Kunst der Widerlegung eines beliebigen Gegners, der Streit gegen fachmännische oder philosophische Anmaßung und die eigene Lehrmeinung über die Eigenart der Wirklichkeit.

In der Folge orientieren wir uns an Platons Auffassung, der Protagoras um der Folgerungen aus dessen Äußerungen willen eindeutig zum philosophischen Gegner stilisiert; dabei lässt er aber durchschimmern, dass die Angelegenheiten der Polis und die Fähigkeiten, die dazu nötig sind, in ihr zu Ansehen und Einfluss zu kommen, Protagoras' erstes Anliegen bildeten (s.u. «Brücke»).

So gewendet, erscheint Protagoras von sich aus nicht in sachlichem, sondern höchstens in anti-autoritärem Widerstreit zu Parmenides. Insbesondere steht er aber im Einklang mit dem Doxa-Teil von dessen Gedicht (ab DK 28 B 8.50;

---

führt die vorliegende Untersuchung anlässlich des Ideals des 'quadratischen Mannes' (s.u. 2.4) als Chiffre für die wahrhaft zur Einheit gebildete Seele.

Schefer hat dieses Grundproblem eindeutig angesprochen und es religiös in einer 'unsagbaren Erfahrung' der Einheit in der Epiphanie des Apollon zu lösen versucht. Ihre Arbeit bleibt trotz plausibler Dokumentation philosophisch unbefriedigend (vgl. V.3 Fn. 98), zumal ja die ὁμοίωσις θεῷ zwar eindeutig mit dieser 'Erfahrung' zusammenhängen müsste, sie diese Erfahrung aber ebenso eindeutig nicht erschöpft und von ihr her auch nicht erläutert werden kann; denn die ὁμοίωσις θεῷ schließt den Begriff der Gerechtigkeit mit ein, während Gerechtigkeit nach Platon Ordnung bzw. Einheit in der Vielheit impliziert und diese also nicht hinter sich lässt.

71 Corradi bedauert deshalb mit Recht, wie «the development of thought which, starting from the discord between philosophy and rhetoric in the *Gorgias*, arrives at the establishment of rhetoric as an autonomous field of investigation in Aristotle, makes it impossible to recover the peculiar unity of rhetoric, philosophy and παιδεία that characterizes the thought of Protagoras» (2013, 81).

s.u.), das seinerseits, nicht anders als das Zwei-λόγοι-Fragment, ein Reflex gängiger Erklärungsmuster war – wenn diese auch im Aletheia-Teil radikal und, wenigstens in ihrem Anspruch und in der Wahrnehmug der Nachwelt, auf neuartige Weise begründet wurden.

Der Widerstreit zwischen Protagoras und Parmenides läge dann lediglich darin, dass Protagoras sich nicht an Parmenides' Rat oder an das Verbot der offenbarenden Göttin gehalten habe, einen der 'Wege der Forschung' (ὁδοὶ διζήσιος) nicht zu gehen: den Weg des Nicht-Ist, nämlich 'dass Seiendes nicht sei' oder 'Nicht-Seiendes sei' (DK 28 B 2.5, B 6, B 7.1; vgl. soph. 237a). Im Gegenteil: Indem er das 'Verbot' mithilfe des Homo-mensura-Satzes scheinbar außer Kraft setzt – denn alles (auch Nicht-Seiendes), was ich denke, sei diesem zufolge auch (wahr) –, kann er die Eigentümlichkeiten dieses zweiten Weges geradezu ausschlachten (s.u. 1.1 Fn. 70); zumindest hat er gezeigt, wie man sie zum eigenen Vorteil in der Polis ausschlachten könnte.

Das Übertreten oder frontale Außerkraftsetzen eines Verbotes ist klar eine Form der Auflehnung gegen das Denken, das dieses Verbot aufgestellt hat. Aber das Übertreten hält sich in diesem Fall ebenso klar innerhalb des von der betreffenden Lehre gesteckten Rahmens. Den parmenideischen Grundsatz 'Denken ist Denken von Sein' erhält Protagoras unmodifiziert aufrecht (s.u. 1.1.3): Die Dualität der Logoi korreliert mit der Dualität der Seienden[72] und was ich denke *ist* (bzw. *ist wahr* – und zwar für mich). Auf diesem Boden spielt sich Platons Auseinandersetzung mit Protagoras im *Theaitetos* ab. Dabei ist zu beachten, dass auch Parmenides in eigener Sache den 'verbotenen Weg' bereits gegangen war, eben im Doxa-Teil seines Gedichtes (vgl. Platon symp. 178b–c, 195c; Fn. 29): Der zweite Weg ist der Weg der bestmöglichen, wenn auch nicht zwingend schlüssigen (ἀνάγκη, χρεών, DK 28 B 8.30, 8.54) Erklärung der Erfahrungswelt; diese soll nicht verneint, sondern eben verstanden werden. Und auch Platon übertritt dieses Verbot, und zwar explizit und radikal – nämlich indem er zur Erklärung der Möglichkeit des Irrtums das Verhältnis von Nicht-Sein zu Sein neu zu bestimmen versucht (soph. 244b, 260b)[73] – und dennoch in tiefer Ehrfurcht vor «Vater Parmenides», «dem Großen» (237a–b, 241d–242a, 258d). Gegen dessen Denken lehnt er sich tatsächlich nicht auf,

---

72 Schiappa schreibt: «Protagoras' claim is not only a description of human argumentative prowess, but also a claim about the world. 'Reality' (*pragma*) is such that there are two opposing ways (*logoi*) to describe, account for, or explain any given experience» (1991, 92). «The link between *logos* as discourse and as account of the world is well documented» (ebd., 110).

73 Kato schreibt: «Die eleatische Tradition von Parmenides bis zum Platongegner Antisthenes verleugnet gerade die Möglichkeit des Nicht-Seins. Es ist ja Platon selber, der erst im *Sophistes* gezeigt hat, daß das Nicht-Sein doch denkbar ist» (1986, 21).

vielmehr beabsichtigt er es zu kontinuieren und durch solche Modifizierungen innerhalb der von Parmenides vorgezeichneten Bahnen in seine Rechte wiedereinzusetzen.[74]

Die Tatsache von Platons kritischer Rezeption des Parmenides als solcher ist im Unterschied zu den Feinheiten von Protagoras' Verhältnis zum eleatischen Altmeister nicht umstritten.[75] Von der Sophistikforschung wird sie aber in der Regel im Fortspinnen von dessen angeblicher Verdoppelung der Welt zu einer 'Welt des wahren Seins' und einer 'des bloßen Scheins' erblickt, konform der Vorstellung, die Sophisten hätten diese Weltenverdoppelung angefochten, weshalb Platon wiederum die Sophisten bekämpfe.[76] Eine Konfrontation zwischen Platon als Advokat des Parmenides und Protagoras als dessen Ankläger hätte demnach nicht ausbleiben können.

Das Verhältnis zwischen Platon und Protagoras – sei es dem historischen, sei es einem von Platon über Protagoras' ursprüngliche Intention hinaus für seine Aussagen philosophisch zur Verantwortung gerufenen Protagoras – kann aber auch als eine Konfrontation zweier in Widerstreit geratener Verwalter des parmenideischen Erbes ausgelegt werden: Protagoras' Ansicht läuft zumindest in Platons Darstellung – entlang der Gleichsetzung von Denken, Wahrnehmen und Erscheinen im *Theaitetos* – auf die Identität von Sein und Schein bzw. Erscheinung hinaus; sie bringt so für die Auffassung der Werdewelt, der

74 Im Zuge dieses platonischen 'Verbotsübertritts' zeigt sich, dass das Nichtseiende nicht vom Seienden getrennt und undenkbar, sondern durch das ganze Seiende zerstreut, διεσπαρμένον sei, wodurch der 'verbotene Weg' *de facto* verschwinde (soph. 260b); das ist bei Parmenides selbst angelegt, in den 'Zeichen' von Sein, die die Elemente auszeichnet (s.u. 1.1 Fn. 89). 'Der Sophist' könne sich in Scheinwahrheit verstecken, weil er unter Berufung auf das parmenideische 'Verbot' die Denkbarkeit von Nichtseiendem, deshalb die Unmöglichkeit von Irrtum leugne, und somit alles, was man denkt und sagt, auch wahr sein müsse (260c–d), durch eben dieses Denken und Sagen (scheinbar) ins Sein gerufen werde (233d–235a) – was nicht nur in dem von Platon inszenierten Allwissenheitsanspruch eines Euthydemos und Dionyodoros vorgeführt wird (Euthyd. 293e–294e; vgl. soph. 233a–235a), sondern eindeutig an die von Buchheim ohne Rekurs auf Platon diagnostizierten, im sophistischen Logosverständnis gegründeten 'sophistischen Tautologien' erinnert (1.2 Fn. 120).

75 Für die allgemeine Tendenz dieser Rückwendung auf Parmenides s. Wilamowitz-Moellendorff (I: 1919, 507). Eine reichhaltige und verständnisvolle Interpretation der wichtigsten Elemente des Verhältnisses der beiden Denker liefert Picht (1996 [1965/1966], 199–207). Ebenfalls grundlegend zu Platons Verhältnis zur Eleatik, wenn auch nicht unangefochten, bleibt Prauss (1966); vgl. 1.1 Fn. 14 und 95. Zum Spannungsfeld der sophistischen Vermittlung eleatischer Probleme an Platon s. Schmitt (1973, 51–73).

76 Für einen scharfsinnigen Vergleich zwischen Parmenides und Platon in diesem Punkt s. dagegen Prauss (ebd., 27–41).

Parmenides als Welt der Doxa ihre eigene Geltung ließ (28 B 8.53, 8.60–61, 9.6–7) – wenn auch nicht die Geltung, restlos vom Denken durchdrungen werden zu können –, eine viel größere Gefahr mit sich, als es die eleatische Tradition mit ihrer nur angeblichen Weltenverdoppelung tat.

Denn Platon interpretiert Protagoras' Homo-mensura-Satz so, dass die behauptete oder implizierte Reduktion von Sein auf die Erscheinung in der Wahrnehmung zur Gleichsetzung von Sein mit Sein-und-zugleich-Nichtsein führt (s.u. 1.3). Das entspricht – zumindest in der spezifischen Auffassung einer platonischen Interpretation *sowohl* des Parmenides, *wie* des Protagoras, aber möglicherweise auch als von Platon unabhängiger Tatbestand – dem oben gemeinten verbotenen 'Weg der Forschung' des Parmenides, dem Weg der 'Doppelköpfe', (δίκρανοι, DK 28 B 6.5), die Sein und Nicht-Sein dasselbe nennen und nicht dasselbe (οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται κοὐ ταὐτόν, DK 28 B 6.7–8; vgl. B 7.1, 8.8–9).[77]

Implizit illustriert Sokrates dies bereits in der ersten Exposition des Homo-mensura-Satzes am Beispiel des Windes, der zugleich warm und kalt erscheint *und* ist, sprich der warm ist und nicht warm, der ist und nicht ist.[78] Die Unterschlagung sogar der nächstliegenden 'Hinsicht' in dieser Reduktion – der nämliche Wind ist *für mich* warm, kalt hingegen *für dich* – sowie die Unterschlagung der Differenz zwischen der Negation einer einzigen Eigenschaft eines Seienden und dem Absprechen von Sein schlechthin entspricht einem logischen Niveau, das der protagoreisch inspirierten, 'eleatischen'[79] Antilogik einiger zeitgenössischen Sophisten die Waage

77 So auch Schiappa (1991, 124–125).

78 Lee schreibt das Argument Platon zu und zwar in der Absicht, Protagoras durch die Rückbindung einer Sinnesqualität auf die empfindende Person vor Widersprüchen zu hüten (2007, 62); auch Aristoteles rette in met. Γ 6 Protagoras durch die Rückbindung der Qualität an die Person (ebd., 64). Die Zuschreibung des Arguments an Protagoras findet heute ebenso Befürworter wie jene an Platon: Emsbach z.B. hält dafür, dass bereits Protagoras den Bezug auf 'mich' in diesem Beispiel als Auflösung des logischen Widerspruchs durch Hinzufügen dieser elementaren Hinsicht intendiert habe (1980, 225; vgl. 1.1 Fn. 76), was auch Schiappa (ebd., 126–129, 192) für möglich hält; Dalfen schlägt es «mit Sicherheit» Protagoras zu (2012 [2006], 430). Wir halten die Zuschreibung für unwahrscheinlich (s.u. 1.2.5).

79 Melissos' Fragment DK 30 B 8 kommt, in Gestalt einer Verneinung der Vielheit des Seienden (vgl. 30 B 9–10), einer glatten Verneinung jeder Hinsicht gleich, gerade vor dem Hintergrund der Wahrnehmungsproblematik und des zugehörigen Bezugs auf den Wahrnehmenden, und zwar für alles, was da 'sein' soll: für 'Dinge' (Erde, Wasser Luft, Feuer, Eisen, Gold) wie für 'Eigenschaften' (tot, schwarz, weiß), und überhaupt für «alles andere, wovon die Menschen behaupten, es sei in Wahreit» (καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα φασὶν οἱ ἄνθρωποι εἶναι ἀληθῆ, 30 B 8.2 = Bd II, 273, 12–13). Aus der Verneinung der Hinsichtlichkeit schließt Melissos hier ähnlich wie Gorgias auf die Unmöglichkeit akkurater Erkenntnis

hält.[80] Diese Art Unterschlagungen wird denen, «welche bestimmen, was immer erscheint (τὰ ἀεὶ δοκοῦντα), sei dem, der es meint (τῷ δοκοῦντι), auch wahr (ἀληθῆ)» – also allen Denkern protagoreischer Inspiration – im *Theaitetos* ausdrücklich zugeschrieben (158e–159a; vgl. 165c).[81] Sie lassen sich mit Parmenides begründen (DK 28 B 8.11).

Diese Formulierung des Homo-mensura-Satzes, derenthalber Platon eine Wortverschiebung im Vergleich zur αἴσθησις der ursprünglichen Problemstellung vorgeworfen wird,[82] stellt das Verhältnis des Protagoras zum Parmenides, wie es Platon sieht, klar:

Das von Platon gewählte aktive Verb δοκεῖν hängt mit δόξα zusammen[83] und wird sowohl von der 'Objekt-' wie von der 'Subjektseite' der Handlung

---

der Dinge (30 B 8.3, 5). Vgl. 1.2 Fn. 48 zu Diss. Log. DK 90.5.2–5 u. 15. Auch der erste Satz von Zenons Schrift nach Parm. 127e überspringt jede Hinsicht, in der etwas sowohl ähnlich wie auch unähnlich sein könnte: Was (in Bezug auf etwas) ähnlich ist, kann nicht (in Bezug auf etwas Anderes) unähnlich sein (vgl. 132d). Er wird später von Sokrates entsprechend korrigiert (129a–130a). Dass man sonst sophistischen Argumentationen Tür und Tor öffnen würde, indem man von den Dingen beweisen könnte, «daß sie ähnlich und unähnlich sind und daß ihnen alles, was man nur will, zukommt», stipuliert er nachdrücklich (135c); gerade die 6. Hypothese ('Was folgt für das Eine, wenn es nicht ist?') kreiert eine Situation, in der hinsichtloses Absprechen von Sein einen Ort hat (vgl. 162c).

80 Vgl. z.B. Tht. 163a–e (wogegen Protagoras sich freilich wehrt, 166a), oder 165b–d. Der Euthydemos demonstriert diese Form der Argumentation *ad nauseam*, gerade in ihrer Zurückweisung der entscheidenden 'Hinsicht'; 293c–d misshandelt Euthydemos den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch.

Die Dissoi Logoi versuchen das Problem zu reflektieren, wobei die Argumente in diesen Reden natürlich gerade auf der Identifizierung unterschiedlicher Adressaten scheinbar widersprüchlicher Qualitäten beruhen, also auf der Identifizierung einer den Widerspruch aufhebenden Hinsicht (12–17). Der Vergleich mit dem Euthydemos wird im Rahmen von Protagoras' Kritik an Sokrates' Vorgehen öfter gezogen, z.B. von Becker (in: Platon. Theätet, 281); vgl. nächste Fn.; s. Rankin (1981, 29) für einen solchen Vergleich mit Imitationen der Antilogik in der Komödie.

81 Es ist dann bemerkenswert, wie Emsbach, ohne einen Bezug zum Euthydem herzustellen (er argumentiert aufgrund aristotelischer Passagen), Protagoras genau auf der Ebene der *sokratischen* Antwort an Euthydemos und Dionysodoros ansiedelt (1980, 226). Platon stellt diese Sophisten aber gerade unmissverständlich in die Nachfolge des *historischen Protagoras* bzw. auf dessen Ebene (Euthyd. 286c), während sein Sokrates von ihren Schlichen unbeeindrückt bleibt. So sind dann die von Emsbach korrelierten Beispiele aus Theaitetos (Kalt-Sein) und Euthydemos (Vater-Sein) entweder nicht korrelierbar, oder sie zeugen beide nicht von potagoreischem (sondern von, platonisch vermitteltem, Sokratischem) Denken: «Kalt-Sein [vgl. Tht.], so argumentiert Protagoras, ist ein Relativbegriff wie Vater-Sein [vgl. Euthyd.]; man kann nicht Vater sein, ohne Vater von jemandem zu sein, etwas kann nicht kalt sein, ohne für jemanden kalt zu sein» (ebd.).

82 Vgl. 1.1 Fn.; 1.2 Fn. 132.

83 Frisk (I: 1960, 405–406, 409–410); Beekes (I: 2010, 347); Chantraîne (2009, 278); Hofmann ([2]1971, 62); Meyer (III: 1901, 192).

gesagt: Δοκεῖν kann für 'erscheinen', wie für 'meinen' gebraucht werden.[84] So sind τὰ ἀεὶ δοκοῦντα (aktives Partizip, nom. pl. neutr.) das, was immer erscheint *und* was immer gemeint wird, was 'jemanden dünkt'; dagegen nennt τῷ δοκοῦντι (aktives Partizip, dat. sg. masc.) denjenigen, dem es erscheint, bzw. der es meint. Dieses Changieren semantischer Funktionen (was ist in der Handlung sachlich am Werk, für sich oder auf wen einwirkend?) zwischen den syntaktischen Satzelementen (was ist im Satz Subjekt, was ist nicht Subjekt, sondern etwas anderes?) passt besonders gut zur Verflüchtigung der Trennung zwischen Wahrnehmendem und Gegenstand, die beide in der Analyse der Wahrnehmungsprozesse im *Theaitetos* sowohl wirkend wie erleidend am Zustandekommen der αἴσθησις beteiligt sind (s.u. 1.3): Das Problem der Doxa ist so in aller Schärfe gestellt.

Wenn Platon den Homo-mensura-Satz aber als die Behauptung interpretiert, dass τὰ ἀεὶ δοκοῦντα (also die Doxa) für denjenigen, dem diese Doxa erscheint (τῷ δοκοῦντι),[85] auch wahr (ἀληθῆ) sei, so formuliert er ihn zur exakten Verneinung der Übergangsverse vom Aletheia- zum Doxa-Teil von Parmenides' Lehrgedicht um. Er verwischt also den Unterschied der beiden Aspekte der gesamten Wirklichkeit nach Parmenides: dem des 'Seins' (ἀληθεία) und dem des 'Seins-und-zugleich-Nichtseins' (δόξα). Diese werden durch die Wortstellung von ἀληθεία und δόξα in dem betreffenden Vers denkbar scharf voneinander getrennt. Parmenides lässt die δόξα sozusagen direkt auf die ἀληθεία prallen:

> ἐν τῶι σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα | ἀμφὶς *ἀληθείης·δόξας* δ᾽ἀπὸ τοῦδε βροτείας | μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων. (DK 28 B 8.50–52; unsere Hervorh.)

---

84 Buchheim bringt das Wort in Zusammenhang met δέχομαι, weshalb «es sich von seiner Grundbedeutung her [bei Gorgias] eignet, die Funktion einer sinnlich reinen Aufnahme von etwas zu erfüllen» (in: Gorgias. Reden etc., XIII).

85 Die 'terminologische' Problematik bezüglich der Doxa innerhalb eleatisch geprägter Diskurse geht auf Xenophanes zurück, der sagt, 'Dokos' sei über allem gewirkt (δόκος ἐπὶ πᾶσι τέτυκται, 21 DK B 34). Dem Fragment zufolge habe kein Mensch jeweils 'das Genaue' (τὸ σαφές) gesehen; und sollte jemand es einmal gesagt haben, sei er sich dessen nicht bewusst, weil eben δόκος ἐπὶ πᾶσι τέτυκται «δόκος haftet an Allem».

Das Frament ist ein Schlüsselzitat zum Wahrheitsverständnis der Sophistik und nimmt inbesondere Gorgias' epagogischen Beweis vorweg (DK 82 B 3.65 = Bd. II, 279.33–35; s.u. 1.2.5); s.u. 1.2 Fn. 148. Picht, der Protagoras «für einen der größten griechischen Denker» hält (1996 [1965/1966], 154), versucht, ihm einen bestimmten Platz in der kontinuierlichen und fortschreitenden Rezeption des Xenophanischen Denkens über die δόξα zuzuweisen (ebd., 105, 154–167; vgl. 170; s. auch ders. (^{2}1996 [1960], 44–50)).

> Hiermit beschließe ich für dich den vertrauenswürdigen Logos und Gedanken betreffend der Aletheia/Wahrheit: Der Sterblichen Doxa betreffend lerne ab hier, hörend auf die untrügliche Ordnung (κόσμος) meiner Worte.

Es wird noch eine weitere, komplexe 'Wortverschiebung' im *Theaitetos* registriert, die ebenfalls auf diese Unterscheidung bei Parmenides verweist, bzw. auf dessen Warnung vor Menschen, die diese nicht gelten lassen: Platon führe in seiner Wiedergabe und Auslegung des Homo-mensura-Satzes κριτήριον und κρίνειν als Äquivalent für μέτρον und μετρεῖν ein. Der Mensch habe, so Platon, weil er Protagoras zufolge μέτρον oder κριτής sei (u.a. Tht. 152a, 160c), das κριτήριον des Seienden und Nicht-Seienden in sich (178b–c). Die 'Verschiebungen' hier beinhalten Folgendes: Erstens verwendet Platon κριτήριον und μέτρον nebeneinander, wo der Homo-mensura-Satz von μέτρον spricht; zweitens *sei* der Mensch dieser Wiedergabe zufolge nicht κριτήριον, sondern er *habe* ein κριτήριον *in sich*; drittens *sei* er deshalb κριτής, der 'Richter', der mithilfe von μέτρον und κριτήριον entscheide (und zwar bezüglich der seienden Dinge, dass/wie/insofern sie sind, der nicht-seienden Dinge, dass/wie/insofern sie nicht sind).

Wo in der Forschung an dem Unterschied zwischen beiden Wörtern (samt Kognaten), wie an der veränderten Konstruktion (Maß *sein*, Kriterium *haben*) Anstoß genommen wird, wird in der Regel davon ausgegangen, dass es sich hier um eine jener 'schlitzohrigen'[86] Fälschungen handle, die sich Platons Sokrates erlaube.[87]

Die besondere Satzkonstruktion, also die Verschiebung von (μέτρον) '*sein*' zu (κριτήριον) '*haben*' hängt zweifellos mit dem zusammen, was der *Kratylos* als ἔνδον πάθος bezeichnet: Das ἔνδον πάθος wird dort als der unerkannte Grund dafür genannt, dass die 'alten Weisen' meinten, das Seiende sei in fortwährendem Fluss, in Bewegung und Erzeugung begriffen (411b–c): Sie schrieben das den Dingen selbst zu und nicht, wie korrekt gewesen wäre, der Weise, wie sie dieser δόξα 'innerlich begegneten'. Der *Theaitetos* wird dieses

86 «Schlitzohrig» oder «schlitzohrig-boshaft» ist ein bevorzugtes Epitheton von Dalfen zur Charakterisierung der platonischen Rezeption sophistischen Denkens; dabei sei Platon auch 'ehrlich' und mache seine 'Manipulationen' als solche erkennbar (2012 [2004], 400); (2012 [2006], 415, 420; vgl. 417).

87 Sokrates, dem angeblichen Schüler (Euthyd. 277e; Men. 96d; Krat. 384b) des angeblichen (Prot. 358a; Men. 75e) Meisters der 'Synonymik' oder 'Semasiologie', Prodikos (Prot. 337a–c, 340a–c, 340e–341d) traut man allerhand zu; aber vgl. 2.4 Fn. 5 und V.1 Fn. 11 zu Prodikos bei Platon.

ἔνδον πάθος, dieses 'innerliche Begegnen' als Binnenstruktur der Seele in Antwort auf eben diese alte Weisheit, nämlich die im Anschluss an den Homo-mensura-Komplex konstruierte, vorsokratische Lehrmeinung, 'alles bewege sich immerfort', ausdifferenzieren (s.u. 1.3). Die Verschiebung von 'sein' zu 'haben' dürfte somit zur 'maieutischen' Entfaltung des Homo-mensura-Satzes seitens Platon gehören (s.u. 1.2).

Was aber diesseits der Satzkonstruktion die Wortwahl betrifft: Auch κριτήριον selbst mag eine neuere, vielleicht platonische Worbildung sein.[88] Aber weil μέτρον und κριτήριον semantisch sehr nah beieinander liegen,[89] ist ohne Weiteres vorstellbar, dass Protagoras – wenistens zum Zwecke der rhetorischen Variation in der Wiederholung wichtiger Gedanken,[90] wenn schon nicht in terminologischer Prägnanz – in seinem verlorenen Schrifttum außer μέτρον auch Wörter mit der Wurzel κρι verwendet habe. Das kann weder belegt noch widerlegt werden.

Für solche Fragen ist die Tatsache von Belang, dass Parmenides selbst in den überlieferten Fragmenten seines Gedichtes an drei Stellen, die für Platons Interpretation des Homo-mensura-Satzes und für die in dieser Interpretation freigelegte umfassendere Problematik unmittelbar relevant sind, Wörter mit der Wurzel κρι einsetzt. Zweimal sind es Stellen aus dem Aletheia-Teil (hierunter 1 und 3) und einmal aus dem oben bereits angesprochenen kritischen Übergang

88 Zu beachten ist das Verständnis von κριτήριον nach van Berkel: κριτήριον sei nicht Maßstab, sondern Ort zur Entscheidung, analog zu βουλευτήριον, Ort zur Beratschlagung; der Mensch als κριτήριον sei somit Urheber der Entscheidung; es könnte sich um eine platonische Wortbildung handeln (2013, 43–44 mit Anm. 21–22).

Es kann immer wieder beobachtet werden, dass allzu strenge Grenzen auch im sympathetischen Versuch, Protagoras' *ipsissima verba* und deren Sinn philologisch genau zu fassen, nicht durchgehalten werden können. Lesky hat solche Versuche aufgrund der mangelhaften Quellenlage allgemein für müßig erklärt (1993, 391–382); für einen Gesamtüberblick der gängigen Interpretationen der einzelnen Wörter s. Huss (1996); vgl. aber B.0 Fn. 30.

89 Das meint sogar Dalfen, der dennoch meint, dass «Platon den Begriff *krites* in den Text einschwärzt» (2012 [2006], 418). Eine wohlbekannte Stelle im Matthäus-Evangelium bietet einen (wenn auch späten) Beleg für die semantische Nähe (der Kognate) von κρίνειν und μετρεῖν: Μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε · ἐν ᾧ γὰρ κρίματι κρίνετε κριθήσεσθε, καὶ ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν (Matth. 7.2–3). Und wenn Gomperz eine mögliche Reminiszenz von DK 80 B 11 (s.o. V.3 Fn. 93) in Matth. 13.5 bereits 'auffällig' nannte und für die Protagoras-Philologie relevant fand (I: 1999 [1922], 365), so gilt das auch von dieser Stelle.

90 Solche Wiederholung von Schlüsselwörtern kennzeichnet, nach Burkert, vorsokratisches Schrifttum (1972, 252, unter Verweis auf Diels). Parmenides' Gedicht selbst, also der Referenztext für Platons Interpretation des Homo-mensura-Satzes, liefert dafür ein gutes Beispiel; ebenso Protagoras' Mythos bei Platon (s. Appendix zu B.1).

zum Doxa-Teil (hierunter 2). Wir behandeln sie in der Reihenfolge 1) DK 28 B 8.15–18; 2) B 8.53–56; 3) B 6.7.

1) DK 28 B 8.15–18 – An der ersten Stelle sagt er:

> … ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷιδ' ἔστιν · | ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη, | τὴν μὲν ἐᾶν ἀνόητον ἀνώνυμον (οὐ γὰρ ἀληθής | ἔστιν ὁδός), τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι. (DK 28 B 8.15–18)
>
> Die Entscheidung [κρίσις] aber hierüber liegt in Folgendem: Ist oder Nicht-Ist/Ist-Nicht: Entschieden ist [κέκριται] aber, wie notwendig, den einen, undenkbaren ἀνόητον, namenlosen [ἀνώνυμον][91] Weg zu lassen (es ist ja nicht der wahre Weg), dass aber der andere seiend und zuverlässig-wahr ist.

Mit dem, worüber die Entscheidung gefällt wird (περὶ τούτων), ist gemeint: die Frage nach bzw. die 'Unrechtlichkeit' von – unrechtlich, denn Δίκη verbiete es – Werden und Vergehen dessen, was 'ist'.[92] Das ist aber die Problematik des Homo-mensura-Komplexes im *Theaitetos*, im Anschluss an die Wahrnehmungsanalysen dort (s.u. 1.3).

Bei Parmenides ist nun aber '(es) Ist oder Nicht-Ist (es)' (ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν) *selbst* 'das, worin die Entscheidung liegt' (κρίσις … ἐν τῷιδ[ε]). Mit dem wahrscheinlich späteren, vielleicht von Platon geprägten Kognat gesagt: Das κριτήριον, in oder nach dem ontologische Entscheidungen über das 'Werden von (oder zum) Sein' zu treffen sind, ist: '(es) ist oder (es) ist nicht'.[93] Von der

---

91 Der Weg ist «namenlos», weil es der Weg der falschen Namen ist; vgl. 1.1 Fn. 90; 2.3 Fn. 159.

92 Dass Δίκη über solche Dinge wacht, ist in dieser Literatur nichts Ungewöhnliches. Zur traditionellen Zusammengehörigkeit von Δίκη und Ἀλήθεια vgl. Hirzel (1907, 109–124); ferner 2.3 Fn. 35 und 1.1 Fn. 88; Kirk u. Raven (1976, 195) weisen auf die etymologische Verwandtschaft von δίκη und δείκνυμι hin: Δίκη ist folglich, was (als wirklich geschehen) aufgezeigt wird und kann somit vom ἀληθές, dem 'Unvergessen-Unverborgenen' (s.o. V.3 Fn. 93), nicht gut getrennt werden; vgl. Picht, unter Berufung auf Fränkel, zum Zusammenhang von δίκη mit 'Unversehrtheit', also zur δίκη als Übereinstimmung einer Sache mit ihrer «natürlichen Norm», wobei die Fesseln der δίκη als «die eigene Wesenbestimmung des Seins» aufzufassen seien (1996 [1965/1966], 180).

Der Zusammenhang zwischen δίκη und ἀρετή – auch als Horizont der Bestimmung der ἀρετή als ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν im Theaitetos, und diese ὁμοίωσις als: δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι, Tht. 176a–b (vgl. u.a. 2.6) – ist hiermit ebenfalls im Wortfeld vorgebildet.

93 In einer umfassenderen Würdigung dieses Befundes könnte die von Hirze (1907, v.a. 108–117) aufgearbeitete semantische und lebensweltliche, sprich vorphilosophische Zusammengehörigkeit von κρίνειν, ἀλήθεια und εἶναι überhaupt in archaischer Zeit

Frage nach Alter oder Provenienz dieses oder jenes Wortes aus der Familie der Wörter mit κρι, insbesondere nach der allfälligen Urheberschaft Platons von κριτήριον können wir hier absehen: Die Möglichkeit der semantischen Konstanz der Wurzel κρι zwischen Parmenides und Protagoras ist, weil diese in Platons Behandlung des Protagoras so prominent figuriert, dazu unter der Annahme diskursiver Kontinuität zwischen Protagoras und Parmenides, sehr plausibel. Bei Parmenides ist nun also '(es) ist oder (es) ist nicht' κριτήριον für Werden und Vergehen; bei Protagoras ist (der) 'Mensch' κριτήριον für '(es) ist oder (es) ist nicht' – dann auch von Werden und Vergehen, als Bewegung zwischen 'noch nicht' und 'nicht mehr' von '(es) ist oder (es) ist nicht'.

2) B 8.53–56 – Von hier ist es nur ein Schritt zum Homo-mensura-Satz. Dieser Schritt ist von Parmenides explizit vorgesehen, wie aus der zweiten genannten Stelle hervorgeht. Diese Stelle benennt im gleichen Fragment den Fehler der Menschen auf dem 'zweiten Weg' (der ὀνόματα und πλάνη):

> μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν· | τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν – ἐν ᾧι πεπλανημένοι εἰσίν – | τἀντία δ᾽ ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ᾽ ἔθεντο | χωρὶς ἀπ᾽ ἀλλήλων … (DK 28 B 8.53–56)
>
> Sie haben nämlich zwei Weisen aufgestellt, Ansichten zu benennen (zwei 'Nennformen für Ansichten');[94] von diesen ist die eine nicht zu verwenden – durch diese irren sie sich (befinden sie sich in πλάνη) – denn

---

einbezogen werden, z.B. in Wendungen wie ἀληθείαν κρίνοντες (Hesiod, erg. 768). Hirzel schreibt, dass die Hauptaufgabe des Richters darin bestand, «die wahre Aussage, d.h. im eigentlichen Sinne τὸ ἀληθές, das ja etymologisch das nicht Verborgene, seinen Inhalt offen Darlegende bedeutet» (ebd., 108), zu erkennen und in seinem Richtspruch sich anzueignen. All das hängt natürlich auch zusammen mit der Feststellung einer, gerade Parmenides' Denken prägenden, 'ontologischen' Wahrheitskonzeption griechischer Philosophie: Wahr ist, (was aussagt,) was ist.

94 Dieser Satz wird auf verschiedene Weise aufgefasst:
1) als Objekt zu κατέθεντο wird δύο γνώμας aufgefasst; γνώμας regiert dann μορφὰς … ὀνομάζειν; γνώμας bedeutet dann zusammen mit κατέθεντο etwa 'sich entscheiden' oder 'der Meinung sein' (z.B. DK: «sie haben ihre Ansichten dahin festgelegt, zwei Formen zu benennen»; in diesem Sinne: Heitsch (in: Parmenides. Fragmente, 35 ['sich entscheiden']); Gemelli Marciano (in: Vorsokratiker. Fragmente etc. II, 27 [wie DK]); Hölscher (in: Parmenides. Fragmente, 27 ['der Meinung sein'])); das mutet einerseits zu umständlich an und begibt sich andererseits möglicher Nuancen in γνώμας;
2) als Objekt zu κατέθεντο wird auch hier δύο γνώμας aufgefasst; γνώμας regiert wiederum μορφὰς … ὀνομάζειν, aber gewinnt dem Verb gegenüber an Selbständigkeit (z.B. Année «Car ils ont proposée deux approches pour nommer les formes» (in: Parménide. Fragments, 173));

> sie unterteilten (ἐκρίναντο) die Gestalt in Gegensätze und setzten Zeichen, getrennt voneinander …

Dies zu tun ist genau, was Protagoras nach Platon befürwortet habe, und dem Zwei-λόγοι-Fragment und der zweiten Hälfte des Homo-mensura-Satzes zufolge wahrscheinlich auch historisch getan hat: Die Menschen haben zwei Formen gesetzt auf dem Weg der Namen, durch dieses Nennen das eine Sein zerschnitten, und so die Welt aus Ist und Nicht-Ist gesetzt bzw. die eine Welt fälschlicherweise so aufgefasst (B 8.38–39, 8.43–56, 9.1, 19.3; vgl. B 4.2, 6.8).[95]

---

3) als Objekt zu κατέθεντο wird μορφάς aufgefasst; μορφάς regiert δύο γνώμας … ὀνομάζειν (z.B. Bollack: «Car ils ont posé des formes, pour donner nom à deux principes» (in: Parménide, 208)).

Unsere Wiedergabe entspricht der Satzkonstruktion 3, mit einigen Vorbehalten; «des formes» (auch «les formes» unter 2) und «principes» erscheinen als Wiedergabe von μορφάς und γνώμας zu geladen und eng gefasst; und wir nehmen δύο zu μορφάς und nicht zu γνώμας, denn die Zuweisung an γνώμας bei Bollack entsteht aus der überspitzten Übersetzung von μορφάς.

Mit den μορφάι (oder, je nachdem, γνώμαι), also mit denjenigen 'kognitiven Werkzeugen', deren die Menschen zwei aufgestellt hätten, können nicht die nachfolgenden physikalischen Elemente gemeint sein, wie naheliegend das auch auf den ersten Blick erscheint: Die Elemente braucht man beide, was aber der Folgesatz ausschließt («eine» sei nicht zu verwenden). Heitsch löst dieses Problem, indem er τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν als «von denen (nur) *eine* zu nennen nicht erlaubt ist», wiedergibt, das will sagen: Die Menschen 'nennen' nicht nur ein 'Element' oder 'Prinzip', wie Parmenides' Göttin dies vorschreibt ('Ist'), sondern 'nennen' deren zwei (Licht und Dunkel). 'Nennen' ist aber nicht neutral, als ob es neben einem unerlaubten Nennen auch ein richtiges Nennen gäbe, sondern Nennen überhaupt gehört nach Parmenides auf die Seite des fehlerhaften Denkens vermittelst Namen (vgl. B 4.2 und die nächste Fn. samt Haupttext).

Wir sehen die Verse so: Die Menschen haben neben der 'Nennform für Ansichten' (μορφή … γνώμας ὀνομάζειν) 'Ist' auch die Nennform 'Nicht-Ist' aufgestellt (den 'zweiten Weg', der Doppelköpfe), und von diesen ist Nicht-Ist hier wie immer zu vermeiden (um somit den ersten Weg nur zu gehen). Aber aufgrund dieser Erfindung des *Nennens* vermittelst Ist *und* Nicht-Ist ist das eine ganzheitliche Sein (δέμας) in Gegensätze aufgeteilt (τἀντία … ἐκρίναντο; eben in Ist und Nicht-Ist, die nicht weiter reduzierbaren Urgegensätze); und (καί) die Menschen 'setzten' (ἔθεντο) unterschiedliche Zeichen (σήματ[α]), manifest in den Elementen Licht-Leicht-Feuer und Dunkel-Schwer-Nacht etc.

Deshalb übersetzen wir ἐν ὧι als 'durch diese': Die Menschen irren sich zwar darin = dahingehend, dass sie zwei Nennformen ansetzen (eine mögliche Interpretation von ἐν ὧι); aber die πλάνη ist nicht irgendein Irrtum, sondern ist eng verknüpft mit der Doppelköpfigkeit des zweiten Weges aufgrund des Nennens als des Weges des Nicht-Ist: Das (Herum-)Irren, die πλάνη, wurzelt in den vom Nennen herbeigeführten Gegensätzen des 'zweiten Weges'; nicht aber wurzelt dieses Nennen (das Ansetzen zweier Nennformen für Ansichten) in der πλάνη (B 6.5), obwohl auch dies ein Irrtum war.

95 Wohlbetrachtet wirft Parmenides also gerade den Menschen (nämlich dem 'unkritischen Haufen', ἄκριτα φῦλα, s.u.) eine Verdoppelung der Wirklichkeit vor: Sie spalten dank ihrer

Aus der Pespektive des Parmenides haben sie sich selbst – auf der Grundlage der semantischen Kontinuität der Wörter aus κρι in diesem Diskurs – also zum κριτήριον der Dinge gemacht, in Protagoras' Worten: der Seienden, dass oder wie sie sind, der Nicht-Seienden, dass oder wie sie nicht sind (τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ μὴ/οὐκ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν, DK 80 B 1). Kurz: Parmenides präfiguriert im Verbot des 'zweiten Weges der Forschung' bis ins Einzelne den Homo-mensura-Satz – und zwar als Affirmation dessen, was die Menschen seit jeher tun. Alsob Protagoras dem Parmenides sagen würde: 'Genau richtig, Parmenides, das ist es, was wir Menschen tun – und ich stehe dazu, so soll es sein'. Parmenides hätte eine Antwort parat:

3) B 6.7 – Gerade hierin erweisen die Menschen sich nun aber, und das ist die dritte Stelle, als ἄκριτα φῦλα (unentschieden-urteilsunfähiges Geschlecht; DK 28 B 6.7; vgl. B 7.5). Denn das κριτήριον (bzw. die κρίσις), nach dem alles beurteilt wird, liegt nicht im Menschen, sondern besteht wie unter a) gesagt im ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν: '(es) ist oder (es) ist nicht'. Ob und wie die Bedeutung von 'Ist und Nicht-Ist' hinfort mit Parmenides zu denken sei (also was man meint, wenn man 'Ist' sagt; vgl. soph. 244a); oder wie der Eleat sich das gedacht habe (was auch Platon schwerverständlich findet; Tht. 183e–184a);[96] und ob Ist in *jedem* Sinn immer auch schon Nicht-Ist in *manchem* Sinn ausschließe: Diese Fragen

---

Sprache das all-eine Sein in das ätherische Feuer und den schweren, dichten Körper, die dunkle Nacht (DK 28 B 8.55–59). Dies seien die Gestalten, in denen die Doxa sich manifestiere, die zwar im falschen Sprechen und Denken der 'Leute' wurzele, ohne aber jede Verbindung mit der Wahrheit verloren zu haben (vgl. unten 125 Fn. 1.3.5).

Auch Buchheim weist darauf hin, dass Parmenides im menschlichen Nennen die Zerschneidung des Seienden, will sagen die Hervorbringung von Ist und Nicht-Ist diagnostiziert: «Ein in ὀνόματα zerschnittener Logos *Zerschneidet* das eine Seiende zu Licht und Nacht – für uns freilich schwer zu begreifen» (1986, 40); er beruft sich auf ἀποτμήξει in DK 28 B 4.2 (s.u. 2.3 Fn. 159); ein verwandter Gedanke scheint bei Heraklit DK 22 B 102 vorzuliegen.

96 Platons Spott vor denkerischer Unklarheit macht nicht einmal vor dem verehrten eleatischen Meister Halt: Parmenides ist dem jungen Sokrates von gewisser und ganz und gar edler Tiefe erschienen (βάθος τι ἔχειν παντάπασι γενναῖον), aber im Wortlaut und was den Sinn dahinter betrifft doch etwas schwerverständlich (Tht. 183e–184a); das auszufilzen führe zuweit, also beschränke er sich auf Theaitetos' geistige Schwangerschaft (184a–b). Diese Charakterisierung des Parmenides erinnert merkwürdig respektlos an die Beschreibung der Tiefe (bzw. der tief resonierenden Stimme) des bombastischen Prodikos im Protagoras (315e–316a; vgl. u.a. 2.4 Fn. 5), zugleich aber an Protagoras DK 80 B 11 (s. V.3 Fn. 93).

Damit kombiniert Platon eine klassische 'Aussparungsstelle' im Sinne der 'Schriftkritik' im Phaidros oder dem Siebten Brief mit der etwas anders orientierten Kritik an der gedanklichen Abarbeitung an fremden Texten, die Sokrates Prot. 347e–348a in der Hoffnung vorbringt, jetzt endlich zur Sache kommen zu können (vgl. u.a 1.1.0).

gilt es noch zu erforschen. Aber in ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν liegt weiterhin die κρίσις. Verlegt man diese κρίσις in den Menschen und macht ihn so zum κριτής oder κριτήριον, so verschwindet der Unterschied zwischen ἔστιν und οὐκ ἔστιν; das ist 152d–e, 160b, 166c, 181e, 183a als der verschwindende Unterschied zwischen 'Sein' und Nicht-Sein implizierendes 'Werden' thematisch. Mit anderen Worten: Platon zieht die parmenideische Konsequenz aus der Konsequenz, die Protagoras aus Parmenides gezogen hat. Verschwindet aber die Bedeutung von ἔστιν, so verschwindet auch der Boden unter dem Homo-mensura-Satz, weil es dann nichts mehr zu messen, beurteilen, unterscheiden oder verneinen gibt. Auf dem Boden, dem der Satz entwachsen ist, ist er also nicht zu retten.

Mit anderen Worten: Gleichviel, ob nun Platon oder Protagoras in diesem Zusammenhang als Erster ein Wort der Wurzel κρι gebraucht habe (Platon schreibt es Protagoras zu),[97] auch diese Wortwahl knüpft unmittelbar an Parmenides an, registriert bei Protagoras eine haargenaue Verkehrung des parmenideischen *Soll!*, und ortet diese Verkehrung ebenso genau im parmenideischen *Lass!* Das gilt auch dann noch, wenn das Wort κριτήριον aus der Wurzel κρι eine platonische Wortschöpfung sein sollte: Es ist eine Schöpfung aus dem innerhalb des Diskurses um Protagoras vorgefundenen, nicht erst in diesem Wort kreierten Wortfeld, das Protagoras dann 'schlitzohrig untergejubelt' würde. Platon weist also aus Protagoras' absichtlichem oder unabsichtlichem Übertreten jenes Verbotes 'maieutisch' nach, dass das bei Parmenides schwerverständliche *Lass!* eine gewisse Berechtigung hat, und nicht ohne Weiteres aus den Angeln gehoben werden kann – obwohl es aus den Angeln gehoben werden muss, wenn man sinnvoll nicht nur über Gott, sondern auch über die Welt philosophieren will.

1.1.3 *Protagoras und Parmenides 3: Zwei Grundsätze*

Im vorhergehenden Paragraphen wurde der Homo-mensura-Satz interpretiert als Selbstbehauptung des 'verbotenen zweiten Weges der Forschung' des

---

Soph. 237a–b begrenzt Platon die legitime Ehrfurcht vor 'dem großen Parmenides', dem 'Einen' (Tht. 183e) mit der Feststellung, dass der Logos das Richtige an dessen Offenbarung bei gehöriger Prüfung jeder forschenden Seele klarmachen würde, was im Theaitetos denn auch teilweise geschieht: Es geht auch ohne Parmenides, denn dieser hat die Wahrheit lediglich erblickt, und diese ist von ihm nicht abhängig, sondern jedem zugänglich, der gehörig denkt (vgl. unten den Schluss dieses Paragraphen und 1.4).

97 Wörter mit der Wurzel κρι tauchen auch in einer, den Homo-mensura-Satz ohne ihn zu nennen offensichtlich mitmeinenden, Erwähnung des anaxagoreischen ὁμοῦ πάντα χρήματα in Gorg. 465d auf (vgl. 1.2 Fn. 49 und Fn. 158), das natürlich auch einen Bezug zu Parmenides hat (DK 28 B 8.5); zur Nähe des Protagoras zu diesem Spruch vgl. DK 80 A 19 = Bd. II, 259.28–33; dazu Corradi (2013, 79 mit Anm. 27).

Parmenides von Elea – der von Parmenides aus begegnet werden kann, dessen Diskurs also nicht verlässt, geschweige denn 'umwirft' o.ä. Der vorliegende Paragraph ist dem Nachweis gewidmet, dass der Satz nach Platon einen von zwei Grundgedanken des 'ersten Weges' ebenfalls verwirklicht, dafür aber den anderen opfert. Die Grundsätze sind: 1) Die Einheit dessen, was 'ist' (geopfert); 2) die Denkbarkeit dessen, was 'ist' (verwirklicht).

1) Die Einheit des Seienden. Wenn noch näher nachgewiesen werden kann, dass, sowie sich Platons Denken in die Nachfolge des Parmenides einschreibt, Platon auch Protagoras als Mitverwalter dieses Erbes situiert, dann wird für die Ziele dieser Arbeit hinreichend klargestellt sein, dass Platons Nachfolge und Protagoras' Abweichung von Parmenides nicht um die Abtrennung einer 'wahren Welt des Seins' von der lediglich 'trügerischen Welt des Scheins und des Werdens' zentriert sind, wie in der Sophistikforschung, wie gesehen, oft behauptet wird.

Viel eher, als in einer Abtrennung 'des Seins vom Seienden' (die Parmenides den 'Leuten' vorwirft, die spätere Tradition aber Parmenides), liegt das parmenideische Problem für beide Denker (nach Platons Darstellung des Protagoras im *Theaitetos*) in der Vermittlung eleatischer Prinzipien mit den Anforderungen, die das Verständnis der sinnlich vermittelten Welt an das Denken stellt. Platon zeigt durchgehend, wie Parmenides' Differenzierung zwischen Ist und Nicht-Ist aufgefasst werden kann zur gedanklichen 'Rettung' eben der phänomenalen, von Ist gleichermaßen wie von Nicht-Ist charakterisierten *seienden* Welt in der ihr eigentümlichen Ist-Bestimmtheit; diese begreift Nicht-Sein in dem der Zeitlichkeit unterworfenen Werden mit ein.[98] Diese Differenzierung wird aber gerade vom Homo-mensura-Satz bedroht (s.u. 1.3); dieser Satz ließ sich aber seinerseits Wort für Wort aus Parmenides' Gedanken ableiten (1.1.1–2).

Platons Bezugnahme auf Parmenides liegt also nicht im Perpetuieren von dessen angeblicher Abtrennung des (einen) 'Seins' von der 'Welt' (aus 'Sein und Nicht-Sein'), sondern im Festhalten an diesem ersten Grundsatz: die Einheit,

98 Die Zeit wird im Timaios als eine weitere Gabe des Demiurgen in väterlicher Liebe der Welt hinzugefügt, damit diese als 'bewegliches Abbild der Ewigkeit' dem Vorbild so ähnlich wie möglich sei. Bewegung als solche ist somit kein Makel, und sogar vor der Gabe der Zeit wird die Welt bereits bewegt und lebend, aber dennoch einer Statue (ἄγαλμα) gleichend genannt (Tim. 37c–d). Das ist gleich zweimal 'mythische Paradoxie' bzw. 'Defizienz' der abbildlichen Rede (εἰκὼς μῦθος, 27d) im Verhältnis zur Wahrheit, denn wie die Welt ohne bereits der Zeit unterstellt zu sein sich bewegen, und zwar als lebendig bewegen kann, oder wie dieses lebendig bewegende Ganze einer starren Statue gleichen soll, ist nicht leicht zu erklären.

also Identität von ‘Sein’ (oder ‘Ist’) und ‘Seiendem’ mit sich selbst, gegen jeden Zweifel zu bewahren, also auch das Sein eines Seienden nicht in ‘Werden’ bzw. ‘Sein zumal und nicht-Sein’ oder ‘Nicht-Identität des Seienden mit sich selbst’ aufzulösen (Parmenides DK 28 B 4.6–7, 6.8–9, 7, 8.5, 8.11–13, 8.46–48; vgl. soph. 245c–d; vgl. Tht. 155a, 171a, 186b).

Dieser Grundsatz ist ein doppelter: a) Sein ist nicht Nicht-Sein; b) darum (weil jede weitere Bestimmung nicht identisch ist mit ‘Sein’, und also jede weitere Bestimmung zugleich in irgendeiner Hinsicht ‘Nicht-Sein’ impliziert) ist, was ist, Eines (ἕν, DK 28 B 8.6); das gilt auch für die physikalischen Elemente der Welt der Doxa (s.u.).[99]

Daran hält Platon fest. Auch ihm zufolge, und zwar auch im Bereich des von Gegensätzlichkeit gekennzeichneten Seienden unserer Erfahrungswelt, ist die *conditio sine qua non*, überhaupt zu ‘sein’, diese: durch die *beiden* Eigenschaften ‘Eins’ (ἕν) und ‘Seiend-Sein’ (ὄν) bestimmt zu sein (z.B. Parm. 142d, 144c–e, 153d–e, 166c; rep. 478b; 524e; Tht. 188e–189b; s.u. 1.3.3; 1.3.4.2) – was die Einheit klar bedroht. Das hat Parmenides selbst noch nicht so explizit thematisiert.

Diese Auffassung steht auf gespanntem Fuß mit sophistischem wie mit parmenideischem Denken: Sophistisches Denken lässt die Einheit des Seins in unaufhebbarer Gegensätzlichkeit zerfließen (rep. 525d–e; Tht. 152d; s.u.); Parmenides würde allem, was beansprucht, diese Gegensätze in einer höheren Einheit aufgehoben zu haben, vielleicht nicht oder nur zurückhaltend den Seinscharakter zusprechen. Dennoch können die beiden physikalischen Elemente, die ihm zufolge der Erfahrungswelt der Doxa zugrunde liegen – Feuer/Himmlisch-Ätherisches/Leichtes und Nacht/Erdig-Dichtes/Schweres –, gänzliche Einheit und Identität mit sich und Unterschiedenheit vom Anderen beanspruchen (ἑωυτῶι πάντοσε τωὐτόν, | τῶι δ᾽ ἑτέρωι μὴ τωὐτόν, DK 28 B 8.57–58). Die Schwierigkeit, erfahrbar Seiendes, insofern es ‘ist’ auch als als ‘Eines’ zu denken, dürfte ihm daher bewusst gewesen sein. Im Spannungsfeld von Sophistik und Eleatik wird dieses Problem, als Frage nach dem Seienden als einem geeinten Ganzen aus Teilen, von Platon im *Sophistes* gestellt und potentiell gelöst (244b–245e).

Weil aber jedem innerweltlich Seienden in vielerlei Hinsicht auch Nicht-Sein zukommt, angeblich sogar Sein und Nicht-Sein der gleichen Eigenschaft (nämlich, wie Platon inzwischen weiß, in unterschiedlicher Hinsicht oder zu verschiedener Zeit, s.u.), hat Parmenides’ Göttin vom Weg der Erforschung dieses Seienden, als der Doppelwelt der Doxa zugehörig, abgeraten und sich auf die Mitteilung (also: Anforderung an das Denken) beschränkt, dass

99 Für diesen Grundsatz als rezipierten vgl. Prauss (1966, 40–41); vgl. Albert (1980, 77); Halfwassen (2006, 152).

die Elemente nicht als nicht-seiende gedacht werden müssen, insofern sie Merkmale von Sein aufweisen (eben Identität mit sich und Differenz zu anderem). Für Platon wird es gerade zum Leitproblem, die Einheit des innerweltlich Seienden, die parmenideische Doxa, in ihrer Einheitlichkeit, und zwar als eine auf Einheit hin geordnete Vielheit, verbindlich denkbar zu machen.[100] Er weist ausdrücklich darauf hin, dass dieses μεταξύ Seiende, von dessen Erforschung also Parmenides' Göttin abriet, sich für eristische Rätselraterei geradezu anbietet, weil es die gleichen Eigenschaften gewissermaßen hat und nicht hat (rep. 479c–d). Bereits wenn Protagoras' *philosophische* Differenz zu Parmenides – historisch oder potentiell – in der Hauptsache nur darin bestünde, dass er sich über Nicht-Seiendes äußert, wäre die Intensität Platons im Umgang mit Protagoras verständlich. Jetzt aber umso mehr. Denn die Probleme, die das Auftreten des Letzteren aufwarfen, waren Parmenides bewusst, und wirkten mitten in Platons Anliegen hinein (s.o. 1.1.2): Aussagen über die erfahrene Welt, die von ihrem Nicht-Ist mitgeprägt wird, zu legitimieren, diese selbst als auf ihre Weise real zu 'retten'.

Zu dieser Rettung stellt Platon an alles Seiende, das nicht 'das Eins selbst' ist – also von Zweiheit mitbestimmt aber dennoch auf gewisse Weise Eines ist –, eine zweite Bedingung. Sie hängt mit der ersten zusammen: Das 'irgendwie Eines Seiende' (τὸ ὂν ἓν εἶναί πως, soph. 245b) darf von keinen zwei widersprüchlichen Eigenschaften zur gleichen Zeit und in der gleichen Hinsicht bestimmt sein – eben zur Vermeidung des gegenseitigen Aufhebens dieser Bestimmungen, was Unbestimmtheit und dadurch Nicht-Sein mit sich bringen würde. Dieser Satz vom zu vermeidenden Widerspruch liest sich bei Platon[101] als Antwort auf die Folgerungen, die aus einer Fixierung des Denkens auf die vielfältige Welt der Doxa, oder umgekehrt aus einer eristischen Anwendung des parmenideischen

100 Prauss spricht von dem «Problem, das auf dem Boden des frühen Eleatismus unlösbar und Platon als solches im 'Theaitetos' bewusst geworden war: nämlich wie Vieles Eines oder Eines Vieles sein kann. Denn wenn doch das Ding, beispielsweise ein Mensch wie etwa Simmias, ein bloßes Aggregat sachhaltiger Dynameis ist, – wie soll dann im Logos möglich sein, diese Sachhaltigkeiten [...] mit Hilfe dieser Wörter einem Selbigen (ταὐτὸν τοῦτο) zuzuordnen, von dem nach diesem Logos gelten soll, daß es all dies ist? Was ist jenes Selbige und Eine selbst, welches im genannten Sinne dieses Viele sein soll, eben darum aber nicht auf der Seite dieses Vielen gesucht werden kann?» (1966, 185); vgl. Picht (1996 [1965/1966], 10–11); Gadamer (1999: 6 [1964], 63, 67–68). Prauss formuliert hier dabei selbst den neuralgischen Punkt, an den Schmitt die Kritik an Praussens Interpretation der platonischen Dingauffassung als Aggregate ansetzt (1973, 74–75 mit 74 Anm. 4).

101 Zur spezifisch platonischen Formulierung dieses Satzes s. Finck (2007, 20–21).

Einheitgedankens resultieren (z.B. Parm. 129b–c, 155e–156a, 164d–165d;[102] rep. 436b–437a). Es ist für diesen Zusammenhang aufschlussreich, wie er die Maxime gerade von Euthydemos malträtieren lässt (293c–d).[103]

Somit liegt, entsprechend diesem ersten parmenideischen Grundsatz, bzw. mit Parmenides über Parmenides hinaus – oder: in Parmenides' Nachfolge dennoch 'in der Mitte zwischen Heraklit und Parmenides' (Tht. 180e–181a) –, Platons Bezugnahme auf Parmenides erstens in dem Versuch, die Ähnlichkeit von Unähnlichen und die Einheit-in-Vielheit denkbar zu machen; und zweitens in dem Versuch, im Werdenden einerseits das Moment des Seins nachzuweisen, andererseits aber zu begründen, weshalb Nicht-Sein implizierendes 'Werden' noch nicht zur Nicht-Identität eines Seienden mit sich selbst führen muss.[104]

---

102 In der 7. Hypothese, namentlich Parm. 164d–e, legt Platon dar, wie, wenn Einheit verneint wird, nur die 'traumhafte Erscheinung' von Einheit, Zahl, Maß entsteht (ὥσπερ ὄναρ ἐν ὕπνῳ φαίνεται, 164d). Faktisch 'gibt' es nur zerfließende Vielheit, Aufheben von Ganzheit aus Anfang, Mitte und Ende, einen infiniten Regress dieser (165a) – und, ist anzunehmen, aller daraus folgender – Bestimmungen (was keine Gestalt hat, nimmt auch keine Farbe an etc.; Men. 75b–c). Übrig bleibt, noch einmal exemplifiziert am Beispiel der Malerei (Parm. 165c), nur der bald verschwindende Schein von Einheit. Das entspricht dem Programm des Theaitetos' bis zur Erledigung der Definition der Erkenntnis als Wahrnehmung in hohem Maße (s.u. 1.3).

103 Vgl. 1.3.3.

104 Eine eingehende Darlegung dieser Bewegung 'mit Parmenides über Parmenides hinaus' findet sich bei Picht (1996 [1965/1966], 208–233). Hier heißt es zusammenfassend: «Das sogenannte [parmenideische] Prinzip der Identität wird bei Platon also nicht etwa aufgelockert, sondern es wird erst bei Platon vollständig durchgeführt» (ebd., 225).

Beierwaltes formuliert das so: «Wenn Sein, was der platonische 'Sophistes' nahelegt, dem Identischen, Nicht-Sein aber dem Differenten entspricht, dann ist Platons transformierende, wenn auch nicht 'vatermörderische' Antwort auf das Seinsverständnis des Parmenides die erste und zugleich folgenreiche Entfaltung des Bezuges von Identität und Differenz: mit der Entdeckung der Differenz ist Einheit zu einer *nicht* mehr in sich *fixierten* Identität geworden, zum Bezugspunkt von vielfältiger Relation» (1980, 1).

Nicht-Sein wird bei Platon unter diesem Vorzeichen als 'Anders-Sein' denkbar, synchron im Verhältnis zu anderem und diachron auch zu sich; s. Kato (1986, 65); vgl. Gadamer (1999: 6 [1964], 69–70); vorgeprägt ist auch das bei Parmenides (s.o. 1.1.3).

Beispielhaft für eine verbreitete, bis zur Falschheit verkürzte Ansicht führen wir diese Formulierung von Sedley an: «Thanks to the postulation of Forms, Plato, unlike Socrates, can afford to leave the sensible world in a state of total flux which excludes all being (*Timaeus* 27d5–28a4)» (2004, 102), mit Hinweis auf Ar. met. A 6.987a32–b7; vgl. in diesem Sinn zur 'Digression' (ebd., 76–77).

Treffend dagegen Schmitt: «Der zentrale Impuls Platons ist, das scheint mir klar und umfassend belegbar zu sein, eine auf das Widerspruchsaxiom gestützte rationale Erklärung gerade des empirisch Einzelnen» (2003, 5); ders. (1973, 39, 45 und *passim*); Lee (2007, 63 mit Anm. 32); vgl. unten Fn. 102.

Wie zentral dies für das platonische Anliegen ist, markiert im *Theaitetos* Theodoros' endgültige Zustimmung zum Gesprächsunternehmen, wo er anfangs so zurückhaltend war: Er will die Wahrheit *beider* stilisierter Positionen herausbringen: 'Heraklit' *und* 'Parmenides', Werden *und* Sein (181b).[105] Platons Reverenz vor Parmenides – und Protagoras' Differenz zu ihm – hatte er im Zusammenhang des *Theaitetos* gleich zu Anfang der Prüfung von Theaitetos' These ausdrücklich angedeutet (152e); das Bewusstsein, dass er in seiner Auslegung von 'Sein' und 'Nicht-Sein' vom ehrwürdigen Altmeister abweichen dürfte oder auch muss, markiert er später ebenfalls (183e–184a);[106] dies wird erst im Folgedialog, dem *Sophistes* explizit (241d); im propädeutischen *Theaitetos* will Sokrates nicht näher auf Parmenides eingehen.[107]

2) *Die Denkbarkeit des Seienden* Neben dem Grundsatz der Einheit und Selbstidentität des Seins oder des Seienden besteht Parmenides' Erbschaft in der Aufgabe, das Verhältnis von 'Denken und Sein' richtig zu fassen. Parmenides hatte für 'Sein' – für alles, was irgendwie 'ist' – nicht nur die grundsätzliche Einheitlichkeit und Identität mit sich behauptet; er hatte auch die bereits für Platon interpretationsbedürftige[108] rätselhafte 'Identität' von Denken und

105 Zur Entwicklung der Gesprächshaltung des Theodoros s. Fn. 1.1 Fn. 8.

106 Campbell notiert zu dieser Stelle: «It is remarkable to find already in Plato such a distinct perception of the difference between the grammatical sense and the real drift of an author» (in: Plato. Theaetetus, 156). Diese *perception* zeigt Platon in seiner gesamten Behandlung des Protagoras im Theaitetos (s. 1.2) – wobei das Verhältnis zum *real drift* umstritten bleibt.

107 Noch bei Aristoteles ist dieser Zusammenhang – der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch als Antwort auf die Aporien, die für das Seiende aus Parmenides' Diktum folgen – eindeutig sichtbar, wo bei der Einführung dieses Satzes als oberstes Prinzip der philosophischen Untersuchung an diesem Diktum festgehalten wird: Es sei unmöglich anzunehmen, dasselbe sei und sei nicht (ταὐτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, met. Δ 3.1005b23–24, wiederholt u.a. 1006a3–4 und zwar in Abgrenzung von Denkern, die Aristoteles zufolge gegen diesen Satz verstoßen, wie z.B. Protagoras, 1009a6); vgl. Lee (2007, 62–63, 62 Anm. 32).

108 Dass dieser Grundsatz Rätsel aufgab, geht aus Gorgias' Fragmenten hervor (DK 82 B 3.79–80). Gorgias hält es – wohl nicht ohne Anlass – für nötig, zu beweisen, dass es nicht alles, was man sich ausdenken kann, darum auch schon gebe (einen fliegenden Menschen etc.). Das gelte schon deshalb nicht, weil man sonst umgekehrt nichtseiende Dinge nicht denken können müsste (und das tangiert ein Problem, das auch die Diskussion um den Homo-mensura-Satz 'verhext': Wie kann man μέτρον bzw. κριτήριον sein von dem, was nicht ist?). Dass deshalb das Seiende nicht gedacht werden könne, wie Gorgias hier schließen will, geht dann doch etwas zu schnell.

Sein postuliert (DK 28 B 3, 6.1, 8.7–9, 8.11, 8.34–6).[109] Platon hält daran auf seine Weise fest (rep. 477a–b; vgl. Tht. 188e–189b; Tim. 52c etc.).[110]

Beide Grundsätze – 1) Einheit bzw. Selbstidentität und 2) Denkbarkeit des Seins – stehen durch Protagoras' Stellungnahmen (als rezipiert von Platon) zu Denken, Wahrnehmen, Erscheinen und Sein auf dem Spiel. Die ihm von Platon im *Theaitetos* zugeschriebene Position, die das 'Sein' in die 'Wahrnehmung' (δοκεῖν, αἰσθάνεσθαι) legt, lässt sich als die Ineinsetzung von Denken, Wahrnehmen, Erscheinung und Wesen lesen und führt deshalb bereits antilogisch zum Nicht-Sein von Seiendem: 'Was mir [so] ist, ist dir nicht [so], somit ist es und zugleich ist es nicht.' Das konnte vor der Klärung der 'Hinsichtlichkeit' im Satz vom zu vermeidenden Widerspruch kaum widerlegt werden. Die Position erweist sich aber darüber hinaus als eine mögliche Einlösung von Parmenides' Rätsel der 'Identität' von Denken und Sein. Unter der Voraussetzung der Nichtdifferenzierung zwischen Denken und Wahrnehmen[111] scheint Protagoras dem Postulat zu genügen und das Rätsel zu lösen. Diese Lösung konstruiert Platon im *Theaitetos* stellvertretend, indem er sie als die Quintessenz des Homo-mensura-Satzes entwickelt.

Man könnte diese Interpretation des Parmenides in Protagoras' Namen und dessen daraus resultierende potentielle Opposition zu Parmenides *und* zu Platon auch folgendermaßen konstruieren: Nach Werner Beierwaltes impliziert 'Sein' für Parmenides «den Gedanken der 'Anwesenheit für'» das Denken, und

> Sein also ist Maß-gebend gegenüber dem Denken ... Denken also ist ausschließlich Denken des Seins (nicht Denken des Nicht-Seins); Sein ist nur Sein durch das in ihm sich aussprechende Denken (ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν [8.35]), ist demnach kein energisches, abstraktes, für sich seiendes Sein.... Eine Priorität von Denken gegenüber dem Sein ist demnach in diesem Gedankenkomplex nicht möglich. Denken oder Gedacht-Sein ist

109 Vgl. z.B. rep. 477a, Krat. 439e ff.; im Theaitetos z.B. 186e. In der Kommentarliteratur zum Theaitetos scheint nur Lombardo u. Bell diese beiden Grundsätze ausdrücklich als Leitsätze für Platons Auseinandersetzung mit Protagoras zu formulieren: «(A) In the case of that which in any way *is not*, it is not the case that it in any way *is*; and (B) Only that which *is* can be significantly spoken of or thought of» (in: Plato. Theaetetus, 126, generell 126–128).

110 Vgl. Picht (1996 [1965/1966], 11 und 1.3 Fn. 129).

111 Und insofern Gadamers Einschätzung, die Unterscheidung zwischen Aisthêsis und Noêsis sei Parmenides der Sache nach fremd gewesen (1999: 7 [1988], 15), zutrifft und insofern von Platon ihre Nichtbeachtung für Protagoras angenommen wird (durch die Verwechslung von αἰσθάνεσθαι und δοκεῖν), dürfte dies mit historischem Recht geschehen sein; vgl. 1.1 Fn. 2 zur Wortgeschichte von αἴσθησις im vorplatonischen Diskurs.

> vielmehr ein Grundzug des Seins selbst, ein, wie das 8. Fragment deutlich macht, dem Sein selbst wesentliches «Zeichen».[112]

Damit ist noch keine ‘Differenz’ in das Sein gesetzt. Protagoras aber setze – so Platon – das Sein in das Denken als Wahrnehmen, verleihe, so verstanden, dem Denken die Priorität.

Obwohl ein guter ‘Sohn’ des Parmenides, verwirft Platon das nicht einfach, denn zu problematisch ist auch ihm des ‘Vaters’ Seinsverständnis geworden und auch er bemüht sich um eine Rechtfertigung des ‘zweiten Weges der Forschung’ (s.o.); im Gegenteil zeigt Platon, dass durch diese Verkehrung des zweiten parmenideischen Grundsatzes (Denken ist Denken von Sein) nicht nur auch der erste Grundsatz (Sein ist Eines-Sein) verloren geht, sondern dass Sein aufhört, sowohl zu sein also auch denkbar zu sein: Das Sein-aus-dem-Denken zerfließt ins Unbestimmte, hört auf zu ‘sein’, und wahrscheinlich darf man nicht einmal mehr sagen, dass es ‘werde’; auf alle Fälle bescheinigt Platon Protagoras eine ausdrückliche Indifferenz diesem Unterschied gegenüber (s.u. 1.3). Durch dieses Manöver verifiziert Platon in einer Bewegung beide Grundsätze. Aber wie Sein auch Nicht-Sein sein kann bzw. Nicht-Sein Sein, ohne dass Sein aufhört, Eines zu sein – anders gesagt: wie man den ersten Grundsatz aushebeln soll, ohne ihn aufzugeben, dabei aber den ‘zweiten Weg’ begehbar machen – ist auch ihm jetzt die Frage.

Zusammenfassend zu diesem Kapitel über die Protagoras unterstellte ‘Selbstbegrenzung des Denkens auf die Wahrnehmung’ insgesamt, und in diesem Rahmen zur ‘Auflehnung des Protagoras gegen Parmenides’, ist folgendes festzuhalten:

Einer voreiligen Gegenüberstellung des ‘Realisten’ Protagoras und der beiden ‘idealistischen Weltenverdoppler’ Parmenides und Platon, die bereits unter dem Aspekt einer ‘Sophistik als Aufklärung’ als günstigstenfalls ungenügend ausgewiesen wurde, ist ferner entgegenzuhalten, dass Protagoras’ ausgewachsene philosophische Position auf eine schwer verkürzende Interpretation des zweiten parmenideischen Grundsatzes (Wahrnehmbarkeit als Denkbarkeit des Seins) hinausläuft (indem ‘Sein schlechthin’ in menschlichem Denken-Wahrnehmen begründet wird), und zwar um den Preis des ersten Grundsatzes (Einheitlichkeit und Selbstidentität des Seins).[113]

---

112 Beierwaltes (1980, 16).

113 Rapp moniert mit Recht, dass unverständlich bliebe, «warum Parmenides so viel Wert auf das Argument legen sollte, dass das Nicht-Seiende nicht gedacht oder erkannt werden kann…, wenn ohnehin das Denken/Erkennen darüber entscheiden würde, was

Denn diese Interpretation hat, wie Platon im *Theaitetos* zeigt (s.u. 1.3), die Identität von Sein und Werden zur Folge und führt also nicht bloß zur Verneinung von Parmenides' 'hehrem' Sein, sondern sogar zur gedanklichen 'Vernichtung' der seienden Welt der Doxa in einer Flucht der Bestimmung. So betrachtet bezieht sich Platons Kritik an Protagoras also gar nicht, oder nicht primär, auf dessen 'anti-Idealistische' Abwendung von einer unterstellten Weltverdoppelung, sondern auf die drohende 'Vernichtung' des Seins im Denken[114] bzw. auf die Verunmöglichung des Denkens von Sein in jeder Bedeutung und also auch auf die Gefährdung des Denkens schlechthin, «denn nicht ohne das Seiende», – sagte ja Parmenides – «in dem es ausgesagt ist, wirst du das Denken finden» (οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ὧι πεφατισμένον ἐστιν, εὑρήσεις τὸ νοεῖν, DK 28 B 8.35–6). Eine der Einsichten des *Theaitetos* ist denn auch, dass mit dem Verschwinden des bestimmten Seins auch die Möglichkeit der sprachlichen Verständigung, ja die Möglichkeit zu sprechen überhaupt verloren geht (denn Sprechen ist an Denken gebunden).

All das macht eine Sophistik im Geiste eines Protagoras zu einem philosophisch ernst zu nehmenden Unterfangen, auch wenn der historische Protagoras selbst diesen '*psycho-onto-epistemologischen*' Konsequenzen, die Platon mit wechselndem Recht aus seinen Formulierungen zieht, nicht hätte zustimmen wollen bzw. an solchen Fragestellungen um ihrer selbst willen kein Interesse gehabt haben sollte. Auch diese Möglichkeit fasst Platon deutlich genug ins Auge (s. 2). Nicht umsonst aber ist die Frage, was man eigentlich meine, wenn man 'Sein' sagt (244a), die Kernfrage des *Sophistes*. Dieses Gespräch mit einem enigmatischen 'Gastfreund aus Elea' findet am Tag, nachdem das Gespräch des *Theaitetos* stattgefunden habe, statt und der junge Theaitetos ist hier ebenfalls anwesend – zusammen mit einem von

---

ist» ([2]2007, 111); das ließe sich aber nicht bereits gegen Parmenides, sondern erst gegen Protagoras einwenden.

Mit Buchheim könnte man unseren Befund in den weiteren Horizont der in der Sophistik zwar postulierten, aber nicht theoretisch eingeholten Identität von Logos und Realität stellen bzw. in der Abwesenheit einer (bezüglich der nicht-sprachlichen Realität 'referentiellen') Semantik generell (1986, 27–34). Diese sieht auch er als Einlösung oder Fortführung des parmenideischen 'Grundgedankens' der Identität von Denken und Sein (ebd., 32, 38–42); vgl. 1.2 Fn. 120; B.1 Fn. 30 und 34; B.2 Fn. 11, 13.

114 McDowell erschrickt mit Recht vor diesem Experiment, in sprachlicher Konsequenz: «It seems incredible that Plato might have been thus prepared utterly to abandon the possibility of significant discourse about the world of ordinary things» (in: Plato. Theaetetus, 181); erstaunlicherweise wird gerade diese unterstellte Bereitschaft für Platon so oft charakteristisch befunden (vgl. 1.1 Fn. 99). Burnyeat schließt dementgegen aus der resultierenden Unmöglichkeit des Sprechens, dass Theaitetos' Definition der Erkenntnis falsch sein müsse (2000, 324).

ihm in Tht. 147d genannten jungen Namensgenossen des Sokrates, der im *Theaitetos* offensichtlich schweigend zuhört.[115] Ja die Sophisten sind nach diesem 'Folgedialog' nichts Geringeres als Teilnehmer an einer Gigantomachie um das Sein (soph. 246a; vgl. Tht. 179d)[116] – dieser Metaphorik entsprechend erwartungsgemäß auf der Seite der Ausgeburten von Nacht und Schatten.

1.2 Platons 'maieutische Distanz' zur 'Geheimlehre'

> ἄτοπος μεντἂν εἴη μου, ὦ Σώκρατες, ἡ δέησις, εἰ τὴν μὲν Ἀλήθειαν τὴν Πρωταγόρου ὅλως οὐκ ἀποδέχομαι, τὰ δὲ τῇ τοιαύτῃ ἀληθείᾳ ῥηθέντα ἀγαπῴην ὥς του ἄξια.
>
> PLATON: Krat. 391c

1.2.0 *Einleitung*

Dieses Kapitel und das nächste sind Platons 'Zusammenschau' der drei Logoi im *Theaitetos* gewidmet: 1) Theaitetos' These der Identität von Erkennen (ἐπιστήμη) und Wahrnehmen (αἴσθησις), 2) Protagoras' Homo-mensura-Satz und 3) die Flusstheorie der angeblich gesamten Vorsokratik außer Parmenides, insbesondere des Heraklit: Κινεῖται καὶ ῥεῖ … τὰ πάντα (182c).[117] Diese Lehre enthalte die 'verborgene Wahrheit' (ἡ ἀλήθεια ἀποκεκρυμμένη, 155d–e), den geheimen Sinn des Homo-mensura-Satzes (152d) als unterstellt alternativer Formulierung der These der Identität von Erkennen und Wahrnehmen (Tht. 152c). Zusammengenommen nennen wir diese Konstruktion der drei Logoi, die vermittelst der Mystifikation als 'Geheimlehre' in ihrer unterschwelligen Identität ausgewiesen werden sollen, den «Homo-mensura-Komplex» (oder «-Konstrukt»). Im vorliegenden Kapitel wird Platons Verhältnis als Autor zu dieser Konstruktion, seinem Homo-mensura-Konstrukt (1.2), im nächsten dann auf dieser Grundlage der Sachgehalt dieser Konstruktion (1.3) untersucht.

Zur Bestimmung von Platons Verhältnis zu seinem Homo-mensura-Konstrukt wird zuerst dem Verhältnis der drei Logoi zueinander nachgegangen und der Komplex selbst unter dem Aspekt ihrer Bezeichnung als 'Geheimlehre' und

115 Vgl. B.2.2.1 bezüglich der 'Lernsituation' des Hippothales im Lysis.

116 Vgl. McDowell: «the *Sophist* concentrates … on his [Parmenides'] more fundamental argument against de possibility of not being» (in: Plato. Theaetetus, 185).

117 Im Hintergrund der Geheimlehre des Theaitetos steht möglicherweise eine keineswegs ernst gemeinte 'philosophiehistorische' Schrift des Hippias von Elis; dazu Picht (1996 [1951]); Kerferd u. Flashar (1998, 66); vgl. Reinhardt (1959, 247); eine Rekonstruktion versucht außer Picht auch Patzer (1986).

als ‘Gedankengeburt des Protagoras’ betrachtet (1.2.1). Aus den Reaktionen der Gesprächspartner Protagoras und Theaitetos wird dann zuerst Platons ‘maieutische Distanz’ zu dieser Homo-mensura-Konstruktion abgelesen (1.2.2). Anschließend wird dargelegt, dass Platon sich sowohl in der theogonischen Überlieferung, deren Sprache von Zeugung und Geburt er in seiner Protagoras-Rezeption verwendet, als auch im Denken Heraklits Dimensionen bewusst waren, welche die im *Theaitetos* als ‘Heraklitismus’ bzw. als Flusslehre rezipierten und auf Protagoras projizierten übersteigen (1.2.3). Das lässt die Frage nach dem Sinn von Protagoras’ Behauptung aufkommen, auch er sage ‘alles fließe’ (1.2.4) sowie nach seinem Verhältnis zu dieser Art philosophischer Theorie überhaupt, wie es sich aus Platon unter Zuhilfenahme weiterer Quellen erschließen lässt (1.2.5). Schließlich wird der Frage nachgegangen, warum Platon diesen umständlich Weg gewählt hat, mit Protagoras’ Erbe umzugehen (1.2.6).

1.2.1 *Die Geburt des Protagoras*

Es wäre ein Missverständnis, Platons Zusammenschau der drei genannten Logoi als positiven Beitrag zu einer ‘Wahrnehmungslehre’ oder gar ‘Erkenntnislehre’ aufzufassen – wenn sie sich auch im Anschluss an die Frage nach der ἐπιστήμη entfaltet und in der Behandlung des Homo-mensura-Satzes Fragen aufwirft, die Platon wohl für legitim und pertinent hielt: Das Ergebnis wird verworfen, der letzte Rest des Homo-mensura-Komplexes wird in der endgültigen Widerlegung von Theaitetos’ These ab 184b schlichtweg fallengelassen (s.u. 1.3.3; 1.3.4.2); Protagoras selbst galt schon 183c als erledigt und es erweist sich also, dass die Widerlegung von Theaitetos’ These von vornherein nicht auf den Homo-mensura-Satz angewiesen war, noch viel weniger auf die ‘Flusstheorie’.[118] Weil diese «keine schlechte Rede» sei (152d), wird sie auch – außer im Zusammenhang der Widerlegung des Protagoras (183b) – als solche nicht wirklich widerlegt, sondern hört nach 183c–d einfach auf, für die Thematik in Betracht gezogen zu werden. Erst die protagorasfreie Behandlung und Widerlegung der Hypothese der Identität von Erkennen und Wahrnehmen (184b–186e) lässt sich wieder mit einiger Zuversicht in Platons ‘positive’ Philosophie einschreiben.

Wiederholt erinnert Sokrates während der Behandlung des Homo-mensura-Komplexes seine Gesprächspartner daran, dass er keine eigenen Ansichten verfechte, sondern nur die Ansichten anderer aufzufassen und ‘maieutisch’ zu prüfen verstehe (Tht. 157c–d, 161b). So auch die Rede des Protagoras. Ganz im Sinne der 148e–151d dargelegten sokratischen ‘Hebammenkunst’

118 Ebenso Roloff (1994, 46).

(Maieutik) wird der Homo-mensura-Komplex als Theaitetos' Kind betrachtet, von Sokrates mit zur Welt gebracht (160e). Dieses Verhältnis darf man durch Theaitetos hindurch auf Protagoras projizieren: Protagoras wird der 'Vater' des Homo-mensura-Satzes genannt und es wird festgestellt, dass sich die 'Vormunde' ungenügend um seinen Nachwuchs kümmern (164e). Zu prüfen sei, ob dieser auch lebensfähig sei (160e–161a). Das bedingt die Frage, ob der Homo-mensura-Komplex stichhaltig sei, denn dieser wird aus dem Homo-mensura-Satz so gut wie aus Theaitetos' Satz gefolgert, weil die Identität jenes Satzes mit diesem behauptet wird. Methodologisch umformuliert bedeutet das: Protagoras' Satz wird als Hypothese in der Frage nach der ἐπιστήμη verwendet. Eine Hypothese hat solange Gewicht, bis aus ihr widersprüchliche Folgerungen abgeleitet werden; sie fällt mit den gefolgerten Widersprüchen dahin (rep. 437a; vgl. Phaid. 100a).

Ist also ausgeschlossen, dass der Homo-mensura-Komplex bzw. die 'Geheimlehre' Platons 'Wahrnehmungs-' oder 'Erkenntistheorie' enthält, so ist ebenso unwahrscheinlich, dass diese Konstruktion die historischen Ansichten des Protagoras repräsentiert. Bereits die Behauptung selbst, dass der Homo-mensura-Satz einen 'geheimen Sinn' habe, den Protagoras nur seinen Jüngern unter Schweigepflicht wie ein Mysterium (ἐν ἀπορρήτῳ, 152c) mitgeteilt haben sollte – und der dennoch von nahezu der gesamten Weisheitstradition gelehrt worden sei –, macht unwahrscheinlich, dass Protagoras die extremen Ansichten, die Platon als Inhalt dieser 'Geheimlehre' präsentiert, geteilt haben sollte. Ja die Formulierung einer ἀλήθεια ἀποκεκρυμμένη ist, unter Berücksichtigung der Etymologie von ἀλήθεια,[119] dermaßen paradox, dass ein Leser achtgeben wird, sich nicht in den Schlingen der παιδιά platonischer Schriftlichkeit zu verfangen; dies umso mehr, als Platon das Wortspiel mit Protagoras' Werktitel Ἀλήθεια etwas später explizit auskosten wird und bei jener Gelegenheit das Paradoxon unter Anspielung auf diese παιδιά gemäß der Schriftkritik im *Phaidros* (276b–e, 277e; vgl. 265c) wiederholt:

Entweder sei – sagt Sokrates (Tht. 161e–162a) – Protagoras' Ἀλήθεια bzw. ἀλήθεια (*Wahrheit* als Buchtitel bzw. Wahrheit als Lehrmeinung) wahr (ἀληθής); die Philosophie sei dann nur noch als Wortstreit möglich, folglich nichts als Kindergeplapper (φλυαρία). Aber dass Philosophie nur eristische φλυαρία sei, war zwar ein gängiger Vorwurf gegen Sokrates (apol. 19c; Gorg. 470c, 486c,

119 Eine ἀλήθεια ἀποκεκρυμμένη ist eine 'verborgene Unverborgenheit', etwas, das 'auf verborgene Weise klar zutage liegt', also ein hölzernes Eisen; vgl. V.3 Fn. 93.

490c, 492c, rep. 336b;[120] vgl. 581d; Tht. 177a), deshalb noch kein Schluss, den Platon akzeptieren würde. Oder Protagoras habe auch selbst nur spielend aus dem verborgenen ‘Allerheiligsten’ seines Buches geredet[121] (παίζουσα ἐκ τοῦ ἀδύτου τῆς βίβλου ἐφθέγξατο);[122] kein Philosoph vertraue der Schrift seinen letzten Ernst an (Phdr. 275c–276a, 278c–d). Anders gesagt: *entweder war Protagoras’ Ἀλήθεια nicht ernst gemeint; oder sie war es und ist folglich nicht ernst zu nehmen*. Beides sei unwahrscheinlich, denn ein so weiser Mann wie Protagoras dürfte doch keinen Unsinn geredet haben (ληρεῖν, 152b); aber eben diese Möglichkeit, Protagoras’ Ἀλήθεια sei doch nur im ληρεῖν gesprochen, wird durch den ironischen Ton klar markiert (ähnlich behandelt Sokrates Simonides in Prot. 345d; s.u. 2.2.2.1, 2.4.4.1).

Andererseits enthält die Schriftkritik des *Phaidros* als positiven Sinn die Ansicht, dass ein Buch zwar keinen letzten Ernst, aber sehr wohl eine ‘Spur’ (ἴχνος) enthalten könnte für kongeniale Köpfe (276d; vgl. 275a); und wie dieses Buch dann irgendwelchen späteren Lesern dienen könne, die derselben Spur folgen (ebd.), so dürfte auch nichts dagegen sprechen, sogar die Spur eines Gottes (ἴχνιον θεοῖο, 266b) in den Werken und Meinungen anderer zu verfolgen (vgl. rep. 430e, 432d). Platons Scherz mit dem Titel der potagoreischen Schrift stellt deshalb klar, dass mit dem Wortlaut seiner Exegese Vorsicht geboten ist, ohne dass sie sich deshalb bereits in bloße παιδιά auflösen ließe – bzw. dass philosophische παιδιά nicht gleich φλυαρία ist, sondern auf einen herauszuarbeitenden Sachzusammenhang hindeutet. Das macht die hermeneutische Situation im *Theaitetos* derjenigen in der Simonides-Interpretation des *Protagoras* nicht unähnlich, wie in der Einleitung dargelegt wurde.

---

120 Rep. 336b, wo Thrasymachos Sokrates φλυαρία vorwirft, ist besonders im Vergleich mit 515d interessant, wo der Rückkehrer in die Höhle das, was dort verhandelt wird und was ihm früher wichtig erschienen ist, als φλυαρίας beurteilt; zur φλυαρία im Höhlengleichnis s. Picht (1996 [1965/1966], 64).

121 In diesem Sätzchen verbinden sich drei zentrale Aspekte von Platons Sophistenkritik, die selten zusammen behandelt werden und auch in dieser Studie nur im Durchgang der Untersuchungen als zusammengehörig ausgewiesen werden können: Spiel ohne Ernst; falsche Mysterien; käufliches, unverdautes, wehrloses Wissen-aus-zweiter-Hand.

122 LSJ *s.v.* ἄδυτος gibt: «*not to be entered*»; ἄδυτον «*innermost sanctuary* or *shrine*»; Apelt übersetzt ἐκ τοῦ ἀδύτου τῆς βίβλου als «aus dem Allerheiligsten des Buches» (hier wie im Folgenden nach: Platon. Theätet); Cornford: «[oracles delivered] from the unapproachable shrine of his book» (hier und später wiedergegeben nach: Plato. Dialogues [Hamilton u. Cairns]); Levett u. Burnyeat «from the impenetrable sanctuary of the book» (hier sowie im Folgenden nach: Plato. Works [Cooper]); Narcy: «du fond du livre où elle [la *Verité*] est retirée comme en son sanctuaire» (zitiert nach: Platon. Oeuvres [Brisson]). Rufener «aus dem verborgenen Heiligtum seines Buches»; Schleiermacher «aus dem verborgenen Heiligtum des Buches».

Gewiss ist die verliehene Aura eines Geheimlehrers auch dem Protagoras des *Protagoras* nicht fremd, wie denn überhaupt die Bezeichnung der Sophisten als Wundermänner und Hohepriester gewisser mit den 'Weihen' der Philosophie konkurrierender 'Mysterien' Platon niemals fern liegt. Im *Protagoras* setzt der Auslöser des Dialogs, Hippokrates, diesbezüglich selbst den Ton. Fast verzweifelt ruft er aus: «Ich habe Protagoras weder gesehen, noch gehört!» (310e) Zusammen mit wiederholten pythagoreisierenden Signalen später im Dialog lässt dieser Ausruf die Reifestufen der pythagoreischen Initiation anklingen: Diogenes Laertius teilt mit, dass die Novizen den Ordensgründer Pythagoras fünf Jahre nicht sehen, nur hören durften (VIII.10; s.u. 2.1.4.1). So gibt sich Hippokrates in seiner Aufregung über Protagoras zu erkennen als einer, der noch keine einzige sophistisch-philosophische Weihe empfangen hat – und bekennt sich zu Protagoras als dem 'Geheimlehrer' seiner Wahl. Dieses Signal ist seinerseits vor dem allgemeinen Hintergrund der üblichen platonischen Inszenierung von Philosophie und Sophistik eben als konkurrierende 'Weihen' verständlich; es wird in diesem Fall durch die ausdrückliche Kennzeichnung des *Protagoras* als eines geistigen Katabasis noch besonders betont (s.u. 2.1.4).

Ebenso gewiss situiert Protagoras sich selbst im *Protagoras* ausdrücklich – und in Analogie zu Platons Mystifikation im *Theaitetos*, die Protagoras ebenfalls in einen weiten historischen Horizont einbettet – in einer mit Homer anfangenden Tradition, die inmitten älterer, jüngerer und zeitgenössischer Kapazitäten auch die legendaren Gründer und Lehrer wichtiger Mysterien umfassen soll (Orpheus und Mousaios; Prot. 316c–e; vgl. 315b). Aber Protagoras hebt hier gerade hervor, dass er sich im Gegensatz zu all jenen 'Geheimniskrämern'[123] offen ausgibt für das, was sie alle heimlich gewesen seien: für einen Sophisten und öffentlichen Lehrer.[124] Sein hochtrabender Auftritt im *Protagoras* steht in striktem Einklang mit diesem Bekenntnis zur

123 Dieses Wort trifft recht genau Platons Urteil über die Sophisten als Krämer (κάπηλος) oder sonst als Händler (ἔμπορος, αὐτοπώλης etc.) in Erkenntnissen (Prot. 314a–b; Soph. 223b–224e) sowie gleichzeitig als falsche Mysterienlehrer: Orphische Mysterienlehrer boten ihre Weihen und Reinigungen an den Haustüren feil (rep. 364b–c); zu vergleichen ist in rep. 489b den Spruch über die Weisen vor den Toren der Reichen und im gleichen Rahmen Sokrates im Vorhof des Kallias (Prot. 314d–e) oder im Vorhof 'des falschen Hauses' (symp. 175a); vgl. auch Phaidr. 245a (über Ungeweihte vor den Toren der Dichtkunst); vgl. 1.2 Fn. 7; 2.2 Fn. 52, 95 und 173; 2.3 Fn. 96; 2.4 Fn. 35.

124 Kerferd und andere überhören Platons Spott in Protagoras' Liste ehrwürdiger Vorläufer: «It is to this honourable tradition that Protagoras wishes to attach himself» (1981 [SM], 24); vgl. Lee (2007, 41) und oben 1.2 Fn. 8. Die Ironie gegenüber der Denkform 'je älter, je weiser' findet ihren Reflex in Tht. 171c–d: Der ältere, weisere, und tote Protagoras würde Sokrates sicher berichtigen, wenn er noch könnte. Die Denkform ist auch konstitutiv für den Aufbau des Protagoras (s.o. 2.2.0).

Offenheit: Protagoras will vor aller Augen mit Sokrates reden (316e–317b); von dieser Offenheit, um nicht zu sagen Öffentlichkeit seines Auftritts hängt auch seine Konkurrenzfähigkeit ab (vgl. 317c–d).[125] Protagoras hat also nichts zu verbergen und hat dann auch keine Geheimlehre gehabt. Bereits vom *Protagoras* her betrachtet und noch bevor weitere Signale im *Theaitetos* selbst interpretiert werden (1.2.2–1.2.5) verhindert also die Einkleidung des Homo-mensura-Komplexes als 'Geheimlehre' gerade dessen Rückführung auf Protagoras.

Was ist dann der Sinn dieser Mystifikation? Platon suggeriert gerne Überlieferungstraditionen – wie eben auch Protagoras' Selbstdarstellung im *Protagoras* bewies. Diesen ist nicht von vornherein der Wert 'archivarisch-historischer' Rekonstruktionen beizumessen. Sie sollen aber den Problemcharakter und den 'Systemzusammenhang' der betreffenden Gedanken gezielt beleuchten und im 'kulturellen Agglomerat' verankern (s.o. V.1); in einer Art 'kultureller Maieutik' wird dann eine passende 'Ansprechperson' für den auf diese Weise konstruierten Problemkreis kreiiert (vgl. z.B. rep. 334a–b).[126]

---

125 Sokrates interpretiert die Offenheit hier als Werbestrategie. Ein Vergleich mit der von Sokrates in der Apologie geschilderten eigenen Situation legt aber nahe, dass das Element der Publizität auch für sich betrachtet zum Auftreten als Intellektueller gehört: Sokrates und Protagoras sind sich beide der Gefahr bewusst, die ein Auftreten in fremden Poleis mit sich bringe, wo beide aber auch leicht die Jugend für sich gewinnen würden (apol. 37d; Prot. 316c–d); beide betonen deshalb die Öffentlichkeit ihres Auftritts (apol. 19d; Prot. 316e–317b); in der eigenenen Polis käme als besondere Gefahr wohl noch der Verdacht der Zugehörigkeit zu irgendwelchen gegen die herrschende Autorität gestellten politischen Hetairien dazu.

Andererseits setzt Protagoras sich implizit in Gegensatz zu Hippokrates' weggelaufenem und erwischtem Sklaven Satyros (310c; wer heimlich davon laufen wolle und erwischt werde, gelte leicht als ein zu allem fähiger Schurke, πανοῦργος, 317b; s.o. 1.1 Fn. 46 und s.u. 1.2 Fn. 163); davonlaufen ist aber genau, was Protagoras versucht und zwar vor Sokrates' Prüfung; und erwischt wird er dabei auch. So spricht er hier das Urteil, er sei ein πανοῦργος, über sich selbst.

126 Das Beispiel rep. 334a–b zeigt gut eine mögliche Struktur solcher Konstruktionen:
1) Homer lebte lange her, ist kulturell weit von heutigen Gewohnheiten entfernt, gilt allen dennoch als verbindliche Autorität und ist für nahezu jede Sache vorteilhaft zu vereinnahmen;
2) Simonides ist ein jüngerer Zeuge, eine vernehmliche Stimme auf der Schwelle zu Platons Zeiten – und dazu eine Art Protosophist, wie im Protagorasdialog ersichtlich wird; vgl. Buchheim (1986, 59 mit Anm. 46, 104–108) und ders. (in: Gorgias. Reden etc., XXI Anm. 40); Friedländer (1: 1963, 18–19); Jaeger (1: 1973 [1933], 375); Lesky (1993, 224); Ciceros Vermutung, Simonides sei aufgrund seiner vielen scharf- und feinsinnigen Gedanken (*quia multa venirent in mentem acuta atque subtilia*) an der Wahrheit verzweifelt (*despera*[*re*] *omnem veritatem*, nat. deor. 60), passt gut zu dieser Wahrnehmung;

Genauso steht es um die ‘Mysterientradition’ der ‘Fließenden’ (οἱ ῥέοντες, 181a), um das πάντα ῥεῖ der Adepten des Werdens im *Theaitetos* (182c). Mag a) der vorsokratische Teilbereich der Theogonie, die in der ‘Geheimlehre’ mitgemeint ist, wie aus der genealogischen Sprache der Wahrnehmungsanalyse hervorgeht (s.u. 1.2.3.2), auch in die religiöse Tradition geheimer ἱεροὶ λόγοι hineinspielen;[127] b) der 152e genannte Empedokles letzte Züge eines überkommenen griechischen ‘Schamanentypus’ (γόης) tragen;[128] c) und Heraklit schon früh ‘orphisch’ ausgelegt worden sein,[129] womit jeder einzelne Konstituent der ‘Geheimlehre’ auch unabhängig von den übrigen mysterienhafte Obertöne anklingen ließe – so gab es deshalb doch noch keine geheime vorsokratische Tradition des ‘Fließens’, wie sie in Protagoras ihren Höhepunkt erreicht haben soll. Die ergibt sich nur, weil Platon einige divergente Lehren mit Blick auf eine nur von ihm gesichtete ‘verborgene’ gemeinschaftliche Problematik zusammenschaut, sie um Protagoras herum kristallisieren lässt und gerade diese zentrale Figur der ‘griechischen Aufklärung’ selbst – posthum mithilfe von Theaitetos – für die Konsequenzen zur Verantwortung ruft.[130]

Theaitetos’ Antwort auf Sokrates’ Eröffnungsfrage figuriert innerhalb dieses Komplexes, mal mehr explizit, mal mehr suggestiv, als intendierter Inhalt des Homo-mensura-Satzes (152c–d); als mögliche Implikation dieses Satzes (183a);

---

3) Polemarchos ist ein Freund, der hier und jetzt Verantwortung für sein Denken und Leben zu übernehmen hat, die ihrerseits klar auch andere – zeitgenössische und künftige – Mitmenschen angehen. (Für eine andere, komplementäre Konstruktion intellektueller Ableitungsverhältnisse in der Politeia s. 2.2 Fn. 55.)

Die gleiche Struktur eignet dem Homo-mensura-Komplex im Theaitetos, wobei hier die Stufe zwischen Homer und dem Gesprächspartner weiter ausdifferenziert wird: Zu Homer werden noch die übrigen Vorsokratiker pauschal hinzugefügt, gruppiert um Heraklit, und zum jüngeren Zeitgenossen tritt der ältere Protagoras: Homer-Heraklit-Protagoras-Theaitetos.

Protagoras’ Konstruktion einer Sophistentradition im Protagorasdialog deutet ein solches Verhältnis nur an; verwandt sind: 1) der Anfang mit Homer; 2) die chronologische Bandbreite von Homer über eine mittlere Zeit bis heute; 3) die Aussage ‘alle haben immer dasselbe gedacht’; dieses Merkmal verbindet Protagoras’ Konstruktion noch mehr mit der von Picht rekonstruierten Schrift des Hippias, die Platon wahrscheinlich zur Mystifikation seiner ‘Geheimlehre’ ausgebaut hat: ‘Alle haben immer gelehrt, Wasser sei Ursprung’ etc.; vgl. 1.2 Fn. 163.

127 Platon verwendet eine solche Theogonie neben Hesiodos z.B. im Philebos, z.B. 66c; dazu West (1983, 118).

128 Burkert (1972, 153–154, 293–294); zum griechischen γοής überhaupt vgl. ders. (2006 [1962]); Dodds (1951, 146); Riedweg (1995).

129 West (1983, 77–82).

130 Vgl. allgemein Gadamer, der schreibt: «Platon treibt das ältere Denken in eine radikale Konsequenz, die ihm selbst fernlag» (1999: 6 [1964], 67).

oder gerade als dessen Bürge (160c–d);[131] als unabhängiger Logos, der in einer Bewegung gleichzeitig mit dem Homo-mensura-Satz widerlegt werden kann (164d); als Ansicht, die sich auf der Basis des Homo-mensura-Satzes – und zwar in der Subsumierung unter eine aus dem Homo-mensura-Satz abgeleitete, diesen freilich zunehmend in den Hintergrund drängende 'herakliteische' Lehre des πάντα κινεῖται oder πάντα ῥεῖ (181e–182a, 182c) – gerade *nicht* halten lässt (182d–e); schließlich aber als eine Lehre, die, wie gesehen, auch ohne Rekurs auf Protagoras behandelt und widerlegt werden kann (184b–186e). Nicht umsonst werden 183b–c die drei Logoi noch einmal schön säuberlich voneinander getrennt.[132]

So liest Platon die Logoi einerseits durchgehend aufeinander hin, führt diese Lektüre andererseits bis zur Verneinung eines wechselseitigen Begründungszusammenhangs durch.[133] Nach der endgültigen Abweisung des Homo-mensura-Satzes in 183c kann er denn auch die Möglichkeit offen lassen, dass die Identifizierung der Erkenntnis mit der Wahrnehmung sich auf andere Weise entwickeln ließe, denn als Protagoras-Auslegung: In 184a–b behauptet er, Theaitetos' 'Kind' immer noch nicht entbunden zu haben; 160e nennt Sokrates den Homo-mensura-Komplex insgesamt Theaitetos' 'Neugeborenes', von Sokrates entbunden (σὸν μὲν ... οἷον νεογενὲς παιδίον, ἐμὸν δὲ μαίευμα). Die Widerlegung des Homo-mensura-Satzes bringt also nicht die Absage an den Erkenntnisgehalt der Wahrnehmung schlechthin mit sich. Theaitetos' Satz

131 Tht. 160c–d wird der (oder: ein) Homo-mensura-Satz aus der Wahrnehmungsanalyse begründet: Wenn nach den vorangegangenen Analysen das Zusammenspiel der Wahrnehmungsmomente in ein Wahrgenommenes resultiert, das nur für mich 'sein' soll, während auch ich erst als ein solcher in diesem Prozess entstanden bin (s. 2.3), dann könne nur ich der Richter (κριτής; vgl. 1.1.2) sein dessen, was (mir) ist und nicht ist. Und sofern ich folglich untrüglich bin, müsste ich doch auch erkennen, was ich wahrnehme und was in dieser Wahrnehmung zustande gekommen sei. Hier erscheint der Homo-mensura-Satz als Ergebnis der Definition der Erkenntnis als Wahrnehmung; mit dieser wurde er anfangs aber zur Prüfung dieser Definition eher auf eine solche Weise identifiziert, als wäre der Satz des Theaitetos mit dem Homo-mensura-Satz als gleichursprünglich aufzufassen bzw. aus diesem abzuleiten. Es hat sich also gewissermaßen eine Verkehrung in der logischen Hierarchie des Homo-mensura-Komplexes vollzogen; ähnlich Roloff (1994, 54). Theaitetos räumt den Schluss auf den Homo-mensura-Satz aus den Verwicklungen seines Satzes ein, als würde er eine rhetorische Frage bejahen: Es ist nicht anders zu denken (160d).

132 Roloff stipuliert mit Recht, dass dies auch 160d–e geschieht (ebd., 49).

133 Dieses gezielte Durcheinander logischer (Un)Abhängigkeiten entspricht durchaus dem ἄνω κάτω, das bei Platon u.a. als Merkwort für Sophistisches figuriert (vgl. 2.1.1).

wird anschließend in weiteren Aspekten durchgenommen. Er wird erst 186e endgültig verworfen, und zwar von Theaitetos selbst, so wie sich das gehört.[134]

Obwohl Platon die drei Logoi des Homo-mensura-Konstruktes also teilweise explizit auseinanderhält, den Begründungszusammenhang teilweise vage hält, diesen teilweise verneint, und die Verschiedenheit ihrer jeweils ursprünglichen Stoßrichtung – die ihre Vermittlung auch für Platon und somit die Auslegung des *Theaitetos* erschwert – dabei allenthalben deutlich spürbar bleibt, behauptet er dennoch ausdrücklich, dass sie im Grunde dasselbe sagen: Sie 'fallen ineins zusammen' (εἰς ταὐτὸν συμπέπτωκεν, 160d). Wo die Verteidigung des Protagoras gebieten würde, den Satz des Theaitetos noch näher zu prüfen, stößt die Rede gleichsam auf die Gigantomachie um das Sein des *Sophistes*, die vereinfacht auf den Nenner 'Heraklit vs. Parmenides' gebracht wird (179c–d).

Gesprächstechnisch würde dabei der Umstand allein, dass der Satz der Identität von Erkennen und Wahrnehmen dem Theaitetos zugeschrieben wird, noch nicht gegen die Zuweisung dieser These durch Platon an Protagoras sprechen. Diese Zuweisung würde im Minimalfall bedeuten, dass Theaitetos sie zur Verteidigung übernommen hätte. Platon macht aber, außer durch die literarisch-historische Fiktion, auch sonst unmissverständlich deutlich, dass die von ihm umrissene 'onto-epistemologische' Position der 'Geheimlehre' insgesamt nicht auf Protagoras zurückgeht, sondern von ihm selbst, Platon, aus dessen Logos, dem Homo-mensura-Satz entwickelt wird (s.u. 1.2.2–1.2.5) – freilich als 'Kind' des Protagoras. Dieser hätte das 'Kind', wäre er noch am Leben gewesen, in sokratischem Sinne daraufhin prüfen sollen, ob es sich nicht um eine Fehlgeburt handle. Dieses klar dokumentierte Bewusstsein mitsamt dieser methodischen Bedeutung der Mystifikation, nennen wir Platons 'maieutische Distanz zum Homo-mensura-Komplex'.

Somit ist die These des anstehenden Kapitels: Platon wusste von dem, was er als Homo-mensura-Komplex durchdenkt, dass Protagoras es *so* nicht gelehrt habe. Das restliche Kapitel ist einerseits dem noch weiter zu erbringenden Nachweis der unverhohlenen Brüchigkeit des Homo-mensura-Komplexes als einer Protagorasauslegung 'im heutigen Sinn' gewidmet; andererseits dem

134 Dennoch werden für Theaitetos' Hypothese Perpektiven eröffnet, die teilweise durchdacht (184b–186e), teilweise auch offen gelassen zu werden scheinen (183c). Diese Möglichkeit scheint, trotz Theaitetos' Eingeständnis, die Erkenntnis sei auf keinen Fall Wahrnehmung, weiterhin gegeben zu sein – gerade weil es Theaitetos ist, der dies eingesteht. Ihm stellt es Sokrates anheim, den Satz eventuell weiter zu erforschen (183c), aber die Führung im Gespräch übernimmt weiterhin Sokrates. Obwohl also Theaitetos' Zugeständnis 186e formell das letzte Wort über diesen Satz ist, muss es das für Platon, was die Sache anbelangt, noch nicht sein.

Nachweis, dass die Ernsthaftigkeit der sachlichen Durchführung des Gedankens durch Platon von diesem Befund so wenig berührt wird wie der Umstand, dass diese Problematik sich in Platons Augen mit der Gestalt des Protagoras verknüpfte.[135] Es soll also deutlich werden, weshalb Platon diese Problematik, die er so klar von Protagoras' Lehrtätigkeit unterscheidet, gerade mit dem Namen des Protagoras verband.

Der Zweck der folgenden Ausführungen ist die Entlastung von Platons Verarbeitung des Homo-mensura-Satzes als Quelltext zu Protagoras, zugunsten einer Erschließung der entwickelten Problematik für das Verständnis der platonischen Philosophie in ihrem selbstgewählten Teilhorizont protagoreischer Sophistik – sei es positiv als Lehre, sei es negativ als Problemstellung, sei es, in der Mitte zwischen beiden, als stilisiertes Dokument ihrer Genese. Wer Platon auch hier ernst nehmen will, kann nicht zu dem Schluss gelangen, dass er mit Protagoras gerade in diesem Dialog «offenbar frei»[136] umgegangen sei oder dass er ihn 'besser verstanden haben al dieser sich selbst' etc. Der *Theaitetos* ist der Dialog, der das maieutische Prinzip des sokratischen – und in dessen Nachfolge auch des platonischen – Philosophierens als die Aufgabe darlegt, die von einem Gesprächspartner unvorhergesehenen Konsequenzen seiner Ansichten ans Licht zu bringen (148e–151d). Was in einer solchen Behandlung 'frei' ist, versteht Platon als die vom Logos geführte, verbindliche Freiheit der Philosophie.[137] Diese lässt es sich nicht nehmen, einer trüben Quelle auf den Grund zu sehen[138] – und was die 'Thrakischen Mägde' auch immer denken mögen (Tht. 174a): ohne Furcht, hineinzufallen.

---

135 Hierin unterscheidet das Folgende sich also von der bereits zitierten Untersuchung von Roloff (1994): In den detaillierten Analysen, in denen Roloff die Unhaltbarkeit nahezu aller Schlüsse aus und Verknüpfungen zwischen den Logoi der Geheimlehre von Platon nachweist, verschwindet bei ihm auch der Sinn dieser Konstruktion, der in belanglose παιδιά im Zeichen der Schriftkritik zurückgenommen wird (vgl. 1.2.1); aber wie wir oben in Erinnerung gerufen haben, ist platonische, schriftliche παιδιά nicht belanglos (denn dann wäre sie φλυαρία).

136 So Erler (2007, 234) zur Behandlung des Protagoras im Theaitetos-Dialog.

137 Das freie Verhältnis der Philosophie zum führenden Logos wird im Theaitetos wiederholt und auf zu verschiedene Weise thematisch, als dass es hier ausgeführt werden könnte (am Prägnantesten in Theodoros' halbem Verständnis, der Sokrates' freies und mußevolles τῶν λόγων καταχρῶσθαι interpretiert als das Herumschicken der Logoi als wären sie seine Diener; 173b–c; vgl. 172e–173a). Als wesenhafter Zug der sokratischen Haltung wird das Motiv des 'Folgens des Logos' von Kuhn (1959, 58) besonders hervorgehoben. Gaiser weist auf den sachlichen Zusammenhang zwischen Makrologie, der Führung des Logos, und jener der Philonikia hin (1959, 171).

138 Waterfield spricht von «the very broadness and vagueness of the saying» (in: First Philosophers, 206); van Berkel von der *opaqueness* der Sentenz (2013, 45 Anm. 23); Buchheim bescheinigt der Sophistik im Allgemeinen, deren Kernsatz dieser Spruch war (1986, 43), ohne Umschweife gewollte Undurchschaubarkeit (allgemein ebd., 4–12); vgl. 1.1.1. So

1.2.2 *Die Reaktionen der Gesprächspartner*

So viel ist bereits klargestellt worden: Weder sind die drei Logoi, die Platon zum Zweck der Auslegung zusammenwebt und auch wieder ausfasert, historisch als ein von Protagoras unterrichtetes 'Geheimnis' aufzufassen, noch hat Platon selbst irrtümlicherweise gemeint, dass Protagoras diese Dinge gelehrt habe. Dennoch ist die Homo-mensura-Konstruktion als Auseinandersetzung mit Protagoras selbst ernst zu nehmen: Sie enthält im Sinne der im *Theaitetos* exponierten Maieutik die vom Urheber unvorhergesehenen Konsequenzen des Homo-mensura-Satzes, die mithilfe der Hypothese der Identität von Erkennen und Wahrnehmen 'geboren' und erforscht werden; sie ist deshalb in diesem Sinne als 'Kind des Protagoras' zu betrachten (164e; s.o.). Die Einbettung der Wahrnehmungsanalyse in den gesamt-vorsokratischen Hintergrund und dabei speziell die (weiter unten zu behandelnde) Einkleidung in die Sprache von Zeugung und Geburt, durch die Sokrates' Maieutik sich mit dem theogonischen Element der Vorsokratik trifft, markiert die ontologische Reichweite und somit die Ernsthaftigkeit dieser Auseinandersetzung.

Die Reaktionen der – im einen Fall direkten, im anderen Fall von Sokrates vertretenen – hauptsächlichen Gesprächspartner Theaitetos und Protagoras, die in diesem und dem nächstfolgenden Abschnitt untersucht werden,[139] bestätigen diesen Befund: Platons 'maieutische Distanz' zum Konstrukt der drei Logoi, sowie die Ernsthaftigkeit dieser Konstruktion – «Distanz», weil Platon klarmacht, dass er weiß, dass er nicht ohne Weiteres Protagoras' Ansichten reproduziert; «maieutisch», weil es sich in seinen Augen um eine potagoreische Geistesgeburt handelt; «ernsthaft», weil es nicht irrelevant ist,

schreibt er: «Ein Wort gibt im Elenchos das andere, er baut sich auf ohne fortwährende Prüfung der Worte an dem, was der Fall ist (d.h. aber: ohne Durchschauen durch den Logos auf die ὄντα) und überrascht den Gegner endlich mit seinem Ergebnis, das diesem in irgendeiner Weise Schande bringt» (ebd., 5); ferner: «Das Wortgebäude eines Elenchos also darf nicht mit Einsicht durchdrungen werden, soll es nicht seine Kraft einbüßen. Wer möchte sagen, daß dies nicht eine *Entdeckung* Platons war?» (ebd., 9); vgl. B.1.2 Fn. 93 und 120 und 2.1 Fn. 13.

139 Die Reaktionen des Theodoros wurden oben durchgegangen (Fn. 1.1 Fn. 8). Theodoros ist im literarischen Gewebe erstens deshalb methodisch wichtig, weil Platon ihn die Authentizität jener Ansichten beglaubigen lässt, die er als genuin potagoreisch markiert (s.u.); zweitens weil seine Verwandlung von einem aus persönlichen Gründen widerstrebenden zu einem an der Sache interessierten und mitziehenden Gesprächspartner sowohl für die Sachlichkeit der entwickelten Problematik wie für deren 'maieutische' Zugehörigkeit zu Protagoras bürgt: Als Freund von Protagoras will er diesen nicht 'umrennen', aber als 'Wissenschaftler' ist er bereit einzusehen, wie problematisch dessen Denken ist. Ist das erreicht, scheidet er aus dem Gespräch aus, wie er angekündigt hatte, denn ein Philosoph ist er nicht.

ob es sich hier um lebensfähigen oder um nicht lebensfähigen gedanklichen Nachwuchs handelt.

Zunächst wird Protagoras' Protest gegen das Vorgehen des Sokrates, den dieser ihm selbst in den Mund legt, behandelt: Diese 'Selbstverteidigung des Protagoras' richtet Platon also als Autor des *Theaitetos* und als Protagoras-Interpret gegen sich selbst. Anschließend wird Theaitetos' Reaktion auf Sokrates' Interpretationen geprüft: Er hat die Schrift des Protagoras oft gelesen (πολλάκις, 152a) und wird also gewusst haben, was darin stand und was nicht und welche 'Geheimnisse' mit diesem Autor – unter der Annahme gedanklicher Konsistenz – vereinbar waren.[140] Theaitetos' Zeugnis ist umso zuverlässiger, als er später auch einmal gestehen wird, sich gerade nicht genau zu entsinnen, von wem er vielleicht schon einmal eine gewisse Definition der Erkenntnis gehört habe (197a). Da vermochte er also zu unterscheiden.

1.2.2.1 Protagoras' Protest

In dieser Arbeit steht nicht der historische, sondern Platons Protagoras im Zentrum. Die Differenz zwischen beiden markiert Platon selbst. Obwohl Sokrates nachdrücklich behauptet, Protagoras und seinem Satz 'helfen' zu wollen[141] und obwohl genuin Protagoreisches zitiert und als solches markiert wird (s.u.), lässt Platon Protagoras im *Theaitetos* durch Sokrates dreimal selbst die Stimme in Protest erheben: 1) 162d–163a; 2) 166a–168c; 3) 171c–d.

1) 162d–163a – Bereits die erste von Platon inszenierte Wortmeldung des Protagoras ist für Platons 'Distanz' zu den eigenen Ausführungen besonders aufschlussreich. Platon lässt Protagoras hier seinen eigenen klassischen Sophistenvorwurf gegen Sokrates erheben: Sokrates habe Protagoras zufolge eristisch und wortklauberisch argumentiert; er habe auf den großen Haufen Eindruck machen und sich mit dem Schein begnügen wollen, statt Beweise und Schlussfolgerungen zu liefern, wie es seine Gesprächspartner – Mathematiker – sonst nie erlauben würden (162d–163a; vgl. 166c).

Aber erst *nach* dieser Rüge, die er sich selbst an Protagoras' Stelle erteilt, versucht Sokrates-Platon mit einigen offenkundigen, im übertragenen Sinne

140 Im Kontrast ist erhellend, dass sich ein Polos nicht einmal eine Vorstellung davon zu machen vermag, wie das, was Sokrates aus seinem eigenen Buch schließt, mit diesem zusammenhängen könnte (Gorg. 462b–c; vgl. 465d).

141 So ist in Formen von ἀμύνειν und βοηθεῖν die Rede vom Helfen und Schützen von Protagoras' «Mythos» (164e, 165a), des «Mannes» (168c), von Theodoros' «Freund» (168e–169a) bzw. des Protagoras (171d–e); in 165e nennt Sokrates die stellvertretend gesprochene Rede einen λόγος ἐπίκουρος; in 179c–d heißt die entwickelte 'Wahrnehmungstheorie' ὁ ὑπὲρ Πρωταγόρου λόγος (vgl. ferner 152b, aber auch 1.1.0 und 1.2.6).

'sophistischen' Trugschlüssen die *Verschiedenheit* von Wahrnehmung und Erkenntnis zu 'beweisen': Unter dem Postulat, dass Wahrnehmung und Erkenntnis identisch seien, liefert Sokrates Beispiele, wie man zugleich erkennen und doch nicht erkennen könne: Eine fremde Sprache hören und unbekannte Buchstaben sehen bedeute noch nicht, sie zu verstehen; also erkenne ich (in der Wahrnehmung) und erkenne dennoch nicht (im Unverständnis; 163b). Wer die Augen schließt, könne sich dennoch an etwas erinnern, also erkenne er nicht (als nicht-Wahrnehmender) und erkenne dennoch (als Erinnernder 163b–164b). Theaitetos lässt sich nicht irre machen und Sokrates gesteht, dass dies tatsächlich Wortfechterei gewesen sei (164c–d). Dass man die Wörter 'Wahrnehmung' und 'Erkenntnis' nicht einfach austauschen kann, ist hiermit immerhin bewiesen.

Kurz darauf tischt Sokrates auch Theodoros einige Proben dieser logischen Artistik auf: Man könne mit dem einen, zugehaltenen Auge nicht sehen ('nicht erkennen') und gleichzeitig mit dem anderen, offenen Auge sehen ('erkennen'); so könne man also zugleich erkennen und nicht erkennen (sehen und nicht sehen). Auf ähnliche Weise könne man unter dem Postulat der Identität scharf erkennen und stumpf, aus der Ferne und aus der Nähe, laut und leise etc. (165b–e). Durch eine für die sophistische Protreptik bzw. für Platons Sophistenkritik typische finanzielle Schlusswendung[142] stellt er auch diese absurden Reduktionen der Identität von Erkennen und Wahrnehmen eindeutig unter das Rubrum eines sophistischen Scheinelenchos: Wer so argumentiert, wie es Sokrates gerade vorgeführt hat, versuche den Gesprächspartner wie ein wortgewaltiger Söldner (μισθοφόρος) zu fangen um ihn nur gegen ein auszuhandelndes Lösegeld wieder freizugeben (165d–e; vgl. Prot. 328b–c, 357e; ferner z.B. 310d, 311e; rep. 493a, Tht. 161d–e, 167c–d, 178e–179a).[143] Die Anspielung auf eine auszuhandelnde Geldsumme evoziert dabei nicht nur sophistische Praxis im Allgemeinen, sie dürfte vielmehr einen besonderen Hinweis auf Protagoras bedeuten: Gerade er soll seine Gage mit den potentiellen Schülern ausgehandelt haben (Prot. 328b–c), während z.B. Prodikos nach Platon für seine Kurse feste Gebühren verlangt haben soll, es dort also wohl nichts zu verhandeln gab (Krat. 382b, 384b).[144]

Es wäre ein Missverständnis, in diesen Reihen von Trugschlüssen, die (Protagoras als 'Vorläufer' von) Theaitetos' Satz widerlegen sollen, 'unehrliches

142 Vgl. z.B. Gaiser (1959, 40, 59).

143 Die Erhebung von 'Schulgebühren', schreibt P. O'Grady, «was one of the practices of the Sophists that so inflamed Plato that he referred to the earnings of the sophists on at least thirty-one occasions» (2008a, 13); vgl. Xen. mem. 1.6.3–5, 12–13.

144 Zu dieser Wendung im Protagoras, s.u. 2.5 Fn. 58 und 90, beide mit Haupttext.

Vorgehen' des Sokrates zu sehen. Im Gegenteil: In diesem Kontext tritt die Thematik der Hilfeleistung zuerst und in besonderer Eindringlichkeit auf. Die Trugschlüsse dienen vielmehr dem Erweis der Ernsthaftigkeit der übrigen Gedankengänge sowie der Prüfung des Gesprächspartners Theaitetos (dazu 1.2.3); sie werden darüber hinaus ausdrücklich als unernst anerkannt und ins 'andere Lager' verwiesen: Protagoras' Anliegen wird von diesen Beispielen eristischer Argumentation nicht berührt, obwohl mindestens Theaitetos' Satz nach ihnen als erledigt hätte gelten können. Sie folgen erst *nach* Protagoras' Kritik der sokratischen Argumentationsweise, sprich der Auslegungsmethode des Homo-mensura-Komplexes. Das ist wichtig, denn dadurch weist Sokrates Protagoras' Vorwurf, auch diese ersten Durchgänge seien bereits eristischer Natur gewesen, implizit zurück. Was aber Wortklauberei sei, die Protagoras ihm vorwerfen wollte, hat er jetzt – und zwar erst jetzt – demonstriert und er selbst nimmt Protagoras gegen solche Tricks in Schutz. Der ironische Scherz dieser zugestandenermaßen eristischen Argumente weist so die Ernsthaftigkeit der vorangehenden Behandlung aus.[145] Zugleich mit dem Eingeständnis, er lege Protagoras' Lehre nicht in der ihr eigenen Intention aus, dreht Sokrates diese Lehre mit seinem Beistand so herum, wie er meint, dass sie es verdient (164e).

2) 166a–168c – Die zweite Wortmeldung beinhaltet die große Verteidigungsrede des Protagoras, die allein durch ihr Vorhandensein Platons Distanz zur eigenen Konstruktion vor Augen führt (166a–168c). Ihre Umrahmung ist für diesen Paragraphen von Bedutung: Sokrates stellt am Anfang dieser Passage die Frage, wie Protagoras seinem Logos wohl beistehen würde (165e); er beantwortet diese Frage am Schluss selbst: bei aller Unzulänglichkeit doch ungefähr so, wie er ihn hat sprechen lassen. Protagoras' Freund Theodoros bestätigt dies (168c–d). Die Verteidigungsrede innerhalb dieser beglaubigenden Umrahmung selbst hält Platon also, im Gegensatz zu dem Vorangehenden (der Geheimlehre samt den ersten Wahrnehmungsanalysen), für etwas, das *ipse Protagoras* hätte sagen können.

Protagoras versichert in dieser Rede, er habe nichts dagegen, dass seine Ansichten auf freundliche Weise (ἵλεῳ τῇ διανοίᾳ, 168b) untersucht, interpretiert und sogar widerlegt würden; auch akzeptiert er die Möglichkeit, *in absentia* in Gestalt eines Stellvertreters auf legitime Weise widerlegt zu werden. Er akzeptiert also die Gesprächssituation im *Theaitetos* als solche:

145 Der aufweisende Charakter gehört zur sokratischen Ironie, wie Friedländer mit Recht stipuliert: «Denn Ironie ist nicht Gegensatz zum Ernst, sondern die sokratische Form des Ernstes, und ist nicht ein Kleid, welches Sokrates nach Belieben ablegen könnte» (II: 1964, 28); ähnlich Roloff (1994, 47).

> Wenn du etwas von dem Meinigen durch Fragen untersuchst, und der Gefragte wird, indem er das antwortet, was ich selbst geantwortet hätte, des Irrtums überführt, dann werde ich freilich auch überführt. Antwortet er aber etwas anderes, dann geschieht es auch ihm, dem Gefragten, allein. (166a–b; vgl. vgl. 162e–163a, 167d, 171d)[146]

Er leugnet dabei nicht einmal, dass man Überlegungen im Sinne des Sokrates im Anschluss an seinen Satz im Prinzip anstellen und prüfen *könnte* (168b–c). Und er ruft gerade dazu auf, seine Lehre (hier: die Auslegung des Homo-mensura-Satzes als der Satz, dass keine Vorstellung falsch, wohl aber die eine besser sei als die andere) zu widerlegen. Sie werde aber gerade gerettet (σῴζεται … ὁ λόγος οὗτος) durch die Behauptung, jeder und auch Sokrates sei, ob er wolle oder nicht, ‘Maß’ (μέτρον, 167d); und wer Verstand hat, werde nicht aufgeben, sondern diesem Satz weiter folgen (οὐδὲ γὰρ τοῦτο φευκτέον, ἀλλὰ πάντων μάλιστα διωκτέον τῷ νοῦν ἔχοντι, ebd). Das bedeutet: Nimm den Satz beim Wort, gebrauche den eigenen Verstand und folgere aus ihm, was aus ihm folgt. Zeitigt die Untersuchung Ergebnisse, denen auch Protagoras hätte zustimmen müssen, ist nach Protagoras selbst auch das Ergebnis protagoreisch, ob Protagoras nun bestätigt wird oder würde zugeben müssen, widerlegt zu sein.

Sokrates greift diesen Einspruch wieder auf, und zwar trotz der erwähnten Beglaubigung der Authentizität der von ihm vorgebrachten Verteidigungsrede seitens Theodoros umittelbar nach der Sicherung dieser Beglaubigung: Wäre Protagoras leibhaftig zugegen gewesen, wären besondere Vorsichtsmaßnahmen nicht nötig gewesen; jetzt liege die Sache aber anders:

> Nun aber könnte vielleicht jemand [z.B. Protagoras] behaupten, wir wären nicht bevollmächtigt, für ihn etwas zuzugestehen (vgl. 166a–b, 171d). Daher ist es besser getan, eben dieses noch einmal genauer durchzugehen. Denn es macht keinen geringen Unterschied, ob es sich so verhält oder nicht. (169e)

Deshalb will Sokrates aus Protagoras’ eigenem Satz so kurz wie möglich dessen eigene Zustimmung gewinnen (ἐκ τοῦ ἐκείνου λόγου ὡς διὰ βραχυτάτων λάβωμεν τὴν ὁμολογίαν, 169e–170a). Protagoras und Sokrates – und also Platon selbst – sagen hiermit: Platons Ansicht der Lehre des Protagoras wurde von Platon widerlegt, Protagoras selbst bleibt unwiderlegt. Nicht An- oder Abwesenheit

146 Diese und die nächste Passage folgen der Übersetzung von Schleiermacher.

des Autors, sondern seine Zustimmung zum argumentativen Vorgehen ist für Wert und Methode der Interpretation und Widerlegung ausschlaggebend.

Zum Schluss der Verteidigungsrede mahnt Protagoras Sokrates auf eine Weise zu ehrlicher Unterhaltung, die wie bei der ersten Wortmeldung wieder stark an Sokrates und an dessen gängige Warnungen vor Misologie erinnert: Wer etwas ernsthaft untersuchen will, soll sich von Betrügereien fernhalten; sie seien den Streitgesprächen überlassen. Er soll vielmehr seine Gesprächspartner dazu anhalten, selbst ihre eigenen Fehler bloßzulegen. Dadurch werden sie zur Philosophie erzogen und werden sich durch sie verwandeln, was man hier im Sinne des *charity principle* als 'besser werden' auffassen darf.[147] Wer sich betrogen fühlt, wird sich aber enttäuscht von der Philosophie abwenden (167d–168c; vgl. z.B. Gorg. 457c–458b; rep. 490e–491a, 539b–c).[148] Damit liefert Protagoras selbst in jenem Dialog, der wie kein anderer die Kunst des sokratischen Gesprächs reflektiert, jene Besinnung auf die 'Gefahren' der Unterhaltung, die für dieses Gespräch typisch ist.[149] Wenn auch hier, wie im *Protagoras* (vgl. ἐπὶ τὸ βέλτιον ἐπιδιδόναι, Prot. 318a–b),[150] im Ungewissen bleibt, was das von Protagoras im 'sich Verwandeln' implizierte 'Besserwerden' beinhalte, ist diese Ermahnung dennoch charakterlich im Einklang mit seiner gutmütigen Haltung dort (361d–e).[151]

147 Liest man die Stelle aber nicht im Sinne des *charity principle*, sondern buchstäblich, hätte Protagoras sich durch die am Anfang der Verteidigungsrede vertretene Ansicht, alle änderten sich ständig und seien nicht einmal als einheitliche Personen aufzufassen (166b–c), von vornherein konterkariert, weil so das protreptische Ende der Rede von ihrem Anfang her unterminiert würde.

148 Die Ermunterung unterscheidet sich durch die Warnung vor Misologie positiv von der Weise, wie Protagoras Sokrates im Protagorasdialog ermuntert, nur fleißig weiter zu machen und sich einen großen Namen zu erwerben, wodurch er ja im Rahmen des Eristischen bleibt (361e).

149 Zum Gespräch als Situation einer zu bestehenden Gefahr, in der auch das Leben zu retten sei, und zur Hilfe und zur Misologie in diesem Zusammenhang s. Gaiser (1959, z.B. 149, 154–155, 163).

150 Nahezu die gleiche Wendung nimmt der erotische 'Betrüger' (aus Sokrates' Sicht) in der sogenannten Lysias-Rede des Phaidros in den Mund (βελτίονί σοι προσήκει γενέσθαι, 233a); Sokrates formuliert die unterstellte Erwartung des Protagoras gegenüber seinem und des Hippokrates' Anliegen in erotischem Vokabular (Prot. 317d), und die Aufregung des Hippokrates ist durchaus der von 'Lysias' im Phaidros-Dialog geschilderten Manie eines Erastes, eines Liebhabers vergleichbar (eine Rolle, die *per analogiam* natürlich eher Protagoras angedichtet werden müsste, mit Hippokrates als pädagogischem Eromenon); dabei hat sich Hippokrates gegen die in dessen (Phaid. 231a–b, 231e–232a), sowie in Sokrates' erster Rede (239a, 239d–240a) erwähnten Probleme mit dem sozialen Umfeld schon im Voraus abzusichern versucht (Prot. 310d–e).

151 Freilich erreicht er im Theaitetos-Dialog die Grenzen seiner Sportlichkeit (171c–d).

Nicht nur tritt Protagoras für sauberes Argumentieren ein, vielehr legt er auch selbst sachgerecht den Finger auf die unzulässige Ineinssetzung von Theaitetos' Satz mit seinen Lehren, sofern diese die Ansicht enthalten, dass was einem jeden scheint, das für ihn auch sei, im Privaten sowohl als im Öffentlichen (τό … δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι ἰδιώτῃ τε καὶ πόλει, 168b); die Weise, wie Platon ihm eine Lehre der Bewegung von allem oktroyiert, weist er an dieser Stelle ebenfalls zurück, ohne zu verneinen, dass er dahingehende Überlegungen angestellt habe; von den diversen von Platon durchgespielten Beziehungen zwischen dem Homo-mensura-Satz und dem Satz des Theaitetos (s.o.) lässt er es im günstigsten Fall als Möglichkeit gelten, aufgrund seiner Lehren eine Untersuchung von Wahrnehmung und Erkenntnis zu unternehmen (168b–c; s.u. 1.2.4).

3) 171c–d – An der dritten Stelle hat Protagoras nicht mehr viel zu sagen, das wenige steht aber im Einklang mit dem Vorigen (171c–d): Wenn er noch könnte, würde er den Kopf aus der Erde hervorstrecken und wegen des vielen geredeten Unfugs den Sokrates ausschimpfen (πολλὰ ἂν ἐμέ τε ἐλέγξας ληροῦντα, s.o. zum ληρεῖν); dann würde er wieder untertauchen und verschwinden. Sokrates und seinen Freunden bleibe somit nichts anderes übrig, als sich ihres eigenen Verstandes ohne fremde Hilfe zu bedienen. Das ist eine ebenso klare Absage an die vorangehenden Auslegungskünste, wie der im gleiche Sinne gesprochene Schluss der Simonides-Interpretation im *Protagoras* (347e–348a), und stellt den Homo-mensura-Komplex als Auslegung des Homo-mensura-Satzes in ein ähnliches Licht wie jene. Die Nähe der hermeneutischen Lage in beiden Fällen wurde oben bereits vermerkt und interpretiert (1.2.1).

So erhellt aus Protagoras' dreimaligem Protest vollkommen explizit Platons Distanznahme zur eigenen Homo-mensura-Konstruktion als einer Wiedergabe von Protagoras' Ansichten. Diese muss also nicht aus der triefenden Ironie dieser *prima facie* absurden Konstruktion indirekt erschlossen werden. Dass diese Distanz im Sinne der im *Theaitetos* dargelegten Maieutik, somit als 'maieutische Distanz' zu verstehen ist, geht aus der immer wieder beteuerten Hilfsbereitschaft hervor (s.u. 1.2.6). Und gerade diese markiert auch ihrerseits paradoxerweise die Distanz zur ursprünglichen Intention, sei sie gewollt oder ungewollt: Hilfsbereitschaft beansprucht, Hilfsbedürftigkeit zu diagnostizieren, und rechnet somit von vornherein mit der Grenze einer möglichen gedanklichen Annäherung. Diese Grenze vermag auch der Versuch, die fremde Position so stark wie möglich zu machen, nicht zu überschreiten. Im Grunde fällt sie zusammen mit der Grenze der Interpretationsfähigkeit schriftlicher Werke überhaupt, die oben bereits wiederholt Thema war, und,

wie gesehen, in Tht. 171c–d nahe an Prot. 347e problematisiert wird: Nicht Bücher, sondern nur lebendige Anwesende können versuchen, ihren eigenen Gedanken 'beizustehen'.[152]

Sokrates weckt Protagoras so besehen im Geiste zum Leben, damit dieser in einer möglichst weitgehenden Suggestion der Anlehnung an die Mündlichkeit seinem Gedanken beistehen könne. Das bleibt natürlich an Platons eigenen Maßstäben gemessen eine Spielerei, aber eine ernstzunehmende: παιδιά aber nicht φλυαρία.

Protagoras erscheint bei alledem weitgehend als der redliche Gesprächspartner des *Protagoras* (vgl. 361d–e): Der 'Mann Protagoras' bleibt erkennbar. Nachdem Sokrates und seine Gesprächspartner sich bereits eingehend an seinem Satz abgearbeitet haben, betont er, dass er nichts dagegen habe, dass seine Ansichten auch in seiner Abwesenheit geprüft und je nachdem verworfen werden.

Dann wird es kein Zufall sein, dass *keine* der Stellen im *Theaitetos*, an denen Sokrates ausdrücklicher als sonst behauptet, dass er Protagoras' eigene Ansichten oder Wörter wiedergebe (152a2–4, 168b2–3, 169d5–6, 169e8, 170a3–4, 171b8),[153] in die 'Geheimlehre' fällt oder darauf verweist, also jenen Teil der Protagoras-Episode des Dialoges, in dem der historische Protagoras komplett hinter den von Platon aufgeschichteten Auslegungen und Andichtungen zu verschwinden droht. Zwei dieser drei Stellen verweisen im Gegenteil auf zentrale Aussagen der mithilfe von Theodoros methodisch im Prinzip authentifizierten 'Verteidigungsrede'.

Die erste Stelle (152a) zitiert den Homo-mensura-Satz zum ersten Mal, gleich zu Anfang der Untersuchung von Theaitetos' Satz; sie liegt der Mystifikation des 'geheimen einheitlichen Sinnes' der drei Logoi somit voraus.

Der zweiten Stelle (168b), die die Geheimlehre direkt kritisiert, ist zu entnehmen, dass Protagoras' *ipsissima verba* auch die Behauptung der Bewegung von allem in irgendeiner, aber nicht in der von Platon konstruierten Bedeutung enthalten haben (s.u. 1.2.4).

Die dritte Stelle (169d) verweist auf die positive Aussage in der Verteidigungsrede, Protagoras habe unter den Menschen einen Unterschied in Urteilsfähigkeit bezüglich des Besseren und Schlechteren zugegeben. Diese wird dort als Erläuterung des von Protagoras selbst wiederholten (166d) Homo-mensura-Satzes präsentiert (ὧδε ἔτι σαφέστερον μάθε τὶ λέγω, 166e):[154] eben als die Ansicht dass, obwohl in Bezug auf die Wahrheit alle Menschen gleich

152 Szlezák (1993, 71–84); vgl. ders. (1985, 160-161 u. 168 Anm. 18); ders. (1988).

153 Vgl. Lee (2007, 12–13).

154 Zu τὶ λέγω vgl. 1.2 Fn. 39.

seien, sie es in Bezug auf ihr Urteil hinsichtlich des Guten und Schlechten nicht seien; und desgleichen für Poleis (166d, 167c).

Die vierte Stelle («was jedem scheint/dünkt, das ist auch dem, dem es scheint/dünkt», τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι … ᾧ δοκεῖ, 170a) referiert die oben zitierte Aussage über die Wahrheit der Meinung (der Erscheinung) für den jeweils Meinenden (für den, dem es erscheint) aus dem gleichen Abschnitt (168b). Diese Stelle wiederholt aber die erste Interpretation des Homo-mensura-Satzes im Anschluss an die erste genannte Stelle:

> Οὐκοῦν οὕτω πως λέγει, ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτά μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί· ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ. (152a)
>
> Meint er dies nicht so: So wie ein jedes mir erscheint, ein solches ist es mir, und wie dir, ein solches auch dir; Mensch aber bist du und ich.

Das φαίνεται der früheren Stelle wird an der späteren Stelle durch δοκεῖ ersetzt. Hat φαίνεται die Ineinssetzung des Homo-mensura-Satzes mit dem Satz der Identität von Wahrnehmen und Erkennen ermöglicht – der dehalb als Prämisse der ‘Geheimlehre’ und also als Beleg für Platons *von ihm selbst als Hilfe für Protagoras zurückgewiesene* Interpretation missverstanden werden könnte –, so ermöglicht δοκεῖ, wie gesehen, (1.1.2) die Situierung des Homo-mensura-Satzes innerhalb des Parmenideischen Entwurfs des Denkens über die Welt.

Zusammenfassend bleibt aufgrund der Weise, wie Platon seinen Protagoras sich gegen die eigenen, Platons, Zumutungen zur Wehr setzen lässt, nicht viel Spielraum, ihm interpretatorische Willkür zu unterstellen.

1.2.2.2 Theaitetos’ Thauma

Protagoras’ drei Wortmeldungen innerhalb der hermeneutischen Situation des *Theaitetos* zeugen eloquent von Platons Bewusstsein seines nach unseren Begriffen unorthodoxen exegetischen Vorgehens. Ebenso aufschlussreich hinsichtlich Platons Selbsteinschätzung sind die Reaktionen des Theaitetos auf die Gedankenbewegungen des Sokrates im Dialog. In dieser Hinsicht relevant sind vor allem: 1) seine Reaktion auf Sokrates’ Identifizierung des Homo-mensura-Satzes mit seiner Definition der Erkenntnis als Wahrnehmung (152a); 2) seine Reaktion auf das Beispiel vom Wind (152a–c); 3) die argumentationstechnische Einkleidung des Beispiels der sechs Würfel im Zusammenhang mit seiner und des Sokrates gespielter Reaktion (153b–155d): 3a) Thauma und 3b) die Widerlegung oder Nicht-Widerlegung von Zunge und Seele.

1) Theaitetos' Reaktion auf die Identifizierung der Logoi – Exegetische Legitimität für die Ineinssetzung von Theaitetos' Satz mit Protagoras' nicht mehr lückenlos eruierbarer historischer Ansicht suggeriert Platon dadurch, dass er die Unterstellung ihrer Identität sofort von Theaitetos bestätigen lässt. Der wackere junge Mathematiker hat Protagoras' Schrift oft (πολλάκις) gelesen (152a); und gerade weil er sich in der Folge als so wacker erweist (wofür er auch gelobt wird; 155d, 185e) und weil er in einem späteren Kontext einmal eingesteht, dass er sich gerade nicht erinnert, was jemand irgendwo über die Erkenntnis geschrieben habe (197a), lässt Platon rückwirkend keinen Zweifel daran, a) dass entweder seine Identifizierung beider Sätze, sollte sie auch nicht ganz legitim sein, dann aufgrund der Vorlage zumindest nachvollziehbar ist; oder b) dass Protagoras sich noch über die andernorts diagnostizierten, der Schriftlichkeit inhärenten Gefahr von Missverständnissen (s.o. 1.1.0) hinaus unverantwortlich unklar geäußert habe. Denn sonst hätte sich ein so brillianter Junge wie Theaitetos im Potential der Schrift nicht so gewaltig irren können.[155] Wie gesehen, stellt Sokrates die Unterhaltung 166a–168c in den Kontext genau dieser 'Schriftkritik' (1.2.2.1).

2) Theaitetos' Reaktion auf das Beispiel vom Wind – Platons Abweichung von Protagoras' ursprünglicher, möglicher 'Autorintention' *und* sein Bewusstsein dieser – also intendierten – Abweichung lassen sich unmittelbar darauf aus der ersten Konsequenz, die er aus dem Homo-mensura-Satz zieht, ablesen. Nachdem Sokrates sich von Theaitetos hat bestätigen lassen, dass der Homo-mensura-Satz auf die Ineinssetzung von Erkenntnis und Wahrnehmung

155 Apelt übersetzt Λέγει γὰρ οὖν οὕτω (152a9) mit: «Ja, so meint er es»; Cornford mit: «Yes, that's how he puts it»; Narcy: «En effet, c'est bien ce qu'il dit»; Rufener mit: «Ja, so meint er es wohl»; Schleiermacher mit: «So meint er es unstreitig»; Levett u. Burnyeat mit: «Yes, that is what he says».

Durch die zitierten deutschen Übersetzungen wird zusätzlich unterstrichen, und so auch von McDowell (in: Plato. Theaetetus, 119), dass 'Theaitetos' Satz' in Protagoras' Buch nicht zu lesen war. Vgl. Neumann: «Die Doppeldeutigkeit von λέγει [Tht. 152a8] erlaubt das unmittelbar Anschließende entweder als Meinung nach Protagoras oder Ansicht Platons auszulegen» (1976 [1938], 267). Burkert schreibt aber: «Actually, the Greek question 'τὶ λέγει;' does not mean, 'what words are used?' but 'what does this mean?'» (1972, 90); vgl. Prot. 339e, 343c. Die Interpretation an dieser Stelle als 'das ist es, was er (buchstäblich) sagt' käme auch deshalb nicht in Frage, weil sie der gesamten Richtung der Episode zuwiderläuft. Übrigens greift λέγει in 152a8 das λέγει in 152a6 auf, wo der Sinn 'er meint' klar ist; vgl. auch ὧδε ἔτι σαφέστερον μάθε τὶ λέγω in 166e (s.o.) und λέγομεν «wir meinen» im Unterschied zu ἀποφαινόμενοι «wenn wir behaupten» in 168b (vgl. zu Ἔγω γὰρ λέγω im Lustdiskurs Abschnitt 2.5.3.2).

hinauskommt, sagt er: Lasst uns ihm in Gedanken folgen bzw. nachgehen (ἐπακολουθήσωμεν), ein weiser Mann wird doch keinen Unsinn reden (ληρεῖν, 152b; vgl. Prot. 309c–d). Und so fragt er, Protagoras 'folgend':

> Wird nicht bisweilen, indem derselbe Wind weht, den einen von uns frieren, den andern nicht? Oder den einen wenig, den andern stark? (152a–b)[156]

Theaitetos bestätigt dies (Καὶ μάλα). Die protagoreische Provenienz dieses suggestiven Beispiels, das oft für ursprünglich gehalten wird und das die gesamte antilogische Problematik in sich trägt, erscheint aus formalen Gründen zweifelhaft.[157] Hätte Protagoras dieses Beispiel gegeben, würde Sokrates anders reden, z.B. so: 'Sagt nicht Protagoras, dem wir also nachgehen wollen, dass der Wind dem Einen warm, dem Anderen kalt erscheine, und deshalb gleichzeitig warm und kalt ist?' Theaitetos bestätigt aber vermittelst *καὶ μάλα* nicht, dass Protagoras etwas derartiges sage, sondern er bestätigt, dass alle z.B. den Wind anders empfinden – noch ohne Bezug zu Protagoras, genauso wie Sokrates es fragt.[158] Dieser Bezug wird erst in der folgenden Frage hergestellt:

> Sollen wir nun in diesem Falle sagen, daß der Wind an und für sich (αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ) kalt ist oder nicht kalt? Oder sollen wir dem Protagoras glauben (πεισόμεθα), daß er dem Frierenden ein kalter ist, dem Nichfrierenden nicht? (152b)[159]

156 Übersetzung von Schleiermacher.

157 Viele Forscher zweifeln die Urheberschaft des Protagoras an, so z.B. Meister (2010, 49), oder Lee, der Platon die Absicht zuschreibt, Protagoras durch die Rückbindung einer Sinnesqualität auf die empfindende Person vor Widersprüchen zu hüten (2007, 62; aber vgl. 14); Lee weist darauf hin, dass auch Aristoteles met. Γ 6 Protagoras durch die Rückbindung der Qualität auf die Person rettet, s. ebd., 64.

Aber andere, wie z.B. Emsbach, halten dafür, dass bereits Protagoras den Bezug auf das 'Subjekt' in diesem Beispiel als Auflösung des logischen Widerspruchs durch Hinzufügen dieser elementaren Hinsicht intendiert habe (1980, 225; vgl. 1.1 Fn. 76), was auch Schiappa für möglich hält (1991, 126–129, 192). McDowell (in: Plato. Theaetetus, 120) oder Dalfen (2012 [2006], 430) halten das Beispiel ebenfalls für ursprünglich.

158 Das 'neue Fragment' bei Didymus von Alexandrien bestätigt diese Lesart: 'Protagoreer' geben derartige Beispiele im Anschluss an eine Aussage des Protagoras über die Unklarheit bezüglich der Frage, ob ich sitze oder nicht sitze, wenn einer mich sieht, ein anderer nicht (zitiert in 1.2.5).

159 Übersetzung von Schleiermacher.

Erst jetzt, in der Interpretation der von Sokrates geschilderten, angeblich widersprüchlichen Erfahrung (Wind kalt – Wind warm), kommt Protagoras ins Spiel. Sokrates lässt Theaitetos die Wahl: Wollen wir eine Aussage über den Wind selbst wagen oder ‘glauben wir dem Protagoras’ in seiner angeblichen Aussage über φαίνεσθαι, αἴσθησις und Sein und schließen also aus der widersprüchlichen Erfahrung in dem von uns gewählten Beispiel auf unterschiedliches Sein-für-den-Wahrnehmenden. ‘Glauben’ (πείθεσθαι) vertritt hier intensiviert den Wert von ‘Folgen, Nachgehen’ (ἐπακολουθεῖν) oben und erlaubt deshalb den Schluss, dass Sokrates hier zwar sehr nahe an Protagoras interpretiert, aber dennoch nicht *referiert*, sondern (maieutisch) *schlussfolgert*.

Gefragt, ob Sokrates den Schluss auf den Wind ‘an und für sich’ wagen, oder Protagoras darin ‘glauben’ solle, dass der gleiche Wind dem einen *so*, dem anderen *nicht so* erscheine und deshalb sei, antwortet Theaitetos: ‘Es sieht so aus’ (ἔοικεν). Das bedeutet sinngemäß: ‘Wenn wir Protagoras ‘folgen’ und seinem Satz ‘glauben’ wollen, müsste es sich mit dem von dir, Sokrates, als Beispiel herangezogenen Wind wohl auch so verhalten.’ Nichts deutet darauf hin, dass Theaitetos bei Protagoras eine Aussage über den Wind gelesen hat. Dann hätte er in etwa gesagt: ‘Das ist so, das sagt er’. Jetzt aber sagt er: ‘Es sieht so aus, dass wir diesen Schluss ziehen müssen, wenn wir Protagoras folgen wollen (in der Identifizierung dessen, was mir scheint, mit dem, was ist).’

Diese Interpretation findet an späterer Stelle eine Bestätigung: Nach dem Satz, wie Sokrates und Theaitetos ihn skizziert haben um Protagoras zu helfen (ᾗ ἡμεῖς ὑπεγράψαμεν βοηθοῦντες Προταγόρᾳ, 171d–e; s.u. 1.2.6), seien Qualitäten wie jene im Beispiel des Windes, also das Warme, Trockene und Süsse etc. (171e) bzw. das Weiße, Schwere, Leichte etc. (178b) lediglich so, wie sie jedem erscheinen. Die Reduktion von Sein auf Erscheinen folgt also aus der Weise, wie Platon Protagoras’ Satz neu ‘behilflicherweise’ konstruiert – ohne dass Protagoras diese Neukonstruktion gegengezeichnet hätte, wie Platon hier selbst mitteilt.

Sokrates vermeidet jede Aussage über den Wind selbst ‘an und für sich’.[160] Er entschließt sich also dazu, ‘Protagoras zu glauben’, ihm zu ‘folgen’. Zunächst sichert er in diesem Rahmen für Protagoras mit Theaitetos die Identität von Erscheinen und Wahrnehmen: Theaitetos’ Antwort auf die Frage, ob das

160 In der kurz darauf dargelegten ‘Geheimlehre’ ist von Windstillen die Rede: Das suggeriert, dass es nicht wirklich darauf ankommt, ob man ‘mit Protagoras’ meinen könnte, es gebe den Wind ‘an und für sich’ nicht: Die An- oder Abwesenheit von Wind wird als unabhängige Tatsache behandelt, die konkrete Folgen zeitigt, die ihrerseits förderlich oder schädlich sein können (später im Dialog ein Maßstab für die Legitimität protagoreischer Ansprüche; vgl. z.B. in 1.3.3.2; B.1.3.3–1.3.4; B.2.3.2; B.2.4.1; RA.6). Auch das legt also nahe, dass Protagoras nichts über den Wind geschrieben hat.

φαίνεσθαι der ersten Interpretation des Homo-mensura-Satzes (152a; s.o.) gleich αἰσθάνεσθαι sei, lautet Ἔστιν γάρ, «So ist es» (152b). So macht Theaitetos klar, dass – seiner Auffassung des oft (πολλάκις) gelesenen Textes zufolge – Protagoras φαίνεσθαι und αἰσθάνεσθαι nicht unterschied.

Sokrates folgert dann, dass (a) Wahrnehmung (αἴσθησις) immer von Seiendem und deshalb (b) untrüglich, weil Erkenntnis (ἐπιστήμη) sei (152c). Die erste Hälfte dieses Schlusses (a) korrespondiert, unabhängig von der Frage nach der Authentizität des Beispiels vom Wind, mit Platons übrigen Aussagen über Protagoras; von der zweiten Hälfte (b) lässt sich das vielleicht auch noch sagen, aber in der – nahezu tautologischen – Insistenz macht sich bereits ein anderer Impuls bemerkbar. Gerade nach Platon ist Erkenntnis nicht von Wahrheit und Sein getrennt zu denken, ohne dass sie 'identisch' miteinander wären. Der zweite Teil (b) der Schlussfolgerung liest sich dann wie ein Omen später im *Theaitetos* angerissener Problematik, weil nämlich eine Meinung wahr sein kann, ohne deshalb bereits Erkenntnis zu sein. Die erste Hälfte (a) der Folgerung lässt sich auf dem Boden der *unterstellt* protagoreischen Ineinssetzung von φαίνεσθαι, αἰσθάνεσθαι und δοκεῖν aufrechterhalten (152b–c, ferner ab 158e, insbesondere 170a; s.u. 1.2.5 mit Fn. 132); die zweite Hälfte (b) kann nach der Differenzierung zwischen ἐπιστήμη und δόξα nicht mehr bejaht werden.

Die sich ankündigende Verschiebung bzw. der Verdacht, dass Sokrates' Interpretationen bald nicht mehr von Protagoras' Text getragen werden dürften, drückt sich in einem weiteren ἔοικεν («so scheint es»; 152c) vonseiten des Theaitetos' aus: Es dürfte wohl folgen, aber gelesen hat er dies dort nicht mehr.[161]

3a) *Thauma* – Für Platons Verhältnis zu seinem Protagoras ist die Weise aufschlussreich und eindeutig, wie Sokrates ein Beispiel mit sechs Würfeln (ἀστράγαλοι) ankündigt (153b) und anschließend auf manifest eristische Weise duchbuchstabiert (s.o.). Er stürzt Theaitetos dabei in jene Verwirrung, die als der eigentliche 'Zustand des Philosophen' (155d), sprich als 'Anfang aller Philosophie' von dieser Passage aus seither sozusagen alle Lehrbücher der Philosophie erreicht hat, angefangen mit Aristoteles' *Metaphysik* (A 982b12–15).[162]

161 Mit der gleichen Zurückhaltung, auf gleiche Weise markiert (ἔοικεν, 153c) akzeptiert Theaitetos die Quintessenz der Bewegungslehre: 'Das Gute' für die Seele (ψυχή) und den Körper oder Leib (σῶμα) sei die Bewegung (κίνησις).

162 Dass das Thauma auch das Ende der Philosophie sei, legt symp. 210e nahe; vgl. diesbezüglich Albert (1980, 72, 83); vgl. (ebd., 74–75) zum poetischen und etymologischen Zusammenhang von θαυμάζειν und θεᾶσθαι.

Aufgrund ihrer Auslegungen des Homo-mensura-Satzes werden Sokrates und Theaitetos gezwungen (ἀναγκαζόμεθα, 154b), Dinge zu behaupten, die Protagoras und jeder, der dasselbe wie er zu behaupten versuchen würde (Πρωταγόρας τε καὶ πᾶς ὁ τὰ αὐτὰ ἐκείνῳ ἐπιχειρῶν λέγειν), als etwas Verwunderliches und Lächerliches (θαυμαστά τε καὶ γελοῖα, 154b) ablehnen würde. Mag es auch nach Protagoras über alles zwei Logoi geben (DK 80 B 6a; A 20) – dass er im Ernst etwas gelehrt haben soll, das er als absurd ablehnte, ist unwahrscheinlich. Nebenbei vermerkt, ist es interessant, dass Platon Protagoras die Ablehnung gewisser 'absurder' Behauptungen zutraut, die somit nicht von dem Anspruch tangiert werden, alles, was alle denken, sei gleich wahr (wenn auch nicht gleich gut; 166d, 167b, d). Platon hält Protagoras (vielleicht paradoxerweise) für redlicher, als er dessen Denken unter dem Deckmantel der Beihilfe erscheinen lässt.

Relevant ist hier die Erweiterung der platonischen Kritik: Nicht nur – oder nicht sosehr – Protagoras selbst, sondern wer auch immer dasselbe behauptet ist von Platons Interpretationen betroffen (und zwar im Einvernehmen mit Protagoras, wie gesehen; 166a–b; vgl. 178b). Dies markiert bereits vor der Behandlung des Würfelbeispiels erhebliche interpretatorische Distanz zum Wort des Abderiten. Dabei muss, wer dasselbe behaupten will wie er, nicht einmal zum Kreis um Protagoras gehören (wie in 162d, 170c impliziert; vgl. 166a–b, 172b): Auch andere können ähnliche Gedanken haben (vgl. 177c, 179c, 182c; Prot. 328e–329a). Dies erweitert die Distanz noch einmal und zeugt, außer von der Distanz zum Original, zugleich vom stellvertretend-inbegrifflichen Charakter der Behandlung des Protagoras seitens Platons.

Nach Behandlung der Absurditäten, die nicht einmal ein Protagoras durchgehen lassen würde – sie werden weiter unten behandelt werden, hier geht es lediglich um Platons internen Kommentar auf dieselben – fragt Sokrates, ob Theaitetos, dem es schon schwindelt, gedanklich noch mitkomme:

> ἄλλὰ πότερον μανθάνεις ἤδη δι᾽ ὃ ταῦτα τοιαῦτ᾽ ἐστὶν ἐξ ὧν τὸν Πρωταγόραν φαμὲν λέγειν, ἢ οὔπω; (155d)
>
> Verstehst du aber, wodurch solche Dinge sind, aufgrund dessen was – wie wir sagen – Protagoras sagt, oder noch nicht?

Platons Verhältnis zu Protagoras wird hier klar ausgesprochen: Die gerade entstandenen Absurditäten (θαυμαστά) – die Theaitetos so viel Kopfzerbrechen gebracht haben (ὑπερφυῶς ὡς θαυμάζω, 155c), was ihm Sokrates' Lob beschert, weil diese Verwirrung (τὸ θαυμάζειν, 155d) eben der Zustand eines echten Philosophen sei (155d), – eben diese θαυμαστά folgen aus dem, was

Platon Protagoras unterstellt. Die markierte Distanz der Würfel-Aporien zu Protagoras' Lehre ist gleich eine mehrfache: Es sind *Folgen* dessen, 'was – wie wir sagen – Protagoras sagt', also (a) Konsequenzen einer (b) zugeschriebenen, von Protagoras aber wiederum nicht gegengezeichneten Lehre.

3b) Zunge und Seele – Es lohnt sich, diesen formalen Schluss aus der internen Reflexion auf den Text auf interpretatorische Distanz auch an der sachlichen Behandlung des Würfelbeispiels zu verifizieren: Die gemeinte Absurdität, die aus Protagoras' Satz, wie Platon ihn konstruiert, folge, ist das Zerfließen der mathematischen Bestimmtheit. Dieses θαυμαστόν ist dabei – vorgreifend – nicht *wirklich* verwirrend, vielmehr rein-sophistischer Natur: Es geht aus dem unvermittelten Nebeneinander einiger Grundregeln des gesunden Menschenverstandes (155a–b) und einer zum erstaunlichen Selbstwiderspruch gesteigerten Selbstverständlichkeit hervor. Die Regeln scheinen an einander zu zerbrechen.[163] Die protagoreische Sophistik erscheint, in ihrer Unfähigkeit zur Vermittlung von Theorie und Alltäglichkeit, immerhin als Vorhof oder Geburtshelferin der Philosophie:[164] Wie es zur Selbstverständlichkeit des Alltäglichen gehört, in dessen erster Reflexion Absurditäten zu zeitigen, so stöbert sophistisches Denken immerhin diese Absurditäten auf. Das ist noch für nichts Geringes zu erachten, denn solcher Art sind letzten Endes auch die Probleme, die in der 'Zweiten Seefahrt' überwunden werden sollen (Phaid. 99c–e),[165] und die aller intellektuellen Tätigkeit, die der entscheidenden philosophischen 'Wende der Seele' vorangeht, notwendig anhaften (vgl.

---

163 Zum Vergleich: Diss. log. DK 90.5.2–5 referiert ähnliche mathematisch-vergleichende Beispiele, in denen ein imaginierter Gegner zu dem Schluss kommt, dass jedes Ding widersprüchliche Eigenschaften aufweist, um dann die Problematik bis zur äußersten Grenze zu treiben: Dasselbe ist und ist nicht. Der anonyme Autor löst den Knoten selbst ebd., 5.15.

Lys. 216a–216c wird Thauma (ἰλιγιᾶν, 216c) generiert aus der Schlüpfrigkeit und Ungreifbarkeit der Begriffe (216c–d), die wie eine Einladung an die alwissenden Antilogiker (οἱ πάσσοφοι ἄνδρες, οἱ ἀντιλογικοί, 216a) erscheinen; vgl. Phaid. 90c; Phaidr. 261d–262a; rep. 454a; Theait. 196a–197a.

164 Friedländer zu Recht: «So scheint Protagoras recht Sokrates-nahe, wie man denn Platons gestufte Ordnung zerstört, wenn man an seinen Sophisten sozusagen kein gutes Haar lassen möchte» (II: 1964, 7; vgl. 31); vgl. ders. (I: 1963, 188, zitiert in 2.3 Fn. 133).

165 Zum Verständnis der 'Zweiten Fahrt' in diesem Sinne s. Reale (1993, 143–152); vgl. B.2 Fn. 98. Die 'Zweite Fahrt' wird dem Phaidon zufolge insbesondere durch die Unzufriedenheit mit der Welterklärung des Anaxagoras und dessen ὁμοῦ πάντα χρήματα (DK 59 B 1; A 1.12) oder πάντα ὁμοῦ (59 B 6; vgl. und 59 A 1.6; vgl. 1.1 Fn. 92; Fn. 158) oder mehr im allgemeinen mit der 'vorsokratischen Physiologie', περὶ φύσεως ἱστορία (96a–b; vgl. bereits 72c) und deren Unklarheit hinsichtlich Ursachen (98b–99b, 101d–e) angestoßen, die Sokrates anfangs in Verwirrung stürzte (ἄνω-κάτω, 96b).

epist. VII 343b–c).[166] Dass die Sophistik einige dieser Probleme aufszuspüren vermag, reicht nahe an die 'ehrwürdigste' der Bestimmungen des Sophisten im *Sophistes* heran; diese ist so ehrwürdig, dass der eleatische Gastfreund sich scheut, ihm das betreffende Prädikat zuzuerkennen, es aber durchgehen lässt: dasjenige eines Reinigers von falschen Vorstellungen (230a–231b, 230e; vgl. Krat. 396e–397a).[167]

In der Person des Anaxagoras – der wie Protagoras und Euripides zum Kreis um Perikles gehörte – berühren sich 'Sophistik' in engerem Sinn und 'Sophistik' als ungenügende 'zeitgenössische Intellektualität' und 101d–e wird Anaxagoreisches (ὁμοῦ πάντα) mit Antilogischem (ὥσπερ οἱ ἀντιλογικοί) in der Verwirrung von Grund und Folge zusammengeworfen. Bemerkenswert, wie Platon in 101e mit dem Objekt ὁμοῦ πάντα χρήματα das Partizip κυκῶντες verbindet (101e verwendet Platon auch das Verb φύρω, das ebenfalls 'Mischen' bedeutet; ebenso Gorg. 465d; s.u.). Das Wort könnte in diesem Zusammenhang einen Hinweis auf Heraklit (DK 22 B 125) beinhalten, und damit ist der Problemkomplex signalhaft umrissen. Laut Index zu DK kommt ein Wort der Wurzel κυκ (κυκέων < κυκάω) in den überlieferten Fragmenten und Zeugnissen der Vorsokratiker – nicht gerechnet ein Beleg in zweifelhafter Zuschreibung bei Empedokles, der eine magisch-kosmogonische Bedeutung gehabt zu haben scheint (DK 31 B 154a) – nur zweimal vor und zwar nur bei Heraklit (DK 22 B 125; A 3 = Bd. I, 144.9). Es wurde dabei für dessen Kosmologie als hinreichend charakteristisch empfunden, um auch in einer Nachbildung bei Lukian zu erscheinen (22 C 5 = Bd. I, 190.19).

Platon verwendet das Verb außer an dieser Stelle noch fünf Mal, und zwar tendentiell um eine denkerische Position als eine solche des πάντα ῥεῖ (Tht. 182c; Krat. 440c), der Ordnungslosigkeit oder Verflüchtigung, zu markieren: so Krat. 439c, und zwar – aufgrund eines Vergleiches dieser Passage mit der 'Geheimlehre' des Theaitetos nicht unerwartet – unter Berufung auf Heraklit selbst (440c, 440e). Wertneutral setzt er das Verb im Timaios ein, wenn er die Entstehung der Sinnesempfindungen physiologisch aus diversen Bewegungen erklärt (66a zwei Mal in 'Kettenkonstruktion', λέξις εἰρομένη; auch 68a); schließlich begegnet es noch in den Nomoi, wo es aus der Perpektive 'orphisch' (will hier sagen: göttlich) informierter Kennerschaft das Gegenteil geordneter Verhältnisse zu bloß menschlicher (geschmacklos-virtuoser) Musik und Dichtung markiert (πάντα κυκώμενα, 669d). Die hießige Kritik wiederholt in groben Zügen die Dichterkritik der Politeia, bis hin zur Beschwerde, dass solche Musik nichts Einheitliches nachahme, ὡς ἕν τι μιμούμεναι (669d).

Im verwandten Sinne wird Anaxagoras mitsamt seinem ὁμοῦ πάντα χρήματα auch Gorg. 465d als Inbegriff für die Unzulänglichkeit 'sophistisch-zeitgenössischer' Analysen aufgefasst – hier näher in der Unfähigkeit der rhetorischen κολακεία (466a), die der Sinnlichkeit statt der Seele die Herrschaft über den Menschen zubillige (465c), zwischen ἐμπειρία (Erfahrung ohne Einsicht in die Mechanismen ihrer Wirkung) und τέχνη (mit Einsicht, 465a) zu unterscheiden; κολακεία ist keine τέχνη (467a; vgl. 500e–501b).

166 Eine nicht-religiös gefärbte Interpretation dieser 'Wende' im Kontext der dialektischen Verfahren findet sich bei Robinson (1970, 173–174, 177).

167 In diesem Spiegel nehmen die erwähnten Bestimmungen des Sophisten im *Sophistes* (nach dem Fazit 231c–232a), insbesondere deren erste fünf, geradezu komischen Charakter an – als wäre die Käuflichkeit des sophistischen Wissens bzw. die sophistische 'Jagd' auf vielversprechende und reiche junge Leute das drängendste Problem. Freilich

Die Reinigung erscheint im *Theaitetos* als die Erweckung von Thauma und zwar unter der Führung eines ausgezeichneten 'Sophisten' bzw. eines als 'Sophisten' verkleideten Sokrates. Es bleibt die Frage, wie man sich zu den aufgedeckten Absurditäten stellt: ob man sie als das letzte Wort gelten lässt, oder ob man eben hinter sie zurückgeht. Über das einmal mehr, einmal weniger berechtigte Infragestellen des Alltäglichen vonseiten der Sophistik hinaus erweist sich das Zurückfragen hinter die 'Selbstverständlichkeit des Selbstverständlichen,'[168] das durch das erste Fragen sich selbst unverständlich geworden ist, als die Aufgabe der Philosophie.

dürfen auch diese Eigenschaften mit den eigentlichen Problemen zusammenhängen, sofern sie nicht lediglich einem weiterverbreiteten Unbehagen der 'besseren Kreise' das Wort reden, das Platon gewissermaßen von Protagoras selbst *als* verbreitet statuieren lässt (Prot. 316c–d; vgl. Men. 80b). Die sechste Bestimmung im *Sophistes* – Reiniger der Seele von falschen Ansichten (230a–231b, 230e) – entspricht dem Ernst der Lage. Platon lässt seinen Protagoras etwas widersprüchlich auch diese Fähigkeit für sich in Anspruch nehmen (Tht. 166d) – widersprüchlich, weil er nach Platon die potentiell heilsame Verwirrung zwar generiert, sie aber nicht behebt bzw. dieses Potential nützt.

Die Sokratik als Reinigung im Kontext der platonischen Mysterienrezeption hat insbesondere Picht erfasst (1996 [1965/1966], 66–67). Diese Reinigung ist noch nicht die Reinigung der Philosophie selbst (rep. 527d–e); vgl. V.1 Fn. 11; 1.2 Fn. 52;2. Fn. 5; 2.1 Fn. 49; und allgemein 2.1.4.

Das sgn. 'Orphische testament' betrachtet die Initiation als die Befreiung der Seele von falschen Meinungen (OF 245.3–7; vgl. Riedweg (1997, 26)), haargenau Sokrates' Anliegen und im günstigsten Fall nach Platon die Wirkung auch des Sophisten (eben nach soph. 230c–d). Die ersten drei Verse kündigen eine Mitteilung an: Wahrheit, ἀληθέα; diese ist nur einigen zu hören θέμις, 'erlaubt'; der Dichter fordert die βέβηλοι, die 'Ungeweihten' dazu auf, 'die Türe zu schließen' (βέβηλος ist an dieser Stelle nach LSJ *s.v.* synonym mit ἀμύητος). Die darauf folgende Abwehr falscher Meinungen wirkt dabei – es handelt sich ja auch um eine nachplatonische Redaktion orphischen Gedankenguts – nahezu wie eine 'Antwort an Protagoras', gerichtet gegen die Fragmente DK 80 B 1 (platonisch als eine Aussage über τὰ φαινόμενα verstanden) und B 4 (Protagoras' 'Agnostizismus' angesichts der Kürze des Lebens): μηδέ σε τὰ πρὶν ἐν στήθεσσι φανέντα φίλης αἰῶνος ἀμέρσι (ebd., 3–4), «Nicht soll dich, was früher in der Brust (gut) erschien, deines Lebens berauben» (Übers. im Anschluß an Riedweg (ebd. 27)).

Dörrie meint zum Bild des Gefäßes und zur orphischen Assonanz πίθος-πιθανόν/ ἀνόητος-ἀμύητος «Der Unvernünftige ist nicht berechtigt, die Weihung zu empfangen» (1975, 16) – er tut sein ganzes Leben Zweckloses, und wird das auch im Jenseits machen: Wasser in Sieben tragen; vgl. Tim. 44c.

Es ist dann eine Frage für sich, ob das eine vorplatonische Auffassung der orphischen Mysterienwirklichkeit war, an die Sokrates oder Platon anknüpfen konnten, oder platonischen Einfluss auf diese Wirklichkeit widerspiegelt; vgl. Burkert (1987, 72).

168 Das Zurückfragen *hinter* diese Selbstverständlichkeit des Selbstverständlichen ist genau die Bewegung der Befreiten in der Höhle, die einen Blick auf die θαύματα hinter sich tun, welche die ihnen bis dahin vertrauten Schatten an die Wand geworfen haben (rep. 514b).

Dabei wird folgendermaßen argumentiert: Sechs Würfel sind mehr als vier (eineinhalb mal so viele), aber weniger als zwölf (die Hälfte davon). Wenn ich die sechs zuerst neben die vier halte, danach neben die zwölf, erscheinen sie also nacheinander als mehr und minder bzw. sie 'werden' mehr und weniger, ohne sich zu verändern. Das angebliche Rätsel (Theaitetos reagiert verdutzt, ja ihm schwindelt; θαυμάζω, σκοτοδινιῶ, 155c) dient zur Illustration der geforderten Selbstidentität des Seienden *contra* Protagoras (bzw. dem intellektuellen Augenschein entgegen). Deshalb hat Platon ein mathematisches Beispiel gewählt: Die Mathematik ist unbestechlich, vier Würfel bleiben vier Stück.[169] Nur (ein) Protagoras würde einwenden, sie müssten sich geändert haben, wenn sie weniger geworden sein sollen (154c).

Das Festhalten am bloßen Augenschein auch in mathematischen Fragen ist für den historischen Protagoras verbürgt.[170] Platon dürfte also, wenn auch nicht den Buchstaben, so doch den Geist getroffen haben. Tatsächlich hätte auch dieser 'Widerspruch' den 'Dioskuren' des *Euthydemos* – die Hinsicht 'x im Verhältnis zu 4 und x im Verhältnis zu 12' wäre ihnen sicher als eine unbedeutende Lappalie erschienen – nicht schlecht zu Gesicht gestanden. Aber, wie gesagt, liegen solche Verwirrungen nach Platon in der Art der Dinge, wenn man überhaupt eimal über sie nachzudenken anfängt, und hinter 'Protagoras' steht auch hier die 'Geheimlehre', sprich nahezu die gesamte Vorsokratik.

169 Tht. 169a wird die Mathematik noch einmal herangezogen um den Homo-mensura-Satz auch in seiner Auslegung 'die Ansichten aller sind gleich wahr (aber einige Ansichten sind förderlicher und deshalb besser)' zu widerlegen: Die Sätze der Mathematik sind wahr oder unwahr, unabhängig von der Fähigkeit des Erkennenden oder der Förderlichkeit des Erkannten. Deshalb kam der Mathematik in der Akademie, nach Schefer, «eine besondere Bedeutung zu: sie stiftete die Einheit der Einzelwissenschaften und diente als Strukturmodell für die Grundwissenschaft der Ontologie» (2001, 163); vgl. Gaiser (1983, 7, 89–95, 102, 339 Anm. 9); dort heißt es zusammenfassend: «Für die innere Organisation [der Schule] war grundlegend, daß die Mathematik als 'Vergewisserungsbereich' der allgemeinen Ontologie und damit auch der Ethik und Politik galt» (edb., 446; vgl. 502–503); vgl. z.B. rep. 532: Anschauen des φανότατον im körperlichen Gebiet vermittelst Mathematik etc. im Verhältnis zum Finden der Wahrheit.

170 Vgl. DK 80 B 7 zu Kreis und Linie und DK 29 A 29 über Zeno und Protagoras und den Klang von fallenden Getreidekörnern; ferner die Zeugnisse DK 80 A 14.219 und 16, die Protagoras' Homo-mensura-Satz existenz-erteilende Kraft zu verleihen scheinen (einige Probleme dazu erörtert Taureck (o.J., 106)); rep. 531a–c richtet sich gegen solche Forschung, wenn auch vielleicht nicht direkt gegen Protagoras. Zenon, der ein Wegbereiter von Protagoras' Antilogik gewesen sein soll (Phaidr. 261d), versucht in seinen Paradoxien das genaue Gegenteil von Protagoras: die Evidenz der Anschauung durch die Mittel der Mathematik zu widerlegen. Relevant aber nicht frei von Ironie ist die Berufung auf die Beweiskraft der Geometrie, die von Theodoros an der Stelle des Protagoras vertreten wird, als Maßstab unverfänglicher Argumentation (die seinerseits Theodoros als ψιλοὶ λόγοι abtut; 164e).

Das Zerfließen der mathematischen Bestimmtheit im Würfelbeispiel steht stellvertretend für die drohende Flucht der Bestimmung schlechthin, die Platon bereits 152d diagnostiziert und die unten eingehend behandelt werden wird (1.3). An dieser Absurdität, so Sokrates, werden die Protagoreer dennoch festhalten müssen um im Kern ihrer Überzeugungen – dem Homo-mensura-Satz – nicht widerlegt zu werden. Das Durchschauen aber der nur scheinbaren Absurdität, sprich das Festhalten an der mathematisch nachgewiesenen Selbstidentität grundlegender Bestimmungen trotz ihres scheinbaren Wechsels, wird in sophistischer Verkehrung zum bloßen Lippendienst.

Denn mag dieses Beispiel, als philosophisches Problem betrachtet, schließlich auch keine ernsthaften Schwierigkeiten mit sich bringen,[171] Sokrates' Kommentar spricht für das Verhältnis zu Protagoras eine klare Sprache: Wenn Theaitetos sich scheut, das Eindeutige einzugestehen (die Selbstidentität der 4 Würfel *als* 4 im Vergleich zu 6 und im Vergleich zu 12), weil dies im Widerspruch zu stehen scheint zu der bis dahin befolgten Lehre des Protagoras, dann «wird uns die Zunge freilich unwiderlegt sein, die Seele aber nicht unwiderlegt» (154d).[172] Ohne doppelte Verneinungen gesagt: Die Zunge wird ihr Recht behaupten, die Seele aber widerlegt werden.

Man erwartet das Umgekehrte: dass die verwirrte Zunge Protagoras verdutzt zustimmen würde, die Seele aber – als einzige Instanz erfasst sie die Einheit in der Vielheit der Bestimmungen (185d–e), das Bleibende, das sich in anderem verschiedentlich spiegelt – standhaft bei der besseren Einsicht bliebe, sich also nicht widerlegen ließe. Ähnlich habe Sokrates' Zunge im *Symposion* aus Unverständnis ein Versprechen gegeben, das seine Seele aus besserer Einsicht nicht einzuhalten vermöge, weshalb er von seinem Lob auf Eros absehen will (199a). Aber Sokrates redet hier als Advokat des Protagoras (dem er ja 'nachgehen', 'folgen', 'glauben' will, um Theaitetos 'Geburtshilfe' zu leisten) und also ergibt sich das Umgekehrte: Seine augenblicklich protagoreisch empfindende Seele, sprich die für umittelbar gehaltene Wahrnehmung, die nacheinander ein Mehr- und Wenigersein feststellt, wird von der evidenten Selbstidentität der 4 faktisch widerlegt, obwohl die Zunge es nicht eingestehen würde und also 'unwiderlegt' bleibt – wahrscheinlich weil sie trotz allem Sokrates' Zunge bleibt, die es nicht gewohnt ist, Unsinn zu reden (φλυαρία, ληρεῖν, s.o.) oder vielleicht auch, weil sie ebenfalls sophistisch spricht und also ihr Unrecht nicht eingestehen will und stur-eristisch bei ihrer Aussage bleibt.

171 Platon zählt diese Art von Widersprüchlichkeit im Philebos zu den längst gelösten logischen Kindereien (Phil. 14d–e; vgl. 2.3.2.4).

172 Übersetzung von Schleiermacher.

Dieses ganze Verkehrungsspiel ähnelt dem Spiel mit dem Hybristen, dem 'Spötter' im Lustdiskurs des *Protagoras*; dieser ist eine Maske des Sokrates, vermittelst derer Sokrates sich über sich selbst lustig macht, weil er die Meinung von Protagoras und 'den Leuten', die er *ad absurdum* zu führen wünscht, scheinbar ahnungslos vertritt. Das Spiel ist aufschlussreich für Platons Verhältnis zur protagoreischen Lehre: Protagoras würde nach Sokrates' Einschätzung Einspruch gegen die Folgerungen erheben, die er, Sokrates, dennoch aus dessen Logos zu ziehen gezwungen sei und die somit in diesem beschlossen liegen sollen – weshalb er auch spielt, dass er sie vertrete: Er leiste ja Beihilfe (s.o. 1.2.2.1 und s.u. 1.2.5).

Sokrates stellt aufgrund dieses Beispiels einige Regeln auf (155a–b). Die erste beinhaltet das Axiom, dass etwas, das sich selbst gleich bleibt, weder mehr noch weniger werden kann, solange es sich nicht verändert (4 bleiben 4 solange sie nicht *nicht*-4 werden). Die Regeln dürfen im Denken über das Sein nicht verletzt werden, sie stiften aber angesichts der scheinbar evidenten Veränderung der sich dennoch gleichbleibenden Zahl der Würfel in der protagoreisierenden Seele Verwirrung (155c). Wir werden diese Regeln später behandeln (1.3.2). Dass Sokrates so tut, als seien es *diese Regeln*, die zur Verwirrung führen, markiert die Grenze seines Beistands zum protagoreischen Logos. Er ist bereits dabei, das Geisteskind als 'Wechselbalg' auszuweisen. Die Ironie deutet dabei gleichzeitig an, dass Protagoras wenig geneigt sein dürfte, 'sein' Kind als einen solchen Balg anzuerkennen.

Mit dem genannten Axiom der (aufgrund des Beispiels: zahlenmäßigen) Unveränderlichkeit des Selbstidentischen sichtet Sokrates platonisch-parmenideisches Land. Durch das ironische Verkehrungsspiel ankert er gerade hier. Die neue Undurchschaubarkeit des Selbstverständlichen – wie ist es möglich, dass 4 Dinge, solange sie 4 bleiben, weder mehr noch weniger werden als 4? – zeigt, dass die Bemühung um eine akkurate Erfassung dessen, was das Sein des Seienden ausmacht, kein Kinderspiel ist – auch wenn ein großer Bart noch keinen Philosophen macht (Tht. 168d–e).

Es ist nicht verwunderlich, dass der unerfahrene Theaitetos dieses Spiel noch nicht durchschaut. Es spricht für ihn, dass er sich gleich anschließend gerne von Sokrates an die Hand nehmen lässt, die 'verborgene Wahrheit dieser Auffassung' (τῆς διανοίας ἡ ἀλήθεια ἀποκεκρυμμένη) ja die Mysterien (τὰ μυστήρια) des Protagoras und vieler weiterer berühmter Männer zu lernen (Tht. 155d–e, 156a). Darauf folgt, nachdem Sokrates bezüglich der Identität der Lehrer, deren Geheimnisse er jetzt verraten will, noch einmal Verwirrung gestiftet hat (155e–156a), eine ausführlichere Darlegung der

Wahrnehmungsmechanismen und des in diesen Mechanismen entstehenden Seins 'nach Protagoras' (156a–157d).

Theaitetos, befragt, ob ihm das Dargelegte schmecke, ist unsicher, wessen Ansichten Sokrates nun eigentlich vorbringe: Trage er eigene Ansichten vor, oder stelle er Theaitetos nur auf die Probe (157c)? Sokrates erinnert ihn daran, dass er bloß seine maieutische Kunst ausübe, also auf keinen Fall seine eigene Meinung an den Mann zu bringen versuche:[173] Um Theaitetos zu helfen, auch die eigene Ansicht (δόγμα) zu gebären, 'bespricht' er ihn (σὲ … ἐπᾴδω) und gibt ihm von der Weisheit diverser Weisen zu 'kosten' (παρατίθημι ἑκάστων τῶν σοφῶν ἀπογεύεσθαι, 157c–d).

Wenn aber Theaitetos diese Wahrnehmungslehre, deren Resultate ihn also verblüffen, als Sokrates' Eigentum ansehen kann, hat er nichts Derartiges bei Protagoras gelesen. Sokrates' lässt offen, woher diese 'allerlei Weisheit' stamme, von Heraklit, Protagoras, von den Geheimlehrern der Tradition oder vielleicht auch von zeitgenössischen Denkern.[174] Die theoretische Sprache ist mittlerweile platonisch.[175] Außer seiner eigenen Versicherung, der in solchen Dingen nicht zu trauen ist, spricht nichts dagegen, dass Sokrates-Platon die Wahrnehmungsanalyse selbst *ad hoc* konstruiert hat, sei es in eigener Sache (was wir nicht glauben; vgl. 1.3.2), sei es zur Aufdeckung von Aporien in einem sich an Protagoras orientierenden Denken. Für die Problematik der 'maieutischen Distanz' als solche, also für das Beweisziel dieses Kapitels, ist der Unterschied nicht von Bedeutung. Namen werden nicht mehr genannt und das Ganze wird als Geburtshilfe an Theaitetos' Gedankenkind präsentiert, wie Sokrates noch öfter seinen verdutzten Gesprächspartnern versichern wird (161a–b, e; aber vgl. 185e!).

1.2.3 *Vorgänger und Vorvorgänger*

Der Homo-mensura-Komplex integriert einen recht weiten historischen Horizont unterstellter philosophischer 'Vorgänger' und poetischer 'Vorvorgänger' in die Rezeption des Protagoras. Ob Platon diese Perspektivierung ernst meint – ob er meint, Protagoras auf diese weise 'historisch' (s.o. V.2), nicht 'maieutisch' (s.o. 1.2) perspektivieren zu können –, ist zweifelhaft.

173 Diese 'maieutische' Interpretation findet eine Bestätigung in Prot. 352a–b: Ἴθι δή μοι, ὦ Πρωταγόρα, καὶ τόδε τῆς διανοίας ἀποκάλυψον· πῶς ἔχεις πρὸς ἐπιστήμην; Diese 'maieutisch-protreptische' Aufforderung korreliert genau mit der Ermunterung, im Rahmen der Frage nach der ἐπιστήμη, τῆς διανοίας ἡ ἀλήθεια ἀποκεκρυμμένη des Protagoras zu erforschen (Tht. 155d–e).

174 Die Bezeichnung dieser Denker als Leute, die nichts anderes als seiend gelten lassen, als was sie mit Händen greifen können, erinnert an soph. 246a–b.

175 Vgl. McDowell (in: Plato. Theaetetus, 141, 184).

Der ‘philosophische’ und jüngere Teil dieser Sequenz an Vorgängern vor Vorgängern identifiziert Platon zunehmend mit Heraklit. Das führt schlussendlich zu der wohl hierher zum Archetypus gewordenen Iuxtaposition ‘Heraklit-Parmenides’ der Philosophiegeschichtsschreibung, die in diesem Punkt also möglicherweise auf einer platonischen, ‘maieutisch-(un)historischen’ oder auch nur ‘spielerischen’ Konstruktion beruht (179d–e, 180e). Diese Iuxtaposition sollte ebenso wenig für bare platonische Münze genommen werden wie die ‘Geheimlehre’ der ‘Fließenden’, von der Parmenides’ Denken anfangs abgegrenzt wurde (152e) und die von allen Dichtern und Denkern seit Homer (hier wie sonst bei Platon als Anführer der Tragiker) und Epicharmos (als Komiker) gelehrt worden sein soll. Die Gegenüberstellung ‘Heraklit-Parmenides’ erscheint gleichsam als Titel für die Aufgabe der Philosophie, Bewegung und Ruhe des Seienden denkerisch zu vermitteln, Sein im Werden nachzuweisen. Sie hat ein Korrelat in der noch offensichtlicher scherzhaften Gegenüberstellung ‘Simonides-Pittakos’ zur Exemplifizierung des gleichen Gegensatzpaares im *Protagoras* (s.u. 2.4).

Der ‘poetische’ und ältere Teil des Homo-mensura-Komplexes kommt im *Theaitetos* noch auf eine andere Weise zum Tragen: Dass Homer gelehrt hätte, alles sei aus dem Wasser entstanden und sei folglich in fortwährender Bewegung, spielt nach der ersten absurden Behauptung (152e) und abgesehen von einer kurzen Erinnerung daran (160d) keine Rolle im *Theaitetos*. Dagegen wird eine aus der theogonischen Literatur entlehnte Sprache von Zeugung und Geburt für proto-philosophische, näher proto-ontologische Fragestellungen in der Wahrnehmungsanalyse virulent.

Beide Phänomene – die Zuspitzung der ‘Geheimlehre’ gerade auf Heraklit und die Virulenz genetischer Bildsprache – zeugen von Platons distanziertem Verhältnis zum Homo-mensura-Komplex und zu dessen ‘Seinsschwund’ durch die ‘Rückbindung von allem’ auf den Menschen, wie in diesem und dem folgenden Kapitel nahegelegt werden soll (1.2.3.1, 1.2.3.2):

Gerade Heraklit propagiert einen unveränderlichen, unerschütterlicheinen Logos ‘hinter’ den Täuschungen der menschlichen Perzeption, unerreichbar für den Durchschnittsverstand; dieser Logos manifestiere sich in der veränderlichen Welt als Bewegtes, Veränderliches, Duales. Diese Vorstellung bringt Heraklit faktisch in die Nähe des Parmenides, von dem er (wahrscheinlich also, wie gesagt, aufgrund des *Theaitetos*) bis heute oft scharf abgegrenzt wird.

Die Theogonien erklären die Weltenstehung als ein gewaltiges, auch gewalttätiges Schauspiel. Sie zeigen den Ort des Menschen in dem von ihm unabhängigen Kosmos auf, als Geschöpf inmitten von Geschöpfen und Geburten. Es ist hinreichend bekannt, und es wird noch wiederholt zur Sprache

kommen, dass in dieser Tradition wichtige historische Quellen für die Tendenz zu jenem philosophischen 'Monotheismus' liegen, der in Platons zeus- und sonnenhafter 'Idee des Guten' eine einflussreiche Ausgestaltung erhalten hat.

Diese 'Geheimlehre' des *Theaitetos*, die von Vorgängern und Vorvorgängern gelehrt worden sein soll, zentriert die Ergebnisse des vorsokratischen Denkens in einem einzigen Gedanken: Alles fließt, alles ist immer (in) Bewegung und zwar – das ist Platons Tüpfelchen auf dem I – *in jeder Art* der Bewegung (vgl. 181d).[176] Diesen Gedanken führt die 'Geheimlehre' bis zum Fluchtpunkt der Perspektivierung durch: Alles *ist* bzw. *wird* fortwährend zu nichts (s.u. 1.3). Es ist eine Frage für sich, inwiefern diese platonische Engführung der Vorsokratik legitim sei. Die Antwort auf diese Frage hängt u.a. von dem Urteil darüber ab, was Thomas Buchheim als «Horizont allgemein vorsokratischen Denkens» begreift: «Solches Denken läßt sich charakterisieren als allseitige Unfähigkeit, stabile Verhältnisse gedanklich zu etablieren».[177]

Eine wichtigere Frage ist hier aber, inwieweit diese Engführung seitens Platon für den Leser auch ernst zu nehmen sei. Ihre Ernsthaftigkeit ist umso fraglicher, als diesem Aspekt der Konstruktion wahrscheinlich eine sophistische Epideixis, und zwar eine pseudo-doxographische Schrift des Hippias von Elis, zugrunde liegt. Bereits dieser soll vor den staunenden Ohren seiner Zuhörer u.a. nachzuweisen versucht haben, dass alle Dichter und Denker von Rang in der griechischen Überlieferung seit Homer die Welt aus dem Wasser entstehen ließen; die Formel 'Alles fließt' (πάντα ῥεῖ) – nach Platon im *Theaitetos* wie im *Kratylos* das Credo der 'Herakliteer' – dürfte dieser Schrift des Hippias entstammen.[178]

Die intellektuelle Integrität dieser ältesten uns in Umrissen bekannten 'Philosophiegeschichte' stand in umgekehrt proportionalem Verhältnis zu ihrem Nachhall in der Doxographie frühen griechischen Denkens bis heute. Es ist nicht nur anzunehmen, dass Platon sich des mangelhaften Ernstes dieser 'frivolen' (Georg Picht) Synopsis bewusst war, vielmehr lässt sich dies

---

176 Einige Stellen sind: τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν (156a); οἷον ῥεύματα κινεῖσθαι τὰ πάντα (160d); πάντα ... πᾶσαν κίνησιν ἀεὶ κινεῖται, (181e–182); Κινεῖται καὶ ῥεῖ ... τὰ πάντα (182c).

177 Buchheim (1986, 129); s.u. 1.2.4.

178 Picht versucht eine detaillierte Rekonstruktion dieser Schrift, deren korrumpierender Einfluss – wenn diese Rekonstruktion stichhaltig ist – auf Rezeption und Dokumentation des vorplatonischen Denkens seit der Antike kaum überschätzt werden kann, in (1996 [1951]). Er betrachtet gerade die Formel des πάντα ῥεῖ, die Platon auch im Kratylos mit dieser Lehre verbindet (440c–d; vgl. 401d–402d, 411b–c), als «die Formel für das Heraklit-Bild des Hippias» (ebd., 286; vgl. 266–267); zur Wirkung s. (ebd., 286, 292–293). Vgl. Patzer (1986, 54); auch Patzer versucht eine Rekonstruktion dieser Schrift.

aus seiner Behandlung auch ablesen. Sokrates leitet die Konstruktion der Geheimlehre mit dem Anruf «bei den Grazien!» ein (πρὸς Χαρίτων, 152c)[179] – oder, in der anmutigen Paraphrase von Lewis Campbell: «In the name of all that is charming».[180]

Es ist vielsagend, dass Sokrates hier – und im platonischen Werk *nur* hier – nicht die Musen oder 'den Gott', Zeus, Apollon oder 'den Hund' anruft, wie sonst, sondern eben die Grazien. Wahl und Zahl der angerufenen Götter sind bei Platon in der Regel nicht beliebig, sondern stehen in inhaltlichem Bezug zum Thema (z.B. rep. 509c),[181] zum Gesprächspartner (pol. 247b) oder sonst zur Gesprächssituation (Prot. 310d, Plural und Singular neben 341d, Singular;[182] oder Gorg. 489e neben 485e) und bedeuten so auf versteckte Weise nicht selten einen 'Kommentar' zur Diskussion aus der überlegenen Perspektive des Sokrates bzw. Platons.

Der Anruf der Grazien korreliert durch seine Einmaligkeit umso prägnanter mit Prot. 320c: Hier zieht Protagoras dem «Logos» die Erzählung eines «Mythos» als Antwort auf die Frage nach der Lehrbarkeit der ἀρετή vor, weil dies χαριέστερον, 'anmutiger' sei. Nach der Epideixis spielt Sokrates den Verzauberten, der sich nicht satthören kann (κεκηλημένος, 328d). Diese Pose bestätigt nicht nur den Status des Protagoras als γόης, implizit im Vergleich des Abderiten mit Orpheus (315b; s.u. 2.1.4), sondern bestätigt auch Protagoras' Selbsteinschätzung, etwas Anmutiges, Gefälliges vorzubringen.[183] Bevor Sokrates vorzeitig zum Gehen aufsteht, hebt er dieses, der Sache äußerlich

179 Platon verwendet das Verb χαρίζεσθαι u.a. auch als 'Scherzen' in eristischem Kontext (z.B. rep. 436d zur Verletzung des Widerspruchsprinzips).

180 Campbell (in: Plato. Theaetetus, 39).

181 Vgl. Schefer (2001, 90–92).

182 Hippokrates geht in 310d im Plural «bei den Göttern» (νὴ τοὺς θεούς) und ferner 'lachend' mit Protagoras ins Gericht, weil dieser ihn nicht 'besser' mache; Sokrates antwortet darauf, im Singular bei keiner geringeren Gottheit als «beim Zeus» schwörend (μὰ Δία), dass er ihm nur Geld zu geben brauche, dann würde er das schon machen; Hippokrates greift dies auf und antwortet «O Zeus und ihr Götter» (ὦ Ζεῦ καὶ θεοί), an Geld und Gut, eigenes und das der Freunde werde es nicht fehlen! Der 'eine Gott' – dem es der Simonides-Deutung zufolge ausschließlich zukomme, dauerhaft gut zu sein, und in dessen 'Imitation' der Mensch 'quadratisch' werde bzw. in Besitz der ἀρετή gerate – ist das Kernstück des verborgenen Diskurses im Dialog, dessen Herausarbeitung Gegenstand der im zweiten Teil dieser Arbeit entwickelten Interpretation ist. Hippokrates' Verhältnis zu diesem 'einen Gott' ist offensichtlich noch nicht ganz gefestigt und er sucht den Weg zur ἀρετή deshalb am falschen Ort.

183 Norden erkennt Platon an, dass er über die Erzählung «auch ohne daß die ionischen Sprachformen gewahrt werden durften, die ganze γλυκύτης καὶ ὥρα καὶ χάρις altionischen Erzählungsstils ausgegossen» habe (1956, 368); vgl B.0 Fn. 9.

bleibendes, Kriterium noch einmal eigens hervor (335c).[184] Er entschließt sich, wie er hier sagt, aus dem gleichen Grund der Gefälligkeit – und zwar diesmal Kallias, dem 'Vormund' des protagoreischen Erbes (Tht. 164e–165a), zuliebe – noch ein bisschen zu bleiben. Der implizite Kommentar beinhaltet in beiden Fällen: Protagoreisches wählt den gefälligen Weg, den Weg des geringsten Widerstandes, nicht den harten ernster Forschung.[185]

Dass Protagoras mit seinem Homo-mensura-Satz oder Hippias mit seiner 'Ideengeschichte' der 'Fließenden' (οἱ ῥέοντες, 181a) hoffen oder vortäuschen, die Wahrheit über das Sein aus dem Brunnen zu ziehen, ist dann sozusagen 'zum Lachen'. Mag die Lache auch urban, eben charmant klingen, so soll sie den Ernst der Lage doch eher betonen als vergessen lassen.

Zu erinnern ist in diesem Kontext auch an die Stelle Tht. 161e–162a, die oben behandelt wurde: Hier unterscheidet Sokrates zwei Möglichkeiten: Entweder Protagoras' ἀλήθεια (*Wahrheit* als Werktitel oder Wahrheit als Lehrmeinung) sei wahr (ἀληθής) und die Philosophie folglich nichts als Kindergeplapper (φλυαρία); oder Protagoras habe selbst nur spielend aus dem verborgenen 'Allerheiligsten' seines Buches geredet (παίζουσα ἐκ τοῦ ἀδύτου τῆς βίβλου ἐφθέγξατο). Da die erste Möglichkeit nach Platon nicht zutrifft und im Urteil über ein 'hilfloses' Buch auch gar nicht bewiesen werden könnte (s.o.), ist nach Platon die zweite anzunehmen. Der Anruf «bei den Grazien!» stellt somit die Passage, die er einleitet – die Synopsis der Vorsokratik, möglicherweise in Anlehnung an das bereits von Hippias selbst nur halb-ernst gemeinte Paradestück über das Wasserprinzip als letzten Schluss der Weltweisheit – unter das Zeichen platonischer Spielerei (παιδιά).

Unabhängig davon, ob die Antworten auf die obigen Fragen – nach der Legitimität der platonischen Konstruktion als historischer und nach ihrer Ernsthaftigkeit als exegetischer – aus unserer Perspektive auch anders ausfallen könnten: Platon selbst lässt Protagoras an einem der vier oben behandelten Stellen explizit klarstellen, dass die von ihm (Platon) bis in die äußerste Konsequenz durchdachte Bewegungslehre, nach der alles sich in jeder Art der Bewegung befinde, so nicht von Protagoras vertreten wurde. Protagoras fordert Sokrates auf: οὐ δυσμενῶς οὐδὲ μαχητικῶς ἀλλ' ἵλεῳ τῇ διανοίᾳ συγκαθεὶς ὡς ἀληθῶς σκέψῃ τί ποτε λέγομεν, κινεῖσθαί τε ἀποφαινόμενοι τὰ πάντα κτλ., «betrachte nicht böswillig noch streitsüchtig, sondern indem du dich mit freundlichem Gemüt

184 καὶ ταῦτ' ἂν ἴσως οὐκ ἀηδῶς σου ἤκουον bezieht sich indirekt auf den Mythos: Das Eine hatten wir, und angenehm war es, jetzt das Andere, das mir auch nicht unangenehm wäre!

185 Vgl. allgemein B.2.3.2.

dazu bequemst, zu untersuchen, was wir wirklich gemeint haben, wenn wir behaupten: alles bewege sich etc.» Damit lässt er ihn selbst sagen, dass er *dies* nicht meine, wenn er behaupte, alles bewege sich (168b).

Das bedeutet zugleich, dass Protagoras, Platon zufolge, immerhin Anlass dazu geboten habe, seine Lehre mit dem πάντα κινεῖται, πάντα ῥεῖ, der mutmaßlichen Invention des Hippias, zu assoziieren: Er lässt ihn ja wortwörtlich den gleichen Satz sagen (κινεῖσθαί ... τὰ πάντα) und erklären, dass er damit etwas anderes meinte, als was 'Platon daraus gemacht' habe (oder auch, dass er sich nicht gefallen lassen will, der Konstruktion seines Schülers Hippias eingegliedert zu werden, was wiederum ein kritisches Licht auf deren Rezeption, zur Erläuterung des Protagoreischen, bei Platon wirft).

Die Bedeutungsdifferenz zwischen einer allfälligen Behauptung des Protagoras bezüglich der Bewegung von allem zu der in der 'Geheimlehre' anhand von Hippias verdichteten 'Unfähigkeit, stabile Verhältnisse gedanklich zu etablieren' (Thomas Buchheim; s.u. 1.2.4), war für Platon in Anbetracht der gravierenden Konsequenzen einer solchen Position gerade im Zusammenhang mit dem Pathos der Allgültigkeit des Homo-mensura-Satzes wohl kaum erheblich (182c). Platon führt diese auch von ihm selbst (z.B. Phaid. 90b–c, 96a–b, 101d–e) betonte allgemeine 'Unfähigkeit der Vorgänger, stabile Verhältnisse gedanklich zu etablieren' im Anschluss an Protagoras im *Theaitetos* zum Kurzschluss mit weitreichenden *ontologischen* Konsequenzen (s.u. 1.3).

1.2.3.1 Der verborgene Logos des Heraklit

Heraklit nimmt in der 'Geheimlehre' des πάντα ῥεῖ, πάντα κινεῖται als Teil des Homo-mensura-Konstruktes des *Theaitetos* eine prominente Position ein. Der folgende Abschnitt ist dem doppelten Nachweis gewidmet, dass sein Denken erstens nicht zu dieser einfachen Lehre eingeschmolzen werden darf, und dass zweitens nicht zuletzt aus dem *Theaitetos* hervorgeht, dass Platon das gut wusste. Beides ist für die Ziele dieser Arbeit relevant, weil es dazu beiträgt, das Gewebe der Homo-mensura-Konstruktion begründet zu entfasern.

Die 'Geheimlehre' wird präsentiert in einem Abschnitt, der mit der Anrufung der Grazien anfängt (152c–153d). Diese wurde oben als die Warnung an den Leser interpretiert, nicht auf eine Konstruktion zweifelhafter Ernsthaftigkeit hereinzufallen. Die Anrufung der Grazien leitet, wie gesehen, die Frage ein, ob Protagoras vielleicht 'aus dem verborgenen Heiligtum seines Buches' mit dem Titel 'Wahrheit' (Ἀλήθεια) nur 'scherzend' geredet, zugleich aber seinen Schülern die eigentliche 'Wahrheit' offenbart habe. Sokrates bietet Theaitetos an, gemeinsam diese 'verborgene Wahrheit von dessen Ansicht' (τῆς διανοίας ἡ ἀλήθεια ἀποκεκρυμμένη), (155d–e) bzw. diese Mysterien (τὰ μυστήρια)

herauszufinden (156a). In diesem Kontext ist die Etymologie mitzuhören: Wenn Sokrates sich anerbietet, ἡ ἀλήθεια ἀποκεκρυμμένη in der Auffassung des Protagoras zu untersuchen, dann bietet er paradoxerweise an, das 'verborgene Nicht-Verborgene' offenzulegen (s.o.). Dieses 'geheimnisvolle verborgene Nicht-Verborgene' sei *in nuce* eben die Lehre des πάντα ῥεῖ, πάντα κινεῖται: «Das Prinzip, von dem auch alles, was wir soeben gesprochen haben, abhängt, ist für sie [Protagoras und die anderen 'Geheimniskrämer'] dieses, dass alles Bewegung sei und darüber hinaus weiter nichts» (ἀρχὴ δέ, ἐξ ἧς καὶ ἃ νυνδὴ ἐλέγομεν πάντα ἤρτηται, ἥδε αὐτῶν, ὡς τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν, 156a).

Eine solche Lehre kann man leicht Heraklit anhängen, dem Autor der berühmten 'Flussfragmente' (DK 22 B 12, 91). Aber die Veränderlichkeit und der Aufbau von Allem nach Gegensätzen wäre Heraklit zufolge – dem Autor auch der Reihungen von Opposita, die eigentlich 'dasselbe' seien (z.B. B 59–60; 88) und nur dem Unverstand als verschieden erscheinen (s.u.) – gerade nicht geheim oder verborgen, sondern offensichtlich. Von Verborgenem im Gegensatz zum Offenkundigen ist auch bei Heraklit die Rede. Verborgen aber und 'von allem Abgesondert' (B 108) ist nicht die Veränderung, sondern die Einheit, der Logos, das eine Weise, der Gott, das 'Feuer':

Nicht-erscheinende 'Harmonie' oder 'Fügung' sei stärker als eine erscheinende (ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων, B 54); das Wesentliche, die 'Physis' pflegt sich zu verbergen (φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ B 123). Das gilt auch im Menschen: Dessen Seele (ψυχή) habe einen tieferen Logos, als man erforschen könne (B 45; vgl. 115). Dennoch sei allen Menschen möglich, sich selbst zu erforschen (B 101) und überhaupt ihren Verstand zu gebrauchen (ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοὺς καὶ σωφρονεῖν, B 116; vgl. 113–116). Mit σωφρονεῖν, dem rechten Gebrauch des Verstandes, ist sicher gemeint, sich in Denken und Handeln an dem *einen* 'Weisen' (τὸ σοφόν, B 32; vgl. 112), dem *einen* Logos (B 1) als dem 'Gemeinsamen' (ξυνόν, κοινόν) in allem Veränderlichen zu orientieren (B 2; 72; 89; 113–116): Das entgehe aber gerade den 'Vielen' (B 2). Das komme daher, dass 'die Menschen' – insofern sie 'barbarische Seelen' haben – sich täuschen in der Erkenntnis des Erscheinenden (τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν, B 56). Sie verlassen sich allzuleicht auf das Zeugnis der Sinne (B 107) – die innert Grenzen als 'Zeugen' anerkennt werden (101a). Deshalb vermögen sie nach Heraklit nicht, jene 'gegenstrebige Harmonie' oder 'Fügung' (παλίντροπος ἁρμονίη), die wie die wirksame Spannung in Bogen und Lyra «auseinander getragen mit sich selbst im Sinn zusammen geht»[186] (διαφερόμενον ἑωυτῶι ὁμολογέει) 'zusammenzubringen' oder zu begreifen (οὐ ξυνιᾶσιν).

186 Übersetzung DK.

Etwas, das man aber eben lieber verbergen soll (κρύπτειν), ist ein solcher Unverstand (ἀμαθίη, B 95).

Diese Betonung des *einen* 'Weisen', des *einen* Logos und des 'Gemeinsamen' als Orientierung für Denken und Handeln, die nicht erscheinende Harmonie der offenkundigen Gegensätze und natürlich die für Heraklit charakteristische, Gott, Mensch und Welt deutende Feuermetaphorik, die weiter unten behandelt wird, implizieren einen starken Sinn für eine nur denkerisch zu erfassende, also 'verborgene' Einheit in aller offenkundigen Bewegung und Gegensätzlichkeit.

Diese Intuition wird vom Schlagwort des des πάντα ῥεῖ und überhaupt von Platons pseudo-protagoreischer Konstruktion, die gerade das Offenkundige, nämlich die Bewegung von allem, zum Geheimnis erklärt, nicht tangiert. Seitens des Heraklit wird diese wirklich 'verborgene' (nur dem Denken offenkundige) Dimension scharf von allem Fließenden unterschieden (B 108). Und während es gerade seine Sprüche zum Fließen und zu den Gegensätzen sind, die ihn als einen Proto-Sophisten auszuweisen scheinen, prädestinieren diese mit gleicher Vehemenz in Sprüche gegossene Intuition der Einheit sowie die Warnung vor dem Täuschungspotential der sinnlichen Erscheinung ihn zum Bundesgenossen wider eine Sophistik, die die Einheit verneint und sich das sinnliche Element für ihre Zwecke zunutze macht.

Ein signifikantes Zeugnis für diese Intuition der Einheit, von dem aus vielfältige Beziehungen sowohl zu Parmenides wie zu Platon geknüpft werden könnten, liefert DK 22 B 102: Zwar haben die Menschen die Welt nach Gegensätzen (hier: Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit) aufgefasst, für den Gott aber sei alles eins, nämlich: schön, gut und gerecht (τῶι μὲν θεῶι καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἃ δὲ δίκαια): Die Dualität und damit das Changieren der Gegensätze, auch der Irrtum, erscheinen so als eine Ansichtssache der Menschenwelt, nicht des Gottes (vgl. B 78) und betreffen nicht die Wirklichkeit insgesamt (vgl. Parmenides DK 28 B 4; 8.53–56). Es ist dann sicher kein Zufall, dass nach Heraklit gerade Apollon – der Gott der Erkenntnis (im Orakel) *und* der Selbsterkenntnis – nicht rede bzw. erklärend etwas darlege (λέγει), noch etwas verberge (κρύπτει), sondern 'Zeichen setze', 'andeute' (σημαίνει, B 93) – also zwischen 'Darlegen' und 'Verbergen' auf 'verbergende Weise mitteile'. Sofern ein Zusammenhang zwischen Helios und Apollon – außer der Assoziation der Sonne mit Zeus (s.u.) – für Heraklit angenommen werden darf,[187] läge das auch nahe: Die Sonne zeigt alles und

187 Diese Identifikation ist zumindest eine Entwicklung des 5. Jh. v. Chr. (Nilsson (I: ²1955 [1940], 529)). Sie ist aber bereits für den ersten 'Homerinterpreten', Theagenes von Rhegion (2. Hälfte 6. Jh.; s. Lesky (1993, 96, 246)) belegt (DK 8.2 = Bd. I, 52.8). Picht nimmt sie für Platon bereits selbstverständlich an (²1992 [1971/1972], 55).

verbirgt nichts. Man braucht nur mit der richtigen Einstellung oder 'mit den Augen des Gebildeten' hinzusehen (B 101a, 107), dann erschließt sich dem 'Weisen' das 'Eine Weise'.

Platon kannte diese Dimension des herakliteischen Denkens sehr wohl (vgl. symp. 187a–b). Er selbst überliefert Heraklits hierarchisierendes Gegenargument (B 82–83 = Hipp. mai. 289a–b; vgl. B 79) gegen einen 'Relativismus' oder 'Relationismus' protagoreischer Manier, der sich aus den Fragmenten ebenfalls leicht konstruieren ließe (z.B. aus B 9; 13; 37; 61; 111). Er wiederholt dieses Argument im *Theaitetos* – und zwar zur Empörung seines Protagoras (Tht. 161c–d; vgl. 154a, 166c, 171e).

Nicht zuletzt Platons Interesse an dem, was sich bei Platon als 'Binnenstruktur der Seele' entfaltet und das mit der im 'Einen' oder 'Guten' begründeten 'Ordnung' (τάξις) alles Seienden korrespondiert, erinnert an Heraklits Auffassung des 'tiefen Logos der Seele' (B 45), der sich selbst mehre (B 115) – wohl dann, wenn man sich selbst durchforsche (B 101; B 116), wenn man Paideia wie eine 'zweite Sonne' in sich aufgehen lasse (B 134),[188] also wenn man die Sinne von der Seele regieren lasse, statt umgekehrt (B 107), nicht länger der Täuschung der Sinne erliege (B 56), sondern auf die zugrundeliegende Einheit blicke – und wenn man insbesondere seine Ambitionen nicht um den Preis der Seele erkaufe (B 85; 110). Erstaunlich ist, wie hiermit zugleich – bis hin zum Detail der aufgehenden Sonne[189] – die Situation im protreptischen Vorgespräch des *Protagoras* genau umrissen ist (zur Warnung und Prüfung des Hippokrates s.u. 2.2.4).

Das Ziel der Paideia korreliert bei Platon wie bei Heraklit mit der umfassenderen 'Dimension' eines Logos der Welt. Das wird erstens durch die bereits erwähnte Versicherung nahegelegt, dass es nur einen Logos für alle gebe, nach dem auch alles geschehe (B 1–2); ferner suggeriert dies die Konsistenz der Feuer-Metaphorik für die Lenkung durch die 'Waffe' des Zeus,[190] den eindeutig feurigen Blitz (πληγή, Κεραυνός),[191] sowohl des Alls (DK 22 B11, B64; zu Zeus vgl. B 32) wie auch alles Einzelnen (B 11). Dies wird auch von der Vorstellung der

188 Das hat insbesondere dann Sinn, wenn Helios bei Heraklit sowohl mit Zeus assoziiert wie auch bereits mit Apollon in Zusammenhang gebracht werden darf: Folgt man dem delphischen Auftrag zur Selbsterforschung, lasse dies 'Apollon' auch in der Seele aufgehen; vgl. West (1971, 156–159) für die ursprüngliche Nähe zwischen Sonnenaufgang, Zeus, Geburt und dem kreisläufigen Wachstum von Kosmos und Seele bei Heraklit: «The alternations of the soul's cycle are parallel to those of the sun's cycle» (ebd., 158).

189 Das Fragment (134) wird von DK zwar unter den B-Fragmenten aufgenommen, aber als zweifelhaft oder falsch eingestuft.

190 Mehler nennt den Blitz «het gewone wapen van Zeus» ([14]o.J. [1919], *s.v.* κεραυνός): s. nächste Fn.

191 Zeus' Blitz wird z.B. Hom. Il. 8.133 und Od. 23.330 κεραυνός, Il. 14.414 πληγή genannt.

Weisheit der 'trockenen' (sowie des Sterbens der 'feuchten') Seele suggeriert (B 118; B 36). Die Lenkung des Alls wie des Einzelnen durch das 'Feuer' lässt sich daraus verstehen, dass – wie die Quelle für B 64, Hippolytos, berichtet – Heraklit zufolge das 'Feuer' vernunftbegabt (φρόνιμον … τὸ πῦρ, ebd.; vgl. B 2 und B 113), also göttlich sei (vgl. B 78). Die Nachricht eines 'Seelenfünkleins aus Sternsubstanz' (*scintilla stellaris essentiae*, A 15)[192] passt gut zu diesem Bild der 'feuervermittelten' Korrespondenz der Seele mit dem nach festen Maßen, auf 'vernünftige' und 'göttliche' Weise feuergelenkten Kosmos.[193] Auf die kosmische Feuermetaphorik ist weiter unten zurückzukommen, denn Platon macht sie sich im *Theaitetos* zunutze und bedient sich ihrer auch sonst.

Derartige Korrespondenzen weisen entweder Platons philosophischen Impuls weit über die allfällige Rezeption einer 'Flusslehre' hinaus als genuin herakliteisch inspiriert aus,[194] oder aber die hier unternommene Heraklit-Rekonstruktion als genuin platonisch. Das ist, wenn nicht für das Verständnis Heraklits, so doch für die Frage nach dem Verhältnis Heraklit-Protagoras-Platon von heuristischer Bedeutung: Platon konnte für seine 'Antwort an Protagoras' und also kontra die eigene 'heraklitiko-protagoreische' Konstruktion Punkt für Punkt an Heraklit anknüpfen, und die Anknüpfungspunkte erscheinen noch heute in einem als Heraklit-Interpretation vertretbaren Zusammenhang.

Das alles schließt nicht aus, dass Platon auch andernorts die Auffassung, alles bewege sich und fließe, mit Heraklit 'und den Seinen' in Verbindung bringt.[195] Theodoros' Abneigung gegen die zeitgenössischen Herakliteer ist für die Ausdifferenzierung von Platons kompliziertem Verhältnis zum Ephesier vielsagend: Der Mathematiker ärgert sich über diese wilden Gesellen, die er nicht versteht. Theodoros ist kein Philosoph. Wie er selbst sagt, kümmert

192 Burkert (1972, 362) sieht hierin eine (weitere) Übereinstimmung zwischen Parmenides (vgl. DK 28 A 45) und Heraklit.

193 Albert registriert: «die Philosophie Heraklits sucht die Gemeinschaft zwischen dem menschlichen Logos und dem übermenschlichen Logos, der der Grund alles Seienden ist» (1980, 13); vgl. Burkert (1972, 362); Eliade (1992, 119 Anm. 46); Jaeger (1964, 272 Anm. 36); Kirk u. Raven (1976, 206–210); Rapp (^{2}2007, 81–82).

194 Aristoteles berichtet, dass Platon, bevor er sich zu Sokrates wandte, ein Schüler des 'Herakliteers' Kratylos gewesen sei (met. 987a–b; vgl. 1078b).

195 Wenn Platon der 'Geheimlehre' des Theaitetos einen fremden Text zugrundegelegt hat, dann hat er für die korrespondieren Passagen im Kratylos-Dialog den gleichen Text herangezogen. Wie ernst Platon – nach diesem Dialog 'Über die Richtigkeit der Namen' zu schliesen – seine Vorlage genommen hat, ließe sich nur aus einer Gesamtbetrachtung des Verhältnisses von Spiel und Ernst in diesem bis hin zu der Wahl eines 'Sohnes des Hermes' als Gesprächspartner 'hermeneutischen' Dialog beurteilen: Der Hauptgesprächspartner ist Hermogenes, eben der 'Sohn des (namenkundigen) Hermes' (384c, 407e–408b, 429b–c), der Bruder des Sophistenmäzens Kallias (391b–c) aus dem Protagorasdialog.

er sich nicht (mehr) um die ψιλοὶ λόγοι (165a). Er versteht die Philosophen denn auch nicht, wie seine Zustimmung zu Sokrates' hintergründiger Philosophenkarikatur sichtbar macht (175b). Wenn dann gerade für Theodoros auch der 'Heraklitismus' schlicht dasjenige ist, was Sokrates als 'Geheimlehre' präsentiert, so spricht das nicht dafür, dass diese Platons letztes Wort zu Heraklit beinhaltet. Auch für Platon bedeutet Heraklits Denken, wie gesehen, mehr als die Lehre der 'Fließenden', über die Theodoros sich ohne Affinität ärgert, weil diese, wie er meint, keine Ruhe hätten; weil sie Sätzlein wie Pfeile kriegerisch auf einander abschießen, statt zusammenhängende Gedanken zu formulieren; und ohne Lehrer aufweisen zu können angeblich aus dem Nichts (!) aufsprießen (179e–180c). Insbesondere dies Letzte mutet für die inbegrifflichen Repräsentanten einer Lehre, die 'von fast allen immer schon' gelehrt worden sei, sicher befremdend an.

Sokrates, der Philosoph, ist diesen merkwürdigen Herakliteern im Gegensatz zu Theodoros freundlich gesonnen und lässt sich deshalb von ihrer Unruhe, die gerade dem Außenseiter ins Auge fällt, nicht ablenken (ebd.). Das impliziert einen von Platon berücksichtigten Heraklitismus, der 'Ruhe' mit einschließt und dessen Umrisse oben bereits klar geworden sind – und es beweist, dass diese offensichtliche Unruhe bzw. die Bewegung nicht das herakliteische 'Geheimnis' beinhaltet, wie die 'Geheimlehre' behauptet, sondern eben lediglich etwas Augenfälliges darstellt.

Die 'Geheimlehre' selbst erscheint auf den ersten Blick nicht ausschließlich unplausibel.[196] Sokrates nennt sie 'überhaupt keine schlechte Lehre' (μάλ' οὐ φαῦλος λόγος, 152d; vgl. 153a; vgl. Phaid. 71b). Diesen 'gar nicht schlechten Logos' fasst er vorgreifend in drei Aspekten zusammen, die insgesamt den Tenor der Behandlung des Protagoras im *Theaitetos* bilden: a) dass nichts an und für sich bestimmt sei; b) dass alles gegensätzliche Eigenschaften aufweise; c) dass alles aus Bewegung entstehe (152d).

Die Ansicht, dass nichts etwas Bestimmtes sei (a), wird später im Dialog ausdrücklich verneint. Der Kern des Homo-mensura-Komplexes besteht gerade darin, diesen Gedanken zu Ende zu denken und ihn dann zu verwerfen. Darin liegt also nicht das Gute der Rede. Die Bestimmung der Dinge durch gegensätzliche Eigenschaften (b) ist zwar ein Steckenpferd sophistischer Logik im Spiegel der platonischen Dialoge; diese stellt aber zur Zeit des *Theaitetos* kein ungelöstes Problem mehr dar, trägt freilich weiterhin zum Thauma

196 Vgl. Natorp (2004 [1902/1921], 107).

philosophischer Novizen bei.[197] Plausibel bleibt aber der dritte Aspekt (c), die Bedeutung der Bewegung für alles Seiende, die eigentliche 'Geheimlehre' (153a–153d). Nachdem Protagoras' 'Scherz aus dem verborgenen Heiligtum des Buches' so nach drei Parametern im Modus des Logos, und zwar in Vorgriff auf die Entwicklung des Homo-mensura-Komplexes, umrissen wurde, wird von Sokrates in der Folge die 'Geheimlehre' inhaltlich dargelegt:

Alles, was in der Welt gesund ist und gedeiht, sei auf Bewegung angewiesen (153a–c); wo Stillstand eintrete, folgen Fäulnis und Zerstörung (153c–d). Tatsächlich wird man hier an Heraklit erinnert, der sagte, auch die Gerstenbrühe 'Kykeon' zersetze sich, wenn man sie nicht umrühre (καὶ ὁ κυκεὼν διίσταται ‹μὴ› κινούμενος, DK 22 B 125).[198] Sokrates gibt Beispiele: Alles Lebendige entstehe aus 'Umschwung'[199] und Reibung (ἐκ φορᾶς καὶ τρίψεως). Die Gesundheit des Leibes entstehe z.B. durch Gymnastik und Bewegungen überhaupt (ὑπὸ γυμνασίων ... καὶ κινήσεως), aber ἡσυχία führe zu dem Gegenteil; die Gesundheit der Seele entstehe durch Lernen und Üben (ὑπὸ μαθήσεως ... καὶ μελέτης) und ἡσυχία hat auch hier einen gegenteiligen Effekt. Windstillen (die es also auch innerhalb der 'Geheimlehre' unabhängig von der Frage gibt, wie 'der Wind für mich' sei!) führen eben zu Fäulnis und Zerstörung. Ähnlich gelte es überall: Innerweltliches Gedeihen ist auf Bewegung angewiesen und Stillstand führt zu Verderben (153a–d; vgl. Phil. 43a).

Ist dies der Inhalt einer 'überhaupt nicht schlechten Lehre', dann kann mit dem gesuchten Sein-im-Werden, das von dem fortwährenden Werden her nicht verstanden werden könne, also kein innerweltlicher Stillstand gemeint sein, wie ihn vielleicht Zenon aus Parmenides' Lehre ableitete (DK 29 B 4).[200]

---

197 Kerferd sieht richtig, dass der wichtigste Grund von Platons Einspruch gegen die Antilogiker das Missverständnis ist, dass sie den 'Fluss' für das letzte Wort halten, während er selbst die Antilogik lediglich als Vorübung zur Dialektik anerkennt (1981 [SM], 66–67), anlässlich Phaidon 101e; vgl. 90b–c. Die ontologische Verkürzung der 'Fließenden' ergibt, mit ihrer Konsequenz der Eristik, zusammengenommen jenes Unvermögen, 'gedanklich stabile Verhältnisse zu etablieren', das Buchheim registriert (s.u. 1.2.4).

198 Der Kykeon ist ein Mischgetränk auf der Basis von Getreide, das Demeter die Menschen zu bereiten gelehrt habe (h. Dem. 208–211); er wurde im geheimen Ritus in Eleusis zubereitet und getrunken; vgl. Burkert (^{2}2011, 401, 427); ders. (^{2}1997, 297–298, 301–303, 316, 321); Kerényi (1962, 54). Der Trank dürfte deshalb auch bei Heraklit auf den Kontext der Mysterien verweisen; vgl. DK 22 B 14–15 und s. Kerényi (ebd.) zum möglichen Zusammenhang dieser Stellen.

199 Mit «Umschwung» übersetzt Schleiermacher hier φορά. Damit zielt er auf die kosmologische Verwendung des Wortes; LSJ definiert φορά (*s.v.* A.II.) als «(from Pass. φέρομαι) *being borne* or *carried along*, *motion*, of the universe and heavenly bodies», belegt dies vor allem aus Platon und nennt hier auch Tht. 152d.

200 Platon zeigt z.B. im Parmenides-Dialog, wie gerade eine im Sinne eines Ganzen verstandene Einheit sowohl in Ruhe als auch in Bewegung sein kann (145e–146a).

Weder ein extremer ‘Heraklitismus’ noch ein radikaler ‘Eleatismus’, sondern eine Position ‘zwischen Heraklit und Parmenides’ (180e–181b) wird zu suchen sein.

Diese Lehre hat im Hinblick auf den entfalteten Homo-mensura-Komplex noch einen weiteren Haken: Gerade Gedeihen und Verderben werden später als etwas nicht im Homo-mensura-Satz Begründbares, ‘Objektives’ ausgewiesen (171e–172b, 186b–c; vgl. 177d, 179a). Die Bewegung schlechthin eines pauschalen κινεῖται καὶ ῥεῖ … τὰ πάντα (168b, 182c; vgl. Krat. 401d–402d, 440c)[201] kann dann nicht die *gesunde* Bewegung der von Sokrates gelieferten Beispiele meinen.

Innerhalb des gesamten ‘Grazien-Abschnitts’ (s.o.), aber nach dem kursorischen Vorgriff auf den Homo-mensura-Komplex im Modus des Logos, greifen 1) Anfang (152e–153a) und 2) Schluss (153c–d) dieser ‘Geheimlehre’ Elemente des Mythischen auf. Diese helfen, die exponierte Lehre zu deuten und auf eine ‘philosophiehistorische’ Folie zu projizieren. Der Text trägt dabei, außer dem Stempel zweier einander widersprechender Bezugnahmen auf Homer, vorrangig das Gepräge herakliteischer Überlieferung:

1) Anfang – Im Auftakt zur ‘Geheimlehre’ interpretiert Sokrates Homers Meeresgötter (Okeanos und Thetys) als ‘Wasserprinzip’ und somit als frühen Beleg der Lehre des πάντα ῥεῖ (152e).[202] Diese Lehre wird ferner – im Widerspruch zur suggestiven Bildlichkeit des Wassers[203] – durch die Vermittlung des Feuers erklärt (153a):

> Das Warme und Feuer, die dann wieder das Übrige erzeugen (γεννᾷ) und beherrschen (ἐπιτροπεύει), werden selbst aus ‘Umschwung’ und Reibung (ἐκ φορᾶς καὶ τρίψεως) erzeugt (γεννᾶται); diese sind ja Bewegungen (κινήσεις). Oder sind dies nicht die Erzeugungen (γενέσεις) des Feuers? (153a)

201 Zu diesem Schlagwort s.o. 1.2 Fn. 63.

202 Homer wird, zusammen mit Hesiod und Orpheus, im Zusammenhang des Ursprungs von allem, hier dann verbunden mit der Etymologie von Rhea aus ῥεῖν und so bezogen auf Heraklits’ ‘Flusslehre’, auch Krat. 402a–c angeführt: Heraklit habe die Lehre aus Homer und Verwandtem übernommen. Diese Etymologie von Rhea aus ῥεῖν dürfte in der zugrundelegten Schrift des Hippias (wozu vgl. 1.2 Fn. 80) nicht gefehlt haben und scheint auch in der orphischen Überlieferung zu begegnen (OF 132), von der ja auch Platon zehrt.

203 Die innere Spannung, das gleiche Prinzip einmal als Wasser, einmal als Feuer zu interpretieren, wird am Ende der Exposition der ‘Geheimlehre’ dadurch prägnant, dass das Feuer für ein unwandelbares Prinzip zu stehen kommt, während das Wasser so nicht interpretiert werden kann (s.u.).

Diese kurze Passage ist vielschichtig. Insbesondere ist zu beachten, wie plötzlich ‘Feuer’ neben ‘Wärme’ tritt und ‘Umschwung’ neben ‘Bewegung’. Beide neuen Wörter verspechen Perspektiven über den Homo-mensura-Satz hinaus, die denn auch sofort eröffnet werden. ‘Feuer’ und ‘Wärme’ behandeln wir etwas ausführlicher und kommen dann später eher im Vorbeigehen auf den ‘Umschwung’ zurück.

Das Ergebnis wird der Nachweis sein, wie Platon zwar die ‘Wärme’ seines Beispiels vom Winde, der dem einen warm und dem anderen kalt erscheine und sei, aufgreift, diesen Begriff dabei aber erweitert und so die Spannungen im Homo-mensura-Komplex von vornherein ausreizt. Mehr noch: Die erste Exposition der ‘Geheimlehre’ bedeutet unter der Perspektive der ausgearbeiteten Metaphorik der Wärme eine vorzeitige Sprengung des zum Homo-mensura-Komplex gebündelten pseudo-protagoreischen Gedankens.

Gerade – unmittelbar vor dem ‘Grazien-Abschnitt’ – war festgestellt worden, physische Wärme etc. entstehe gemäß dem Homo-mensura-Satz in und dank der jeweiligen Wahrnehmung (im ersten Fazit aus dem Beispiel des Windes; 152b–c). Aber jetzt – im Zusammenhang der Konsequenzen aus diesem ersten Fazit, also innerhalb eines einzigen Gedankengangs – wird die *gleiche* physische Wärme in ihrer Bedeutung für die physiologische Erzeugung der übrigen Seienden, einschließlich der Lebewesen (153b–c) erkannt; in der Folge wird aber die dieser Wärme *zugrundeliegende* Bewegung durch Beispiele aus der ‘Empirie’ als Voraussetzung alles Gedeihens ausgewiesen (bis 153d). Es kann sich nur um die gleiche ‘Wärme’ handeln: Es ist von keiner anderen Wärme die Rede gewesen als von der am Beispiel des Windes exemplifizierten empirischen Wärme. Also wird die gleiche Wärme zunächst einmal als Produkt der Wahrnehmung – die erst später auf die Bewegung ihrer die Dinge hervorbringenden Parameter zurückgeführt werden wird (s.u. 1.2.3.1) – und somit ‘subjektiv’, danach aber als Produkt der Bewegung der Dinge selbst und somit ‘objektiv’ verstanden. Gleichzeitig wird diese doppeldeutige ‘Wärme’ plötzlich zum ‘Feuer’ erweitert, und zwar zum herakliteischen: zum ‘Erzeuger’ und ‘Beherrscher’ von Umschwung und Reibung, kurz Bewegung (vgl. γενέσεις πυρός und ἐπιτροπεύειν, s.u.). Dass die Hinzunahme von ‘Feuer’ zu ‘Wärme’ in 153a auf Heraklit deutet, ist nach dessen Nennung unmittelbar davor in 152e nicht zu bezweifeln.

Erzeugt nun aber ‘das Warme’ und zwar ‘Feuer’ zugleich das Übrige, erwiese die – sei es aus den Wahrnehmungsprozessen, sei es aus ‘Umschwung und Reibung’ – *resultierende* empirische Wärme der einen Gedankenhälfte sich als *Prinzip* alles Seienden der anderen Gedankenhälfte. Das ist sanft gesagt eine erhebliche perspektivische Erweiterung des Homo-mensura-Satzes, um nicht

zu sagen ein sophistisches Durcheinander, ein ἄνω-κατώ kausaler Hierarchien (vgl. 2.1.1).[204]

‘Wärme’ und zwar ‘Feuerhaftes’ operiert in dieser kurzen Passage, als Auslegung des ersten Fazits des Beispiels vom Wind, somit auf drei assoziativen Ebenen und weist hierdurch sowohl tiefer in den Text hinein wie über diesen hinaus: Es spielen zusammen: a) Wärme als Eigenschaft, die dem Homo-mensura-Komplex zufolge wie alles Seiende in der Wahrnehmung entstehe; b) physische Wärme, die als Folge der Bewegung, durch Umschwung und Reibung (ἐκ φορᾶς καὶ τρίψεως), die Dinge unabhängig von der Wahrnehmung hervorbringe; c) ‘metaphysische’ Wärme als herakliteisches Feuerprinzip, das aller Bewegung zugrundeliege, die ihrerseits nur der Wechsel der Gestalten des alles beherrschenden Feuers sei.

Damit scheint es angebracht, die beherrschende Rolle des Feuers bei Heraklit noch etwas näher zu betrachten. Wie oben dargelegt, sprechen viele Fragmente des Heraklit dem ‘Feuer’ eine zentrale, auch kosmologische Bedeutung zu. Sie bezeichnen die veränderliche Welt als Manifestationsform des sich wandelnden Feuers oder sprechen von einer ‘Lenkung’ von allem, also auch des Menschen, durch Feuer oder Feuriges. Spätere Überlieferung hat darin eine Theorie des Feuers als materieller ἀρχή von allem erblicken wollen (DK 22 A 5).

In DK 22 B 30 wird unser Kosmos «ein immerlebendiges Feuer, entflammend nach Maßen und erlöschend nach Maßen» genannt (πῦρ ἀείζωον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα); B 31 beschreibt das Ineinanderübergehen der ‘Elemente’ Meer (θάλασσα), ‘Blitztornado’ (πρηστήρ) und ‘Erde’ (γῆ) als des Feuers Wenden (πυρὸς τροπαί; vgl. bei Platon ἐπιτροπεύειν, Tht. 153a). Dabei wird jede Wende ‘auf den gleichen Logos hin gemessen’ (μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, B 31); nach B 90 ist Feuer, analog dem Gold, gegen alles eintauschbar und alles gegen Feuer; nach B 67 erscheinen die Gegensätze (hier: Winter-Sommer, Krieg-Frieden, Sättigung-Hunger) gleichsam als Spuren des Gottes (ὁ θεός), der sich verwandle wie das Feuer, so wie ‘wenn Räucherwerk verbrannt und nach den entstehenden Düften benannt wird’; nach B 66 wird das Feuer einst alles richten (κρινεῖν) und ergreifen (καταλαμβάνεσθαι).

204 Eine weitere solche Verkehrung liegt in der Behauptung beschlossen, die ständige Bewegung des πάντα ῥεῖ, πάντα κινεῖται habe einerseits im Homo-mensura-Satz lediglich eine zeitgenössische Formulierung gefunden, wonach sie ihm konzeptuell vorausläge (152d–e), während in der Folge andererseits die ständige Bewegung von allem als Konsequenz des Homo-mensura-Satzes (diese wiederum als Formulierung der Identität von Sein und Wahrnehmung) aufgefasst wird; vgl. oben 1.2.1.

Das Maßvolle im kosmischen Wirken des Feuers lässt sich an dem Gang des feurigsten Agenten im Kosmos ablesen, des Helios, der Sonne: Sie wird ihre Maße nicht überschreiten (οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα), sonst werden die Erinyen, Helferinnen der Dike sie zu finden wissen (B 94). Die griechische Tradition wird Sonne, Gerechtigkeit und Erinyen zunehmend mit Zeus in Zusammenhang sehen.[205] Diese Tendenz scheint bei Heraklit durchaus angelegt zu sein (B 32, s.o.); bei Platon wird sie in dem obengenannten philosophischen 'Monotheismus' der sowohl apollon-, wie zeus- und sonnenhaften 'Idee des Guten' aufgehoben.

Heraklits Denken beschränkt sich also nicht auf die Feststellung, dass alles in der Welt in Bewegung sei, sondern es schnürt diese Bewegung in feste Maße ein bzw. es schaut die Gegensätze auf das ihr zugrundeliegende Eine hin zusammen, das 'verborgene Harmonie', 'der Gott', 'Zeus', 'das eine Weise', 'Feuer' oder 'der Logos' genannt wird.[206] Gerade von dieser Kulisse hebt sich Protagoras' Satz provokativ ab.[207] Dieser Logos oder dieses Feuer wirkt nach Heraklit maßgebend im Kosmos wie im Menschen, wie oben gesehen. Auch davon hebt sich Protagoras' provokativer Satz bzw. Platons Interpretation desselben ab. Dann fällt auf, dass die Wörter, die einen so intensiven Bezug des protagoreischen Denkens zu Parmenides herstellen ließen (die Kognate von μετρεῖν und κρίνειν; s.o. 1.1.2) auch zentral in den genannten Fragmenten des Heraklit begegnen und hier stark mit der Vorstellung einer vom Menschen unabhängigen Seinsordnung verbunden sind, in die der Mensch eingebunden sei. Der Diskurs erweist sich so – wenigstens im Stadium der platonischen Rezeption – als äußerst durchlässig. Das wurde bereits oben in Bezug auf DK 22 B 102 angedeutet.

2) *Schluss* – Sokrates beschließt die Exposition der Bewegungslehre innerhalb des 'Grazien-Abschnitts' ebenfalls in mythologisierendem, homerisch-herakliteischem Ton: Homer mache mit dem Bild der 'goldenen Kette des Zeus',[208] womit er die Sonne meine, deutlich «dass, solange der Umkreis (περιφορά) sich bewege und die Sonne, alles sei und wohlbehalten bleibe (ἔστι καὶ σῴζεται) bei Göttern und Menschen»; trete aber Stillstand ein, würden «alle

205 Bereits Pherekydes soll die Sonne als Zeus identifiziert haben (DK 7 A 9 = Bd. I, 46.20); vgl. Fn. 97 und und 2.3 Fn. 86.

206 Vgl. Fn. 96.

207 Schiappa (1991, 119).

208 Nach Böhme handelt es sich hier um ein vorhomerisches, und zwar 'orphisches' Bild, das erst in der späten attischen Homer-Redaktion seinen Weg in die Ilias gefunden hätte (1986, 22).

Dinge» (πάντα χρήματα) untergehen und «das Unterste zu oberst» gekehrt werden (γενοῖτ ἂν … ἄνω κάτω πάντα, 153c–d).

Die Warnung im letzten Satz des Abschnitts über die Geheimlehre, dass, wenn die innerweltliche Bewegung einmal aussetzen sollte, alles Untere zuoberst gekehrt werde (153d) – und zwar unter Anspielung auf den Homo-mensura-Satz: alle Dinge πάντα χρήματα (ebd.) – erinnert zuallererst wiederum an ein Wort des Heraklit, nach dem der Weg hinauf und hinunter ein und derselbe sei (ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή, DK 22 B 60). Bei Heraklit deutet die Wendung möglicherweise den kosmischen Kreislauf der sich ineinander verwandelnden Manifestationsformen des Feuers (s.o) an.[209] Bei Platon fungiert die Verbindung ἄνω-κάτω signifikant oft als Signalwort zur Markierung sophistischer Verdrehungen (s.u. 2.1.1), von denen gerade diese Passage strotzt.[210]

Aber wo ist überhaupt oben und wo ist unten? Nach dem Homo-mensura-Satz verschwindet jede feste Bestimmung; bei Heraklit schlagen alle solche Bestimmungen als Manifestationen des kosmischen Feuers ständig in einander um und sind als Unterschiedene also gewissermaßen nichtig. Oben und Unten sind, als Unterschiedene, nur unter der Signatur des bestimmten und wohlgefügten Seins zu denken. Dass die sophistischen Verkehrungen – das Ausschlachten des Durcheinanders von ἄνω und κάτω – zur richtigen Ordnung zurückgewendet würden, wenn 'Sein' richtig gedacht werde, ist tatsächlich Platons Anspruch; und ἄνω und κάτω werden auch bei Heraklit nicht als beliebig austauschbar betrachtet, sondern in Bezug zum verborgenen 'Gleichen' und 'Einen' (ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή, B 60)[211] gesetzt, das lediglich den meisten Menschen verborgen bleibe (s.o.).

209 West (1971, 114, 121–123). Die Wendung erinnert, mit Burkert, überdies an religiöse Praxis: «Man findet Feste des 'Blumenpflückens', des 'Wegs hinab' und des 'Wegs hinauf', Kathodos und Anodos, immer wieder in der griechischen Welt bezeugt» ([2]1997, 288).

210 Besonders prägnant treffen sich Antilogik, Flussmetapher und das Bild der Verkehrung von ἄνω und κάτω zur gemeinsamen Charakterisierung sophistischer Argumentation Phaid. 90b–90c. Dass die Auffassung eines ausschließlich flusshaften ἄνω-κάτω der Dinge auf polemisch-antilogischem Gebrauch der Logoi basiere, sagt Sokrates an der genannten Stelle ausdrücklich, und zwar unter Verweis auf die unregelmäßigen Strömungen in der Meerenge des Euripos. Der Protagorasdialog beruht bis in die literarische Gestaltung auf dieser Verkehrung (s.u. 2.1.1.; vgl. übrigens Aristoph. Neb. 616).

211 Formen von ἕν und ὡυτός sind bei Heraklit frequent, wenn es um die Rückbindung von Gegensätzen auf ein 'Gemeinsames' (κοινόν, B 2, 80, 103) bzw. um das Verständnis des 'sekundären' Charakters der Vielheit geht (ὡυτός und Verwandtes in B 15, 30, 31, 32, 33, 49a, 58, 88, 91; Formen von ἕν in B 10, 50, 106).

Der in diesem Schluss gleichsam nebenbei eingeführte Terminus 'Umschwung' (περιφορά) erinnert durch die Wortwahl an den Anfang dieser Exposition, wo Wärme ἐκ φορᾶς καὶ τρίψεως erklärt wurde.

Auch dieser Terminus hat aber bei Platon eindeutig (mythisch-)kosmologische Obertöne: Assoziiert wird durch die Wortwahl der 'Umschwung' des unter der Herrschaft des sonnenhaften Zeus wohlgeordneten Himmels (vgl. Phaidr. 247d mit 246e–247a; ferner z.B. Tim. 36d, 38c, 39c; rep. 617c).[212] Zeus' 'Sonnenhaftigkeit' wird von Platon aus dem genannten Homerischen Bild der 'goldenen Kette des Zeus' herausgelesen. Der Olympier könnte nach Homer sogar dann nicht von seinem Platz gezogen werden, wenn sich alle übrigen Götter an seine 'goldene Kette' hängen würden; so weit sei er über alle Götter erhaben (Il. 8.18–27). Platon interpretiert diese goldene Kette und damit Zeus selbst hier als die Sonne.[213]

Die Vorstellung bietet ein starkes Bild unverrückbarer Stabilität (und 'Jenseitigkeit' des Prinzips) – im Widerspruch zur Flusslehre, wie ja auch die Wassermetaphorik von sich aus mit der Feuermetaphorik auf gespanntem Fuß steht: Schon aus der Verwendung dieses Bildes geht hervor, dass die Metaphorik des Feuers und der Sonne gegenüber jener des Wassers, somit auch Heraklit gegenüber Homer offensichtlich noch Auslegungsmöglichkeiten in Reserve behält, die vom πάντα κινεῖται, πάντα ῥεῖ nicht gedeckt werden und die über diese verkürzende Interpretation nahezu der gesamten Weisheitstradition hinausweisen.

---

212 LSJ gibt eine repräsentative Auswahl weiterer Stellen; vgl. Fn. 84.

213 Struck (2004, 44). Damit liefert er einen wichtigen Beitrag zur Entwicklung des 'philosophischen Monotheismus' mitsamt der Bildlichkeit des 'sonnenhaften Zeus'. West schreibt: «There is no certain case of the identification of Zeus with the sun before the Hellenistic period» (1971, 10); aber vgl. oben Fn. 89 und 2.3 Fn. 86. «On the other hand, Helios as chief of all the gods in Sophocles … may point in that direction» (ebd., 20 Anm. 11; vgl. 109); s. Soph. Oid. T. 660–661; vgl. Helios' Assoziation mit dem Blitz in Trach. 99 (ὦ λαμπρᾷ στεροπᾷ φλεγέθων); einschlägig auch der Vergleich von leg. 715e–716a mit Heraklit DK 22 B 94 (s.u. 2.3 Fn. 104 und 108). Dennoch war Zeus seit vorgriechischen Zeiten der Himmelsgott, nach West (1983, 46 Anm. 20); vgl. ders. (1971, 206); er etabliert sich im 5. Jh. als der Allumfasser (vgl. Aisch. Fr. 182 (105 M.) (in: Aischylos: Tragödien und Fragmente [Werner], 634); zitiert in 2.3.2.2), der denn auch schon nach Homer die Höhen des Olymp bevorzugte (Il. 1.499, 5.754, 8.3), in Selbstberatung wacht, wenn die anderen Götter schlafen (Il. 2.1–5), und eben die goldene Kette des Seins hält (Il. 8.19–27). «This attracted the attention of philosophical interpreters; see [Arist.] *De Mundo* 397b23 ff., Heraclitus *Alleg.* 36.1–2, Eust. in Hom. 141.33, 694.5», meint West (1983, 215 Anm. 127); vgl. übrigens Nawratil (1974, 599). Zu diesem Bild im Kontext der Herausbildung des philosophischen 'Monotheismus' seit Xenophanes s. Picht (1996 [1965/1966], 140–146), ferner 2.3 Fn. 87; vgl. nächste Fn.; auch OF 166.

Die Anspielung auf die Sonne mithilfe des homerischen Bildes für die überlegene Kraft und Unverrückbarkeit des Zeus legt insbesondere in diesem herakliteischen Kontext ein unveränderliches Maß 'hinter' aller (dank diesem Maß *gedeihlicher*) Bewegung nahe (s.o.). Im Zusammenhang der platonischen Rezeption dieser Bildersprache verweist die Kette auf das Sonnengleichnis in der *Politeia* (508a–509b; vgl. 616b–c). Hier steht die Sonne stellvertretend für den durch alle Gestalten des Wirklichen hindurchwirkenden, sich gleich bleibenden Ursprung der Seinsbestimmung.[214] Besonders interessant ist also, dass das Moment der festen Bestimmung in poetischer Anlehnung an 'Homer mit seinem Heer' formuliert wird, also *mit* dem Anführer *gegen* sein Heer an Autoritäten des πάντα ῥεῖ, πάντα κινεῖται im *Theaitetos*, gegen die nicht leicht anzutreten sei.

Die Frage, wer wohl gegen ein solches Heer und seinen Heerführer Homer etwas bestreiten könnte, ohne lächerlich zu werden (153a) enthält die Antwort bereits in sich: Jeder, der es mit der Philosophie ernst meint, also Sokrates und Theaitetos. Theaitetos reagiert entsprechend: Leicht wird es nicht sein! Gemacht wird es dennoch. In den Verdacht der Lächerlichkeit gerät – bei den Grazien! – nur Protagoras mit seinen Scherzen 'aus dem verborgenen Heiligtum seines veröffentlichten Buches' und seinen 'offenkundigen Geheimnissen'. Die Philosophie dagegen erscheint nach Platon aber nur denjenigen 'lächerlich', die sie nicht verstehen (vgl. vgl. 2.1 Fn. 108 mit Haupttext.).

1.2.3.2 Die Genealogie des Seienden

Die maieutische Spannung zwischen dem Hervorheben eines 'verborgenen Sinnes' des Homo-mensura-Satzes und der Entwicklung einer weit über den möglichen Horizont der ursprünglichen Intention hinausweisenden genetisch-ontologischen Theorie auf seiner Grundlage (s.u. 1.3) schlägt sich nieder in der mythologischen Sprache der Wahrnehmungsanalyse (besonders 156a–c). Sie wird μῦθος genannt (156c), wird in genealogischer Sprache durchgeführt und hebt im 'Märchenton' an: Ἀρχὴ δέ, ἐξ ἧς καὶ ἃ νυνδὴ ἐλέγομεν πάντα ἤρτηται, ἥδε

214 Picht (1996 [1965/1966], 48). Es verdient Beachtung, dass Sokrates sein im Parmenides-Dialog vorgebrachtes Beispiel, mit dem er die Methexis an der Idee versinnbildlicht – so wie der Tag bzw. die Sonne allem Anteil gibt an ihrem Licht, überall zugleich und doch nicht außerhalb seiner selbst (131b) – auf Parmenides' Kritik hin *nicht zurückzieht*. Parmenides fragt, ob er diese Metapher so meine, dass die Idee als Ziel der Sonnenanalogie sich wie ein Segeltuch über alles legen würde? Das bietet ein manifest anderes, und zwar manifest unbrauchbares Bild. Sokrates antwortet lediglich: ἴσως, «vielleicht». Aber Parmenides fährt fort, die Probleme des *Segeltuchvergleichs* darzulegen, und widerlegt also nur eine lächerliche Vereinseitigung von Sokrates' Metapher. Die Möglichkeiten der *Sonnenanalogie* bleiben also unerschöpft.

αὐτῶν κτλ. («Der Anfang, an dem auch alles, was wir jetzt besprochen haben, hing, ist bei ihnen» etc.; 156a).[215]

Diese mysterienhaft-genealogische Sprache, die von Platon im Folgenden konsequent beibehalten wird,[216] macht nach diesem Anfang auf ebenso suggestive wie radikale Weise Ernst mit dem hehren Anspruch des Homo-mensura-Satzes: eine Aussage über *alles* zu sein. Die Sprache von Zeugung und Geburt stempelt Protagoras' Satz zum Erbe der ehrwürdigsten vorphilosophischen Überlieferung. Der kosmogonische Dichter – hier: Platon – singt unter diesem Vorzeichen aber nicht mehr von Zeugung und Geburt der Schöpfung aus Generationen unheimlicher Götter, sondern aus der Vermischung der Parameter des sinnlichen Erscheinens bzw. aus den Strukturmomenten der menschlichen Wahrnehmung als den 'Eltern' des Seienden.[217]

Weder bei Platon noch sonst in der Überlieferung gibt es Hinweise darauf, dass Protagoras in eigener Sache an einer Fortführung genealogischer Proto-Seinslehren beteiligt war. Der möglicherweise auf eine authentische Vorlage 'Über den Urzustand' (Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως, DK 80 B 8b) zurückgehende Mythos im *Protagoras*, der für ein solches Interesse sprechen könnte, hat einerseits einen unvergleichlich profilierteren Charakter als die 'Mysterien' des *Theaitetos*, weist aber andererseits kaum nennenswerte genealogische Sprache auf und zielt überdies gemäß Protagoras' anerkanntem Hauptinteresse auf die illustrative Erläuterung eines Gesellschaftsideals ab – das er dabei aus argumentativen Gründen mit der Realität verwechselt (s.u. «Brücke»).

Theaitetos scheint auf alle Fälle in Protagoras' Schrift Ἀλήθεια (Tht. 161c, 171c), die er doch oft gelesen habe (152a), von einer solchen Genealogie des Seienden nichts gefunden zu haben (156c); wenigstens teilt Sokrates sie ihm als etwas ihm Unbekanntes mit – wie gesehen als Mysterium (μυστήρια, 156a) und als die «verborgene Wahrheit der Auffassung» von Protagoras und den Seinen (τῆς διανοίας ἡ ἀλήθεια ἀποκεκρυμμένη, 155d–e). Die mythologische Rede von der Erzeugung des Wahrgenommenen und also des Seienden ist an

---

215 Apelt, der den Vergleich zu Prot. 320d zieht, spricht vom «Märchenanfang» (in: Platon. Protagoras, 162–3 Anm. 24); Campbell (in: Plato. Theaetetus, 57) verwirft eine solche Deutung. Zum 'Märchenton' in Prot. 320d vgl. Norden (1956, 370–371).

216 Vgl. μέλλω σοι τὰ μυστήρια λέγειν (Tht. 156a3); Kognate von γίγνεσθαι in 156a7–8 (2x), 156b1–2, 156b7–8 (2x), (156c3); 156e4–5; μῦθος in 156c4; τελέσθαι in 156c6; συναποτίκτειν in 156e2 (vgl. z.B. 182b6).

217 Von einer 'Geburt der Schöpfung' zu sprechen ist gerade bei Platon nicht paradox: Platon verwendet beide Metaphern – Gebären und Schaffen – unbefangen nebeneinander; dazu und generell zum genealogischen Vokabular in Platons Denken über die γένεσις εἰς οὐσίαν (Phil. 26d), namentlich im Timaios und Philebos, s. Philipp (1980); vgl. die entsprechende Wortwahl (ἔκγονος, τόκος) im Sonnengleichnis, rep. 506e–507a, 508b–c; vgl. 517c.

dieser Stelle deshalb nicht als Referat aus Protagoras' verschollener Schrift zu verstehen. Freilich auch nicht etwa als Verlegenheit der spekulativen Sprache Platons angesichts eines neu-erkannten Sachverhaltes.

Viel eher ist mit einem besonderen maieutischen 'Scherz' vonseiten Platons zu rechnen. Dieser ist zugleich kritisch aufzufassen und würde die obige Interpretation der protagoreischen Position als Rezeption des ersten parmenideischen Grundsatzes (der Identität von Denken und Sein; s.o. 1.1.3) aus der Sicht Platons bestätigen. Wenn gewissermaßen gilt, das 'Denken' und 'Sein' identisch seien, dann ist jede Maieutik gewissermaßen Geburtshilfe am Seienden: Denken 'erzeugt' dann gewissermaßen Sein.[218] Das würde bereits für sich genügen, die von Platon erstrebte maieutische 'Tiefeninterpretation' (spricht die Freilegung des 'verborgenen Sinnes der Ansicht') des Protagoras in genealogischer Sprache zu fassen, sobald sie nämlich zu entdecken vorgibt, dass 'Sein' schlechthin (oder 'Werden', der Unterschied spielt für Protagoras keine Rolle, 166c) sich *nur* im Denken *alias* Wahrnehmen 'abspiele'.

Darüber hinaus zeugt die genealogische Formulierung dieser Passage von einem hochreflektierten problemgeschichtlichen Bewusstsein. Sie füllt die Fiktion der Geheimlehre im Versuch, Protagoras' Sentenzen auch entgegen Protagoras in ihrer historischen Reichweite kritisch zu würdigen, mit Leben. Denn vor der genealogischen Dichtung hatte Platon philosophischen Respekt, und deren Würde strahlt auf die, sich an ihr Vokabular anlehnende, pseudo-potagoreische 'Wahrnehmungstheorie' ab.

Platons tiefgreifendes Verhältnis zur gesamten Bandbreite der theogonischen Dichtung kann hier nicht näher untersucht, geschweige denn im Zusammenhang des *Theaitetos* exponiert werden. Aber die Ehrfurcht vor der

218 Kato formuliert anlässlich rep. 490a–b prägnant (und seine Ansicht bietet eine mögliche Konkretisierung des obigen 'gewissermaßen'): «Der Philosoph strebt nach dem Sein und erzeugt bzw. gebiert dabei Nous und Aletheia, Einsicht und Wahrheit» (1986, 53). Nach Kato sollen Nous und Aletheia «dasselbe bedeuten wie τὸ ὂν ὡς ἔχει. In der Tat! Denn der Wahrheit korrespondiert τὸ ὂν ὡς ἔχει, das Seiende *wie es ist*, d.h. das Seiende als der Gegenstandsbereich der Episteme wird durch diese in seinem Wie-Sein (ὡς ἔχει) als wahres erkannt, und dies zu tun ist die Funktion (Ergon) der Episteme» (ebd., 54; zum Zusammenhang von 'Sein' und 'So-Sein' vgl. 1.3 Fn. 38). 'Nous und Aletheia' sind nun aber eben das, was das Denken (hier: als 'Wahrnehmung') entsprechend der genealogischen Geheimlehre *nicht* zu erzeugen oder gebären imstande ist, weil jedes Sein in ihr zerfließt (s.u. 1.3). Unser 'gewissermaßen' soll indessen die Grenze zwischen protagoreischem und platonischem Denken markieren, denn bei Platons Protagoras gebiert die 'Wahrnehmung' zwar tatsächlich das, was den Anspruch erhebt, das ganze 'Sein' zu sein (und sich faktisch als 'nichts' erweist), während aber das 'Seiende in der Wahrnehmung' noch weitere Quellen außerhalb ihrer hat, also nie ausschließlich vom menschlichen Denken miterzeugt und geboren werden kann. Im Status der Seele als «Mitte des Seins» thematisiert auch Steiner (1992, 87) diese Problematik.

genealogischen Dichtung als ‘Proto-Philosophie’ – und zwar im Kontext des Mysterienwissens, das im *Theaitetos* wie im *Protagoras* ironisiert wird – lässt sich an zwei Stellen an Platons Würdigung Hesiods sehr deutlich ablesen; auf dieser Grundlage lässt sich auch das Verhältnis Platons zu den dichterischen ‘Vorgängern seiner Vorgänger’ hypothetisch umreißen:

Die erste Stelle steht in der ersten Dichterkritik der *Politeia*: Welche Art Dichtung ist aufgrund ihrer Wirkung auf die Physis der Zöglinge (hier: der Wächter)[219] für den mimetischen Vortrag im propädeutischen Kurrikulum geeignet, welche Dichter genügen diesem Kriterium nicht? Hier wird Hesiod am Anfang zusammen mit Homer genannt (377e–378a). Im Durchgang dieser Kritik verschwindet er aber aus dem Blick, der sich primär auf die ‘Tragiker’ richtet, wie Platon sie versteht, unsbesondere auf Homer und Aischylos (rep. 380a, 383a; vgl. 595b–c; Krat. 408c).

Platon stellt mit einer Handbewegung mehrere Dinge klar: Hesiod erzählt gräuliche Geschichten. Diese sind teilweise zurückzuweisen, weil er sie (offenbar im Gegensatz zu Platons γενναῖον ψεῦδος der hesiodisch inspirierten, metallischen Erdgeborenen; rep. 414b–c),[220] «nicht schön» und das heißt nicht wahrheitsgemäß «erfunden hat», οὐ καλῶς ἐψεύσατο (377e). Platons Beispiel für die unschöne, unwahre Erfindung ist hier die Verstümmelung des Ouranos durch seinen Sohn Kronos. Die ähnlich unangenehme Behandlung wiederum des Kronos seitens Zeus wird anscheinend akzeptiert (vgl. 378b).[221] Anhand dieser Passage lässt sich Platons Perzeption des Hesiod noch präzisieren und ineins damit das Verhältnis zwischen Theogonik, Mysterien und Philosophie bei Platon andeuten:

1) Hesiods Götterdichtung ist wegen eines möglichen Wahrheitsbezugs (εἰ ἦν ἀληθῆ, 378a) hinsichtlicher der höchsten Dinge (περὶ τῶν μεγίστων, 377e) nicht von vornherein von der Hand zu weisen. Vermutlich steht Hesiod hier stellvertretend für die Gattung der – unter anderem im Kultus vorgetragenen und veranschaulichten – theogonischen Dichtung schlechthin, also auch für die orphische und orphisch inspirierte[222] Theogonie (s.u.).

219 Zur Funktion der Dichterkritik für die Wächtererziehung aufgrund der Ansicht «Mimesis führe zu ὁμοίωσις, ‘Angleichung’» s. Arends (1988, 40–53); das Zitat findet sich (ebd., 45).

220 Zum γενναῖον ψεῦδος s.u. B.2.3.1.

221 Vgl. daneben Euthyphr. 5e–6a, wo Euthyphron sich dagegen auflehnt, dass ihm von Rechts wegen verwehrt sein soll, was Zeus erlaubt war.

222 Frede schreibt: «Angesichts der Vielfalt dieser Tradition ist der Ausdruck ‘Orphik’ ohnehin *cum grano salis* zu verwenden» (2003, 230 Anm. 5).

2) Die Wahrheit dieser Theogonik sollte, wenn nicht verschwiegen werden (σιγᾶσθαι), so doch allenfalls nur einigen Wenigen nach höchstem vollbrachtem Opfer – das größer sein müsste als ein Ferkel (rep. 378a)[223] – unter Schweigepflicht wie in den Mysterien (δι᾽ ἀπορρήτων) erzählt werden.
3) Diese Wahrheit betrifft 'die höchsten Dinge', also ist sie der Philosophie verwandt; denn mit den 'höchsten Dingen' kann nur eine Wahrheit über Ursprung und Beschaffenheit der Welt gemeint sein – ähnlich wie Platons «größtes Lehrstück, die Idee des Guten» (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα, rep. 505a), dessen 'Nachkomme' Sokrates in genealogischer Sprache die Sonne nennt (τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον, 508b); denn diese sind Hesiods Thema bzw. überhaupt das Thema der Theogonie, und diese betrifft auch Hesiods eigener Wahrheitsanspruch.
4) Die Wahrheit der Philosophie ist dann aber ebenfalls der Wahrheit der Mysterien verwandt.
5) Die Wahrheit der Mysterien ist – trotz der verwandten Signatur – von geringerem Wert als die Wahrheit eines Hesiod, denn es braucht eben etwas *mehr* als ein Ferkel um Hesiod bzw. die theogonischen Geheimnisse über das Entstehen der Welt hören zu dürfen.
6) Wenn auch die Philosophie die Möglichkeit eines Wahrheitskerns im Theogonischen anerkennt, so genügt doch auch diese Dichtung samt zugehörigen Mysterienweihen den Ansprüchen dieser Philosophie nicht mehr.

Den gleichen Eindruck bietet der *Philebos*. Dieser Dialog enthält eine bedeutsame Anspielung auf Hesiod – der auch hier mit Orphischem zusammengeworfen wird (s.u.) – als 'ontologischen' Vorläufer: Phil. 38c–d illustriert Platon die optische Täuschung anhand eines in der Ferne «bei einem Felsen … unter einem Baum», παρὰ τὴν πέτραν … ὑπό τινι δένδρῳ gesichteten Menschen, den man aber ebensogut für eine Statue (ἄγαλμα) und zwar für ein 'Hirtenschnitzwerk' halten könnte (τινῶν ποιμένων ἔργον, 38c–d). Durch das Schnitzwerk 'bei Fels und Baum' verweist Platon auf die Theogonie des Hesiod. Mittels der Wendung ἀλλὰ τίη μοι ταῦτα περὶ δρῦν ἢ περὶ πέτρην; (Theog. 35) kommentiert Hesiod dort sich selbst, den Hirten, im Akt der dichterischen Ausformulierung der empfangenen Offenbarung.[224] Mit dem,

223 Das Ferkelopfer ist als Anspielung auf einen Mysterienkontext zu verstehen (vgl. Aristoph. Pax 374–375); Burkert ([2]1997, 283–292, 294, 303 etc.); weitere Verweise auf Aristophanes (ebd., 286 mit Anm. 12; 294 mit Anm. 9).

224 Zum möglichen Sinn dieser Wendung West (in: Hesiod Theogony, 167–169); vgl. Picht (1996 [1965/1966], 112–113).

was Platon als Hirtenschnitzwerk, das man aus der Ferne für einen Menschen halten könnte,[225] bezeichnet, ist somit das hesiodische Werk gemeint bzw. die Theogonie, die man für Philosophie halten könnte.[226] Hesiods genealogischer Entwurf einer Ordnung von Unsterblichen und Sterblichen wird aus der Ferne in seiner inneren bzw. intentionalen Verwandtschaft zum eigenen ontologischen Unternehmen von Platon erkannt und gewürdigt. Und ähnlich wie Platons Entwurf in diesem Dialog zur Bestimmung der Ziele eines guten Lebens aufgeboten wird, zielt auch Hesiods Ordnung auf sittliche Formung ab. Gerade deshalb gerät sie ja auch ins Fadenkreuz der platonischen Dichterkritik der *Politeia*.

Bestätigung findet diese Ansicht erstens rep. 544d–e, wo Platon auf den gleichen hesiodischen Vers anspielt: Die überlieferten Verfassungen stammen nicht ἐκ δρυός ποθεν ἢ ἐκ πέτρας, aus Eiche oder Fels, sondern aus den Sitten der Menschen; diese wurden nun aber maßgeblich von Hesiods *Erga* informiert. Dass in der *Politeia* auch der Mythos der Erdgeborenen und der Metalle (414b–415d) sowie die Analyse politischer Deszendenz (im Buch VIII–IX) auf die Abfolge der metallischen Geschlechter in Erga 109–201 anspielt, ist bekannt.

Zweitens wird unsere Lesart der Stelle Phil. 38c–d von Krat. 396c–d bestätigt. Hier meint Sokrates in eindeutiger Anspielung auf die eigentümliche 'Bewegung' platonischen Philosophierens, ihm sei plötzlich (ἐξαίφνης), und zwar ohne zu wissen 'woher', die Wahrheit der hesiodischen Weisheit aufgegangen – dies dann noch gerade bezüglich der höheren Kader seiner Genealogie, Zeus und Ouranos, und zwar im Blick auf den 'reinen Geist', νοῦς. Sokrates' Ungewissheit über die Herkunft solcher plötzlichen Einfälle ist bei Platon ein bekanntes Motiv der Inszenierung seiner philosophischen 'Manie'. Von Hermogenes wird dieses Motiv sofort als typisch erkannt; von Sokrates wird dieser Einfall einerseits durch die Herleitung von seiner früheren Zusammenkunft mit dem götterkundigen Euthyphron (396d–397a, 399a, 400a, 409d; vgl. Stellen wie 407c), andererseits in der Hoffnung auf eine entsprechende Reinigung seitens

225 In diesem Zusammenhang darf mitbedacht werden, dass Zeus nach Hesiod das 'eherne' heutige Menschengeschlecht ebenfalls aus einem Baum (einer Esche) schnitzt (Erga. 143–145): Platonisch gesprochen wird das Hirtenschnitzwerk damit als Mimêsis der göttlichen Schöpfung noch enger auf die Vorlage bezogen – und diese Nähe überträgt sich auf Platons Vergleich der hesiodischen Theogonie zur voll entfallteten Philosophie als Hirtenschnitzwerk im Verhältnis zu *the real thing*.

226 Spätestens seit dem Hesiod-Kapitel von Snell ([5]1980 [1946], 45–55) wird sie auch heute aufgrund ihrer 'Abstrakta' präfigurierenden Personifizierungen als Proto-Philosophie behandelt.

eines anderen 'Sophisten oder Priesters' sofort 'wegironisiert', sprich in ihrer unterschwelligen sachlichen Ernsthaftigkeit ausgewiesen (396d–397a).

Die Zusammenfassung der Ergebnisse des Dialogs erfolgt im *Philebos* unter Verwendung einer weiteren Theogonie, und zwar einer orphischen, denn Hesiod ist natürlich nicht der einzige von Platon rezipierte Repräsentant der theogonischen Dichtung.[227]

Dass Platon im *Philebos* sowohl auf die hesiodische wie auf eine orphische Theogonie verweist, zeigt dabei, wie oben vermutet, dass Platon bezüglich ihres philosophischen Vorgängertums nicht daran gelegen war, zwischen den beiden Typen zu unterscheiden. Ihm sind Hesiod und 'Orpheus' unter 'proto-ontologischem' Blickwinkel 'Onto-Theologen' der gleichen Schule genealogischer 'Mysterienlehrer'. In dieser Überlieferung scheint Platon auch Parmenides zu situieren, sofern es die Göttergeschichte betrifft (symp. 178b–c, 195c; aber vgl. soph. 242c–d).[228]

So betrachtet ist die sprachliche Fassung der Wahrnehmungsanalyse des *Theaitetos* in doppelter Hinsicht ein zielsicherer schriftstellerischer Griff im Rahmen der ontologischen Umdeutung von Protagoras: einmal als Anspielung auf den hohen Einsatz dieser Auseinandersetzung (die Wahrheit so würdiger 'Mysterien', nämlich das durch die Würde dieser Tradition ausgezeichnete 'Denken von Sein'); einmal als Erinnerung an die Vermessenheit von Protagoras' Position (die philosophisch zu ermittelnden Sachhaltigkeiten dieser Mysterien ohne Umstände in den menschlichen Geist zu verlegen, und zwar in jeden einzelnen ohne Ausnahme; vgl. Tht. 167d, 179b).

Platon bindet die durch die metaphorische Sprache in dieser doppelten Reichweite ausgewiesene 'ästhetische Genealogie des Seienden' denkbar eng an den Homo-mensura-Satz, indem er dessen zentralen Terminus μέτρον aufgreift: In 154b wird der wahrgenommene Gegenstand «das, wogegen wir uns abmessen» oder «das, wogegen wir abgemessen werden» (ᾧ παραμετρούμεθα) genannt. Eine passive Auffassung des Medio-Passivum an dieser Stelle

---

227 Dazu West (1983, 117–119).

228 Zur Bezugnahme des Parmenides auf Hesiod s. z.B. Burkert (1969, 7–12); zur Kontinuität seiner Dichtersprache mit der gesamten epischen und speziell orphischen Überlieferung (und aus methodischem Blickwinkel kritisch gegenüber seiner Parallisierung mit Homer und Hesiod) s. Böhme (1986); dort z.B. 16–17 zu seinem Verhältnis zu Hesiod. Zusammenfassend schreibt Böhme: «Da man also ernsthaft damit rechnen muß, dass bei Parmenides ältere tradition hervortritt … so spricht alles dafür, dass hinter solchen Übereinstimmungen des Parmenides mit Dichtung, die sich beim Letzten Dichter [gemeint ist die letzte Homer-Redaktion, aber die Überlegung meint auch Hesiod], die gemeinsame ältere Tradition steht» (ebd., 23).

erscheint angesichts der anschließenden gedanklichen Auflösung aller in diesem Prozess handelnden Partner durchaus sinnvoll (s.u. 1.3). In 156d, wo das Beispiel stellvertretend für ungezählte weitere Wahrnehmungsmodi dem Optischen entnommen ist, heißt der mit dem wahrnehmenden Auge die Wahrnehmung miterzeugende Gegenstand «ein weiteres ihm [dem Auge] Angemessenes» oder «ein weiteres mit ihm Mitgemessenes» (ἄλλο τι τῶν τούτῳ συμμέτρων).

In beiden Anspielungen auf den Terminus μέτρον ist gerade ein vom Menschen unabhängig mitwirkendes 'Elternteil' der Seinsgenealogie am Werk und macht so auch die menschliche Seite im äußersten Fall – das heißt im Fall einer durch 'Folgen' und 'Glauben' des Protagoras (s.o.) bis in die äußersten Konsequenzen verfolgten 'maieutischen' Interpretation seines Satzes – zum bloßen 'Mitmaß' der Seinsbestimmtheit, ja zu etwas, das selbst gemessen wird an dem, was sie wahrnimmt oder 'messend bestimmt' (s.u. 1.3).

Es ist diese Position, die in radikalster Form – eindeutig vom Homo-mensura-Satz abweichend und ihn dennoch bis in den Wortlaut fortspinnend – zur Flucht jener Seinsbestimmtheit führt, die sie doch gerade zu begründen scheint; und diese Flucht führt weiter zur gedanklichen Aufhebung des mitgemessenen, mitmessenden Menschen selbst (s.u. 1.3). Aber dieses fürchterliche Geheimnis nun – wenn es irgendwo berechtigt erscheint, von einer 'Dialektik der Aufklärung' zu sprechen, dann hier[229] – kann nach Platon mit Recht aufgefasst werden als die 'verborgene Wahrheit der Auffassung' des Protagoras und aller, die so denken wie er.

1.2.4 *κινεῖται τὰ πάντα*

Bis jetzt wurde nachgewiesen, dass Platon im Homo-mensura-Komplex der drei Logoi ('Erkennen ist Wahrnehmen'; der Homo-mensura-Satz; die Bewegungslehre), sofern dieser Protagoras betrifft, bestenfalls auf 'maieutische' Weise einen verborgenen Kern in dessen Menschenmaß ans Licht hat bringen wollen. Dieser Kern war aber so 'geheim', dass nicht einmal Protagoras selbst sich dessen bewusst war – sodass man also mit Recht von einer Geheimlehre sprechen kann! In diesem sowie in dem nächsten Abschitt verfolgen wir die bereits oben angedeutete Möglichkeit weiter, dass Protagoras an der von Platon aus seinem Satz entwickelten 'onto-epistemologischen' Problematik

229 Das gilt auch für rep. 563b–564a (vgl. 562b–c), wo Platon den Umschlag von der 'absoluten Freiheit' der Demokratie (τὸ … ἔσχατον … τῆς ἐλευθερίας τοῦ πλήθους, 563b; καὶ τἆλλα πάντα οὕτω μεστὰ ἐλευθερίας γίγνεται, 563c–d; ἡ … ἄγαν ἐλευθερία, 564a; vgl. 557a–558c) in den 'Schrecken' der Tyrannis (ἄγαν δουλείαν) genau benennt. Damit tut man weder Th. W. Adorno/M. Horkheimer noch G. W. F. Hegel Gewalt an.

nicht interessiert war und dass Platon das wusste. Diese Möglichkeit ist mit Protagoras' anti-autoritärem Impuls gut verträglich: Die Auflehnung gegen die abgehobenen Theorien der vorsokratischen 'Seinsausrufer' (Egil A. Wyller) verbindet sich schlüssig mit einer Absage an das Theoretisieren selbst über solche Dinge, freilich ohne dass sich das gegenseitig bedingen müsste.

Zum Schluss der von Sokrates als Hilfestellung (βοήθεια, βοηθεῖν, 168c; s.o. 1.2 Fn. 25; s.u. 1.2.6) improvisierten Verteidigungsrede ermuntert Protagoras Sokrates wie folgt:

> Wenn du mir aber folgen willst, wirst du, wie auch früher gesagt wurde (in 166c), weder feindselig noch streitsüchtig (οὐ δυσμενῶς οὐδὲ μαχητικῶς), sondern mit freundlichem Gemüt nachgebend (ἵλεῳ τῇ διανοίᾳ συγκαθείς; vgl. Prot. 335a, e) wahrhaft (ὡς ἀληθῶς) untersuchen, was wir nur meinen, wenn wir behaupten, dass alles sich bewege (κινεῖσθαι ... τὰ πάντα) und dass, was einem jeden scheint, für ihn auch sei – im Privaten wie im Öffentlichen (ἰδιώτῃ τε καὶ πόλει). Und auf dieser Grundlage kannst du noch weiter untersuchen, ob Erkenntnis und Wahrnehmung das selbe sei oder etwas verschiedenes – aber nicht wie soeben aus dem gewohnten Rede- und Wortgebrauch (ἐκ συνηθείας ῥημάτων τε καὶ ὀνομάτων), den die Leute aufs Geratewohl hin- und herzerren und einander damit vielfältige Verwirrung bereiten. (168b)[230]

Die 'Verteidigungsrede' wurde dabei von Sokrates mit der Versicherung eingeleitet, dass Protagoras, wenn er anwesend gewesen wäre, in diesem Sinne gesprochen hätte (165e);[231] nach erfolgter Rede bestätigt Freund Theodoros diese beanspruchte Treue zum Vater des λόγος (168c), wie gesehen.

In dem zitierten Abschnitt weist Platons Protagoras selbst die Identifikation der drei Logoi im Sinne eines vieleicht zwar möglichen, aber damit noch nicht von ihm behaupteten oder gar bewiesenen Ableitungsverhältnisses ausdrücklich zurück: Sokrates möge, sobald er erst einmal verstanden habe, was Protagoras meine, weiterhin dies oder das folgern. Er – bzw. Platon – lässt also keinen Zweifel daran, dass lediglich Sokrates – bzw. Platon – die vorangehenden Überlegungen über Erkennen und Wahrnehmen angestellt

230 Übersetzung von Schleiermacher.

231 Mit einer derartigen Vergegenwärtigung des bereits verstorbenen Protagoras in der Rede adaptiert Platon die 'historische' Methode des Thukydides (1.22; s.o. V.2 Fn. 62). Die jeweils in Frage stehende Position auch während des Elenchos erläutern oder modifizieren zu dürfen, gehört zum sokratischen Gesprächsstil, wie explizit aus Phd. 95e hervorgeht; diese Möglichkeit wird Protagoras also *in absentia* geboten.

habe. Nichts deutet darauf hin, dass Protagoras sich Platon zufolge für sie interessiert, geschweige denn sie intendiert und vertreten hätte. Der Fokus auf das Private und Öffentliche (ἰδιώτῃ τε καὶ πόλει) deutet bereits von sich aus nicht auf onto-epistemologische Interessen, sondern weist in die Richtung von Pädagogik, Hauswirtschaft und Politik – Protagoras' bevorzugtem Betätigungsfeld (Prot. 316b–c, 318e–319a; vgl. καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ, 324c, 325a, 326e).

Aus dieser Stelle lässt sich zwar mit etwas gutem Willen schließen, dass die assoziative Nähe des Protagoras zu herakliteischem Gedankengut in irgendeiner Überlieferung, oder wenigstens zu einer an zeitgenössische Herakliteer erinnernde 'Unruhe der Gedanken' eine Tatsache war, die Platon nicht erst konstruieren musste (wobei merkwürdig bleibt, dass Freund Theodoros davon nichts gewusst zu haben scheint, obwohl auch er diese Herakliteer kennt und ihnen nicht freundlich gegenüber steht; vgl. Tht. 179e–180b);[232] aber es ist ebenso klar, dass Protagoras die platonische Konstruktion nicht gebilligt hätte. Die fortwährende Bewegung von allem (κινεῖσθαι ... τὰ πάντα), die Platon ihn also explizit behaupten lässt, dürfte dann bei ihm auf einen anderen als einen 'ontologischen' Gedankenkomplex hingedeutet haben. Schließlich wird einmal mehr klar, dass Platon sich dessen bewusst war. Er kritisiert auf diese Weise seine eigene Konstruktion, indem er diese als weit ausholende Auslegung einer ursprünglich andersgearteten Intention zurückweist. Und sobald er die Lehre wieder aufgreift (181b–c), will er gut platonisch-sokratisch zunächst einmal klären, was überhaupt Bewegung sei und welche Arten der Bewegung es gebe: Obwohl Platon Protagoras' Wort aufgreift ('was meinen diese oder jene, wenn sie von Bewegung sprechen?'), befindet er sich damit eindeutig nicht auf der reflexiven Ebene eines Protagoras, sondern auf jener seines eigenen *Parmenides* (138b, 162b–c).

Bestenfalls ist also damit zu rechnen, dass Platon eine gewisse Affinität des Protagoras zu einer bestimmten, vielleicht besonders mit Heraklit und anderen dichterischen Denkern verbundenen 'Weltanschauung' auf eine Weise ins Theoretische gewendet hat, die Protagoras nicht vorgesehen hatte. Dabei hat er diese Nähe aber wissentlich nicht so dargestellt, wie Protagoras sie seiner Meinung nach gesehen hätte.

232 Protagoras als 'Herakliteer' zu sehen ist (auch) in der modernen Forschung nichts Neues. Bereits Nietzsche hat einen ursprünglichen Zusammenhang zwischen Protagoras und Heraklit vermutet, in einem Notiz aus dem Nachlass (1999: 13 [1888], 293). Ein solcher Zusammenhang zwischen Protagoras' authentischem Denken und der herakliteischen Überlieferung wird heute immer wieder angenommen, z.B. von Schiappa (1991, 95–98).

Wenn Platon zu glauben ist, wo er die Selbstverteidigung als dasjenige charakterisiert, das der lebendige Protagoras hätte sagen können, dann ist aufgrund der obigen Passage die Formel τὰ πάντα κινεῖσθαι für Protagoras beizubehalten; dies dann irgendwie in engem Zusammenhang mit seiner Ansicht, keine Meinung sei ‘wahrer’, aber manche Meinungen seien besser als andere, im Privaten wie im Öffentlichen (Tht. 166d, 167d). In der Folge wird sich zeigen, dass diese Ansicht keine allgemeine Aussage über ‘Sein’ schlechthin impliziert haben muss.

Was kann Protagoras mit dieser Formel τὰ πάντα κινεῖσθαι gemeint haben, wenn ‘alles’ dennoch *alles* heißen soll, wenn dieses ‘Alles’ sich immer bewege, wenn *alles* deshalb immer zwei gleichberechtigte Logoi zulasse (DK B 6a) und wenn Ruhe folglich nur in der menschlichen Vorsteklung anzutreffen sei, solange der Mensch eine Sache einmal so und nicht anders auffasst und diese somit so und nicht anders sei (weil er ja ‘Maß’ von *allem* sei)?

Man kann dieser Aussage einen eigenen Sinn verleihen, indem man sie in einen anderen historischen Kontext stellt als in den, welchen Platon konstruiert. Obwohl diese Frage den Rahmen dieser Arbeit sprengt und diese Möglichkeit hier also auch nicht weiter verfolgt werden kann, weisen wir noch einmal etwas ausführlicher auf den Grundgedanken hin, den Thomas Buchheim dazu liefert. Dieser betrifft eine ‘vorontologische’ Auffassung der Welt sowie die Selbsterfahrung des Menschen innerhalb derselben; und er ist konsistent mit Aspekten des von Platon tradierten Protagoras-Bildes außerhalb des Homo-mensura-Komplexes im *Theaitetos*:

> Die Vorstellung des Wechsels ohne Genese, der Dinge heraufführt, die den Menschen immer von neuem betreffen und belangen, diese Sichtweise ist kein ungewöhnliches Konzept der Welt in archaischer Zeit. Es stammt überdies von einem Ort, an dem vielfach unterschätzte Wurzeln der Sophistik liegen: aus der Lyrik.[233]

Protagoras’ Denken und sophistisches Denken überhaupt ist nach Buchheim «noch ganz im Horizont allgemein vorsokratischen Denkens zu verstehen. Solches Denken läßt sich charakterisieren als allseitige Unfähigkeit, stabile Verhältnisse gedanklich zu etablieren».[234] Diese Unfähigkeit resultiere

233 Buchheim (1986, 56); er entwickelt diesen Gedanken auf den Seiten 56–61; vgl. 1.1 Fn. 30.

234 Buchheim (ebd., 129); vgl. Gadamer (1999: 7 [1988], 9–10); vgl. Kirk u. Raven (1976, 196–202) spezifisch zu Heraklit. Die ‘Geheimlehre’ zieht den Schluss aus diesem Denken; ähnlich wie Sokrates sie «gar keine schlechte Rede» nennt (152d; s.u. 1.3.1; RA.16) unterlegt er den Gedanken auch einem Unsterblichkeitsargument im Phaidon (71b–72a).

nach Buchheim in der Sophistik in einer überspitzten Rezeption jener vorsokratischen Gegensatzlehren, die bereits thematisiert wurden:

> Wie eine Zauberformel geistert das πρὸς ἄλληλα durch die Sophistik; alles ist ein Zwiefaches, Doppelseitiges, ein Hin und ein Her. Dabei sind die Seiten nie erstarrt in ein festes Verhältnis, sondern sie sind in Kontakt, interferieren, modellieren sich im gemeinsamen Prozeß.[235]

Nach Buchheim wäre eine *ontologisch* gemeinte Lehre der Bewegung von allem mit einer protagoreischen Position unvereinbar. Eine solche Lehre würde der Erscheinung als irgendwie bereits Seiendem ein nicht-erscheinendes Seiendes vorausschicken. Buchheim versteht die protagoreische Phänomenalität als 'Andrang' andauernd auftretender Dinge und Zustände und dies ohne die Voraussetzung eines 'Woraus' und 'Vordem' dieses Auftretens; diese seien mit dem Homo-mensura-Satz (bzw. mit dem 'tautologischen' Charakter des sophistischen Phänomens, wie er es versteht) unvereinbar: «Es hieße ja auch, an dem, was sich ohnehin zeigt, noch nicht genug Bedrängnis zu haben».[236]

---

235 Ebd., 101.

236 Ebd., 42; vgl. 1.0 Fn. 1; Die allgemeine 'tautologische' Selbstbekräftigung als Grundstruktur sophistischen Denkens und Handelns führt Buchheim auf eleatische Prinzipien zurück: «Denken, Reden, Sein: diese drei sind in unmittelbarer Zusammengehörigkeit, nichts anderes ist die grundlegende These des Parmenides; wobei die Einheit von Denken und Reden nicht thematisch ist. Jegliches ist *sofort* in diesen beiden (drei) Hinsichten: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστι τε καὶ εἶναι (B 3) – 'Dasselbe ist zu denken sowohl wie zu sein' ... Und dies Selbe ist nichts als das Seiende», was Buchheim aus B 6 und 8.35–36 belegt (1986, 39).

Entsprechend der von Buchheim diagnostizierten allgemeinen «Unfähigkeit» vorsokratischer Philosophen, im Denken «stabile Verhältnisse» herzustellen (ebd., 129; generell 128–130), führe das lebensweltlich zur Vagheit gegenseitig disponibler Größen: «Was bisher gesagt wurde, läßt sich somit auf die kurze Form bringen, daß diejenigen Instanzen, die eine Situation kontrollieren und definieren, selbst *disponibel* sind in der und durch die Situation. Am deutlichsten zeigt sich dieser grundlegende Zug sophistischen Denkens am homo-mensura-Satz des Protagoras» (ebd., 131). Dieser Grundzug wird von Platon unter Einbeziehung all dieser Philosophen – 'alle außer Parmenides' (Tht. 152e) – im Theaitetos überspitzt auf den onto-epistemologischen Punkt gebracht (s.o. 1.3.1; vgl. 1.2.6 Fn. 161). Die Disponibilität und Vagheit bilde wiederum nach Buchheim die Grundlage für die Tätigkeit des Sophisten, der geradezu als «Techniker des Ungefähren» erscheine (ebd., 80; vgl. oben Fn. 22; B.1.2 Fn. 93 und 2.1 Fn. 13).

Zur tautologischen Grundstruktur im allgemeinen s. (ebd., 14). Buchheim unterscheidet drei sophistische Tautologien, und zwar eine vorsemantische «Tautologie der Rede», eine «Tautologie der Erscheinung» und eine «Tautologie der Handlung» (ebd., 82). Zur Tautologie der Rede im nicht-referentiellen Logos s. (ebd., 27–35) und vgl. 1.1 Fn. 108; B.1 Fn. 30 und 34; B.2 Fn. 11, 13; zur Tautologie der Erscheinung als onto-epistemische vor eleatischem Hintergrund s. (ebd., 38–42, 63–65, 129–30); zur Tautologie der Handlung im

Protagoras' 'Bewegung von allem' wäre somit nach Buchheim im Kontext jenes – heute nicht unumstrittenen – 'archaischen' oder 'lyrischen Pessimismus' zu verstehen, in welchem sich der Mensch dem ständigen Andrang unbeherrschbarer Kräfte hilflos ausgeliefert empfunden habe;[237] das Stichwort zu dieser Stimmung ist die ἀμηχανία, Hilflosigkeit.[238] Auf diese ist im Rahmen des protagoreischen Prometheus-Mythos und dort insbesondere im Zusammenhang der ἀπορία der schöpferischen Titanenbrüder zurückzukommen (2.3.5.1). Der Begriff ἀμηχανία spielt als ἀμήχανος συμφορά, 'Jammer, Missgeschick ohne Lösung' eine zentrale Rolle in jenem Gedicht des Simonides, das Protagoras aufgrund seines sittlichen Vorbildcharakters zur Besprechung auswählt (Prot. 344c; vgl. 321d!): ἀμήχανος συμφορά werfe den Menschen um, weil er im Gegensatz zu einem Gott nicht anders denn 'gemein' und 'elend' (κακός) sein könne. Einen 'guten, quadratischen' Mann – der also nicht umgeworfen würde – brauche man gar nicht erst zu suchen, so schwer sei es, einen zu finden. In der Folge wird die Formel von Sokrates aufgegriffen und beharrlich in den von ihm überprüften, zeitgenössischen Diskurs über die ἀρετή als 'technische' Lebensmeisterung einbezogen: Wen werfe ἀμήχανος συμφορά um, den (einer Sache) Kundigen oder den (dieser Sache) Unkundigen? Wer sei also 'gut'? *Worin?* (s.u. 2.4.5) So rückt Platon die von einem Teil der Überlieferung suggerierte menschliche Hilflosigkeit gerade ins Zentrum der Auseinandersetzung mit dem lautstarken Vertreter eines neuen 'humanistischen' Selbstvertrauens der Welt gegenüber – und stellt zugleich damit die am optimistischte Version dieses Selbstvertrauens auf die Probe: das Vertrauen in die technische Erzwingbarkeit eines gelingenden Lebensentwurfs.

Thomas Buchheim erinnert an einen Reflex dieser Zusammenhänge in den überlieferten Fragmenten des Protagoras (DK 80 B 9). Hier beschreibt Protagoras die heitere Ruhe des Perikles angesichts des Todes seiner Söhne

Herbeiführen der Situation oder des Kairos und im Befolgen des zugehörigen δέον s. (ebd., 82–97) und vgl. Gorgias, DK 82 B 6 = Bd. II, 285.17–186.1; zum Anspruch der universalen sophistischen Könnerschaft auf dieser Grundlage schließlich s. (ebd., 108–114) und vgl. Diss. Log. DK 90.8; Euthyd. 293b–296d; Gorg. 447d–448a, 459c.

237 Ebd., 60–61; vgl. 97–99 und ders. in (Gorgias. Reden etc., XXV); vgl. Demokrits DK 68 A 1.46; B 2c; C 7.

Kritisch aber materialreich zu diesem Themenkomplex ist die Studie von Martin (1983). Der gemeinte 'Pessimismus' mag als 'archaische Lebensstimmung' kulturhistorisch problematisch sein (vgl. z.B. Snell ([5]1980 [1946], 72–76, 102–103), Martin (ebd., 9)) und z.B. auch Riedweg – anlässlich Empedokles' 'pessimistischer' Lebensstimmung (1995, 45–6 mit 45 Anm. 69) – halten vorsichtig daran fest. In Protagoras' Mythos figuriert der Begriff sowie die korrelierte ἀπορία prominent (samt Kognaten; s.u. 2.3 Fn. 112).

238 LSJ *s.v.* gibt für ἀμηχανία «*want of means* or *resources, helplessness*».

durch die Pest während des peloponnesischen Krieges (εὐδίης γὰρ εἴχετο). Protagoras lobt diese εὐδία als die 'großmütige, tapfere und selbstbeherrschte' Haltung eines Mannes, der sehr gut wisse, wie wenig man in solchen Lebenslagen vermöge (κάρτα εἰδὼς τὴν ἑαυτοῦ ἐν τοιοῖσδε πράγμασιν ἀμηχανίην; vgl. Mx. 248a–b). In der εὐδία hört Buchheim den neuen 'menschlicheren' Ton der Sophistik, deren 'vorsichtiger Optimismus' sie unterscheide von eben dem lyrischen 'Pessimismus'.

Der Unterschied zwischen der Behauptung, '*aller* Dinge Maß' (πάντων χρήματων μέτρον) zu sein und der Anerkennung der Hilflosigkeit (ἀμηχανίη) mindestens in gewissen (mit χρήματα soweit synonymen) πράγματα,[239] wenn diese ihr Recht behaupten (ἐν τοιοῖσδε πράγμασιν), ist augenfällig. Niemand wird Protagoras aufgrund dieser Spannung zwischen dem 'optimistischen' Homo-mensura-Satz und der Spur der 'pessimistischen' ἀμηχανίη im Ernst einen 'Selbstwiderspruch' vorwerfen; aber sofern das von Buchheim nahegelegte kulturhistorische Schema sinnvoll ist, weist diese Spannung den Abderiten gleichwohl als eine 'Übergangsfigur' aus.

Die an Perikles bewunderte εὐδία scheint Platons Protagoras sowohl im *Theaitetos* wie im *Protagoras* auch selbst zu kennzeichnen: Wenn Platons Protagoras Sokrates darum bittet, seine Ansichten mit 'freundlichem Gemüt' auszudiskutieren (ἵλεῳ τῇ διανοίᾳ, 168b), so markiert das auf der Ebene des Gesprächs und seiner Gefahren – bei Platon, wie gesehen, ein Topos[240] – seine 'gelassene' Haltung den πράγματα gegenüber. Sie folgt auf die Ermunterung, sich im Gespräch weder δυσμενῶς (feindselig) noch μαχητικῶς (streitsüchtig) zu verhalten. Die kriegerischen Bezeichnungen stellen diese Gefahren klar vor Augen. Eine solche Haltung ende allzuleicht in Misologie, 'Hass auf das (miteinander) Reden' (168a–b) – die äußerste im Gespräch zu bestehende Gefahr auch nach Platon. Der Schluss des *Protagoras*, wo Protagoras in seiner Resignation dem Sokrates seinen 'Sieg' ohne Bitterkeit gönnt, und somit die Charakterzeichnung des Protagonisten, ist ebenfalls auf diesen Ton gelassener Freundlichkeit gestimmt (Prot. 361e).

So könnte dann die Bedeutung dieser von Protagoras aus dem geistigen Umfeld aufgegriffene Formel aussehen, nach der 'sich alles bewege': als mit großer Gebärde formulierte vor-ontologische 'Seinserfahrung' in einem Diskurs sittlicher Ermunterung: Alles ist in ständiger Bewegung, nur in den Setzungen von Menschen und Staaten liegt Ruhe, solange sie sie festzuhalten vermögen; den als 'ratloses Unglück' empfundenen Widerwärtigkeiten ist mit derselben gelassenen Heiterkeit zu begegnen wie den Meinungen der Mitmenschen,

239 Von (wiederum παντὸς) πράγματος spricht das Fragment der zwei Logoi (DK 80 B 6a).

240 Vgl. Fn. 1.2 Fn. 34 mit Haupttext.

die ja so wenig falsch (wenn auch nicht immer so gut) seien wie die eigenen. Platon selbst liefert in Protagoras' Protest Material und Anstoß zu dieser Auffassung, die in der «Brücke» unten als Vorbereitung auf die Interpretation des *Protagoras* weiter ausgearbeitet werden soll.

1.2.5 *Theorie*

Wird Protagoras' eigentliche 'Lehre' verstanden als sittliche Ermunterung im Kontext einer bestimmten Welterfahrung-in-Wandlung, so wird immer plausibler, dass er an jener Art 'onto-epistemologischer' Reflexion, die Platon zur Interpretation und Widerlegung seiner Lehre aufbietet, nicht eigentlich interessiert gewesen ist.

In diesem mangelnden Interesse an 'Theorie' liegt für Platon – gerade angesichts der großen Gebärde im allbeschwörenden Tonfall des Homo-mensura-Satzes – die Schwäche des prominenten und menschenfreundlichen Erziehers. Für Platon kann auch innerhalb der Frage nach dem guten Leben keine Thematik ohne letztlich 'onto-(theo-)logische' Grundlegung behandelt werden, wie oben gesehen.[241] Dies ist zugleich der Grund, weshalb er nach Kräften versucht, den Homo-mensura-Satz durch weitreichende maieutische Beihilfe für einen solchen Diskurs fruchtbar zu machen bzw. zu entkräften: Weil gerade Protagoras' sittliche Ermunterung oder auch seine Proklamation eines neuen Verständnisses der Stellung des Menschen im bewegten Weltganzen auf ihre Verbindlichkeit für (das Nachdenken über) das gute Leben geprüft werden soll, muss diese über das Niveau erfahrungsgetränkter Sinnsprüche hinaus in die philosophische Reflexion gehoben werden.

Der folgende Paragraph zeigt, dass Protagoras weder eine spezifisch theoretische Stellungnahme bezüglich 'Sein' noch eine Definition der Erkenntnis zuzuschreiben ist: 1) und 2) aus dem *Theaitetos* (zu 167a und 166c) selbst; 3) unter Berücksichtigung eines 'neuen', in den 1960er Jahren bei Didymus von Alexandrien gefundenen Fragmentes; und 4) durch den Vergleich mit Gorgias.

---

241 Ein gutes Beispiel hierfür liefert der Philebos: Sokrates großer philolaisch-pythagoreischer Exkurs über den νοῦς und die Parameter von Grenze, Unbegrenztem und der Mischung daraus (23c–30d), ironisch 'ein Scherz zur Erholung vom Ernst' genannt (30e), legt die Basis für ein angemessenes Fragen nach Lust und Vernunft in ihrem Beitrag zu einem gelungenen Leben. Pol. 283a–b, 286b–c wird kommentiert, wie weit man jeweils über 'Sein und Nicht-Sein' und über die 'Umwälzung, ἀνείλιξις des Ganzen' (286b; vgl. 270d) hat ausholen müssen zur Erklärung des Sophisten bzw. der Kunst der Weberei. Die Digression im Theaitetos, die alles außer Beiwerk ist, wird als πάρεργα τυγχάνει λεγόμενα apostrophiert (177b–c; s.o. 1.3.1).

1) Zu Tht. 167a – Oben wurden einige Stellen im *Theaitetos* erwähnt, an denen Sokrates die protagoreische Provenienz einer Formulierung ausdrücklich behauptet (s.o. 1.2.2.1). Diese Stellen beziehen sich, wie gesehen, *nicht* auf Platons Homo-mensura-Konstruktion als solche, sondern auf die 'Verteidigungsrede' sowie auf die erste Erwähnung des Homo-mensura-Satzes; diese geht Platons Konstruktion voraus.[242] Die 'Verteidigungsrede' insgesamt umrahmt Platon, wie gesehen, durch die Behauptung (seitens des Sokrates) und Bestätigung (seitens Theodoros), dies sei, was Protagoras selbst auf Platons Behandlung des Homo-mensura-Satzes hätte erwidern können.

An einer der genannten Stellen heißt es: «wie etwas einem jeden scheint/ wie ein jeder es sich vorstelle (δοκεῖ), so ist es für ihn» (170a); die Passage in der 'Verteidigungsrede', auf die diese Stelle verweist, lautet:

> οὔτε γὰρ τὰ μὴ ὄντα δυνατὸν δοξάσαι, οὔτε ἄλλα παρ᾽ ἃ ἂν πάσχῃ, ταῦτα δὲ ἀεὶ ἀληθῆ. (167a; vgl. 168b)
>
> Es ist ja weder möglich, das, was nicht ist, vorzustellen, noch überhaupt etwas anderes über das hinaus, was einem widerfährt/was man erleidet (πάσχῃ); dieses aber ist immer wahr/offenkundig.

Protagoras sagt damit: 'Alles, was ich mir aufgrund meiner πάθη (als seiend) vorstelle (denn was nicht ist, ist nicht vorstellbar), ist wahr/offenkundig.' Dass Protagoras 'Erkennen' und 'Wahrnehmen' mit 'Sein' in irgendeiner Hinsicht zusammengedacht habe, lässt sich mit diesen Ansichten durchaus vereinbaren.

Aus dieser Behauptung folgt aber nicht: Alles, was (wahr) ist, ist deshalb meine Vorstellung. Auch folgt nicht: Alles, was (wahr) ist, ist überhaupt vorstellbar. Platon lässt Protagoras nur sagen: Was nicht ist, ist nicht vorstellbar; was nicht erfahrbar ist oder wovon ich keine Eindrücke habe, ist nicht vorstellbar; was ich erfahre oder wovon ich Eindrücke habe, das ist auch wahr. Weder Wahrheit noch Sein werden aus der Vorstellung *definiert*, lediglich wird die jeweilige Vorstellung für immer wahrhaft gehalten. Darauf gründet Protagoras in eben dieser 'Verteidigungsrede' seine Auffassung der Fachkunde:

Zwar seien alle Wahrnehmungen gleich 'wahr', aber deshalb noch nicht gleich 'gut'; die Realität nicht-wahrgenommener Eigenschaften meldet sich in ihrer Wirkung auf Krankheit und Gesundheit, in Gedeihen und Verderben der Menschen oder Pflanzen und der politischen Situation. Der Arzt,[243] Bauer,

---

242 Vgl. van Berkel zu den vielen Formulierungen des Satzes im Theaitetos (2013, 44 Anm. 23).

243 Buchheim «Der Vergleich mit der Medizin durchzieht alle Stellungnahmen zur Sophistik; am berühmtesten Plat. Theät. 167a (im Munde des Protagoras)» (1986, 27 Anm. 71);

Politiker, Sophist vermittle zwischen der Wahrheit der Wahrnehmung und der Faktizität der nicht-wahrnehmbaren Realität und der von ihr verlangten Güte, die sich in dieser je nach Umständen und nach der mehr oder weniger adäquaten Rezeptivität des Wahrnehmenden mehr oder weniger deutlich meldet (167a–d; s.u. B.1.3.4). Dieser Anspruch erscheint nicht deshalb problematisch, weil er unrealistisch wäre, sondern weil er ohne Interesse an den involvierten onto-epistemologischen Fragen vorgetragen und zur Grundlage einer weitreichenden Lehrtätigkeit gemacht wird.

Für den 'historischen' Protagoras resultiert aufgrund dieser platonischen Zeugnisse im äußersten Fall die Auffassung: Wahrnehmung sei von sich aus erkenntnishaft, Wahrnehmung erschließe 'Sein'; sogar wenn das Resultat meiner Seinserschließung notwendig ein anderes sei, als das der deinigen, so sei damit gegen 'Sein schlechthin' und gegen dessen Erschließungsmöglichkeiten nichts gesagt; auch nicht über die Möglichkeit einer 'intersubjektiven' Vermittlung der Resultate unseres jeweiligen Erschließens. Diese bleibt ja Bedingung des 'korrigierenden' Eingreifens von Arzt, Landwirt oder Politiker. Die schlichteste Protagoras von Platon zugebilligte Auffassung lässt weitere Differenzierungen einfach nicht zu.[244]

Mi-Kyoung Lee kommt zu einem ähnlichen Ergebnis:

> Plato nowhere suggests that Protagoras gave … an analysis of truth. Despite the title of his book, Protagoras appears not to have proposed anything about what truth is, but rather a criterion for deciding what is true.[245]

Analog lässt sich formulieren: Der platonische Befund legt nahe, dass Protagoras keine Definition der Erkenntnis bzw. keine Erkenntnistheorie geliefert habe,

---

Buchheim erwähnt als weiteres Beispiel eben Prot. 312, die Warnung an Hippokrates; vgl. (ebd., 128); zur Stellung des medizinisch-empirischen Paradigmas im Resonanzraum des Höhlengleichnisses s. Picht (1996 [1965/1966], 88–89).

244 Auch Buchheim weist die Möglichkeit einer positiven Erkenntnistheorie angesichts der Schlichtheit des Homo-mensura-Satzes resolut von der Hand (ebd., 44; vgl. 77).

245 Lee (2007, 36). Sie schließt sich hiermit Ansichten von Cooper an (1990, 62–63, 80). Corradi weist darauf hin, dass Protagoras' Wirken in der Antike außerhalb der platonischen Rezeption v.a. dem Bereich der (Reflexion auf) Rhetorik zugeordnet wurde (2013, 69, 71, 75); die in unserer Interpretation unternommene Unterscheidung zwischen dem 'maieutisch erschlossenen' und dem 'selbst zu Wort kommenden' Protagoras bestätigt, dass auch Platon ihn so sah.

sondern bestenfalls ein Kriterium zur Entscheidung, wann etwas als (seiend und deshalb) wahr erkannt wird – nämlich wenn ich es wahrnehme.[246]

Genaugenommen formuliert bereits Theaitetos (a) diese einfache Beobachtung (und Sokrates scheint das auch so verstanden zu haben; 161c), bevor er durch (b) die Bestimmung der Erkenntnis als Wahrnehmung den erst mit Sokrates vollzogenen Schritt (über die Anerkennung der Wahrnehmung als erkenntnishaft hinaus) zu (c) einer Definition der Wahrnehmung als Erkenntnis schlechthin einleitet:

> (a) δοκεῖ οὖν μοι ὁ ἐπιστάμενός τι αἰσθάνεσθαι τοῦτο ὃ ἐπίσταται, (b) καὶ ὥς γε νυνὶ φαίνεται, οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις. (151e)

> (a) Mir scheint also, wer etwas erkennt, das wahrzunehmen, was er erkennt, (b) und so, wie es jetzt also aussieht, ist Erkenntnis nichts anderes als Wahrnehmung.

[a'] Wenn jemand etwas erkennt, weiß er, dass er es erkennt. Er nimmt es ja wahr und so erscheint die Wahrnehmung – das entspricht der Diagnose von Lee – als verifizierendes Kriterium der Erkenntnis. [b'] Die – vorsichtige («so, wie es jetzt aussieht») – Identifikation der Erkenntnis als Wahrnehmung geht einen Schritt darüber hinaus, denn sie macht die Erkenntnis von sich aus

246 Dupréel vertritt eine ähnliche Auffassung (1948, 24, 56); interessant ist seine Ansicht, dass «c'est à cause de Parménide que Protagoras a pu passer pour un penseur assez scandaleusement indifférent à cette valeur de vérité à laquelle il était attaché, au fond, comme tout philosophe de bonne foi» (56). Das müsste doch wohl heißen: durch die platonische Perspektivierung – und beruht somit auf ein Missverständnis der platonischen Rezeption.

Obwohl Neumann solche Vermutungen nicht formuliert, würde diesen seine Ansicht entsprechen, dass die vier Titel Ἀλήθεια, Περὶ τοῦ ὄντος, Καταβάλλοντες und Ἀντιλογίαι auf eine und dieselbe Schrift verwiesen haben könnten und nicht jeweils zwei auf zwei unterschiedliche (1976 [1938], 260). Die eristischen Titelvarianten scheinen eine positive Theorie auszuschließen, ja der Titel der Ἀντιλογίαι, gleichsam als kürzester Ausdruck für die Sentenz der zwei Logoi (DK 80 B 6a), scheint einer positiven Theorie sogar jede Relevanz abzusprechen; ähnlich Lee (2007, 28–29); vgl. 1.1 Fn. 44.

Dementgegen traut Emsbach Protagoras einen umfassenden Komplex ineinander verankerter 'wissenschaftlich-philosophischer' *Theorien* zu, und zwar explizit im Geiste der 'Kuhn'schen Paradigmenwechsel' der Wissenschaft: «In den Kontext sich geschichtlich entwickelnder Fragestellungen gestellt, erweisen sich die Innovationen des Protagoras als zunächst erfolgreiche Bewältigung einer von Anomalien herbeigeführten Krise der Naturphilosophie. Protagoras schlägt eine Revision der logischen und ontologischen Prinzipien der Naturphilosophie vor, mit der die Anomalien eliminiert werden» (1980, 15). Sein Ansatz, für den die textliche Basis recht schmal ist und bleibt, ist durchgehend polemisch und apologetisch.

immer schon wahrnehmungshaft; aber damit wird nicht alle Wahrnehmung notwendig schlechthin erkenntnishaft, eine Position, die Platon Protagoras an der bereits zitierten Stelle 167a zuschreibt [b"].[247] Sokrates geht genau diesen Schritt weiter, indem er nachhakt: (c) «Wahrnehmung, sagst du, sei Erkenntnis?» (αἴσθησις, φῄς, ἐπιστήμη; 151e). Sobald Theaitetos zustimmt (ναί), schneidet er den Weg in die Möglichkeit ab, Erkenntnis sei [b'] zwar wahrnehmungshaft, es gebe aber [b"'] auch nicht-erkenntnishafte Wahrnehmung (und [c"] nicht-wahrnehmungsgebundene Erkennnis).

Aber bereits die vorsichtigere Formulierung (b), einen Schritt von der problematischen Ineinssetzung von Erkenntnis und Wahrnehmung (c) entfernt, ist aus platonischer Sicht ein halbseitig gelähmter und gefährlicher Standpunkt, den er Theaitetos oder Protagoras nicht durchgehen lassen kann. Die Implikationen sind zu weitreichend: Wenn, was ich wahrnehme, Erkenntnis zu verifizieren vermag, so setzt das zwar noch keine ausformulierte Definition der Erkenntnis als Wahrnehmung voraus, impliziert aber sehr wohl jenen Anspruch, den Sokrates also nicht ohne Recht folgen lässt: jede Wahrnehmung sei Erkenntnis, also «des Seienden und untrüglich». Das wird von Sokrates signalisiert (152c).

Das ist eine Position, die mit dem Homo-mensura-Satz durch die Angleichung von φαίνεσθαι und αἰσθάνεσθαι (152b–c, von Theaitetos technisch als legitim 'verbürgt'), schließlich auch von δοκεῖν (ab 158e, prägnant 170a)[248] leicht zu verbinden ist, deshalb auch von Platon bestritten werden muss. Denn bereits eine solche Auffassung der Wahrnehmung ist nach Platon ohne theoretische Fundierung nicht zu verantworten. Denn erst eine Untersuchung der Frage, 'was Erkenntnis sei', vermöge zu entscheiden, ob *auch* Wahrnehmung in dieser oder jener Form unter diesen Begriff falle bzw. ob diese oder jene Weise der Wahrnehmung zur Erkenntnis beitrage. Die Frage, 'was ist Erkenntnis', ist die Ausgangsfrage des *Theaitetos*. Ihre Beantwortung verlangt – im Verhältnis zu Protagoras – neue, nicht aus dem Homo-mensura-Satz zu gewinnenden Begriffe von Erkenntnis, Wahrnehmung und Sein, wie dieser Dialog zeigt.

---

247 Die Stelle wurde als eines der *ipsissima verba* hervorgehoben: οὔτε γὰρ τὰ μὴ ὄντα δυνατὸν δοξάσαι, οὔτε ἄλλα παρ' ἃ ἂν πάσχῃ, ταῦτα δὲ ἀεὶ ἀληθῆ (167a). «Es ist ja weder möglich, das was nicht ist vorzustellen, noch überhaupt etwas anderes über das hinaus, was einem widerfährt/was man erleidet (πάσχῃ); dieses aber ist immer wahr/offenkundig.»

248 In der Selbstverteidigung lässt Platon Protagoras seine Lehre umfassender, als auf die αἴσθησις beschränkt vortragen; zudem setzt er zwar auch bei dieser an (166c4, 167c1–2, 168b7), spricht aber z.B. ebenfalls von φαίνεσθαι (166d3–e4), δοκεῖν (167c7), δοξάζειν (167a2, 6, 7, d3 um nur einige Beispiele zu nennen).

2) *Zu Tht. 166c* – In der Regel wird davon ausgegangen, dass der Homo-mensura-Satz in ursprünglicher Intention die seinstheoretische Stellungnahme impliziere, die Platon zu dem Schluss führe: Nach Protagoras gebe es kein 'Sein' außerhalb der Erscheinung bzw. der Wahrnehmung (s.o. 1.1.1). Diese Annahme ist, wie soeben gesehen, gerade aufgrund des Befundes im *Theaitetos* nicht selbstverständlich. Der Satz, dass Wahrnehmung erkenntnismäßig sei, und der Satz, dass diese erkenntnismäßige Wahrnehmung eine solche von 'Seiendem' sei, kann nach Platon als protagoreisch gelten (168b; 169e–170a; s.o. unter (1)). Aber hieraus resultiert nicht automatisch, dass *das* Sein schlechthin von dieser erkenntnismäßigen Wahrnehmung erschlossen werde und dass es außerhalb derselben kein Sein gebe. Dieser Schluss hätte, sollte er in bewusster Absicht gezogen werden, weitreichende Folgen für die Auffassung von Sein und käme tatsächlich einer 'ontologischen Theorie' gleich. Es gäbe nach dieser Theorie kein Sein, das nicht in der Wahrnehmung erschiene, also kein Sein, das nicht von wahrnehmungsmäßiger Form sei. Tasächlich zieht Platons Homo-mensura-Konstruktion diesen Schluss.

Soll dies aber, statt aus dem Homo-mensura-Komplex, aus dem Befund der von Platon so charakterisierten 'authentischen' Aussagen – die keinen Teil des Komplexes ausmachen – geschlossen werden, ist dies nur aufgrund einer logischen Umkehrung möglich: Aus der Erkenntnishaftigkeit der Wahrnehmung folge die Wahrnehmungshaftigkeit der Erkenntnis. Das ist klar unzulässig und Platon vollzieht diesen Fehlschluss nicht. Platon bietet demnach ebenso wenig Anhalt für die Annahme einer 'protagoreischen' Lehre vom Sein wie für ein Interesse an epistemologischer Theoriebildung überhaupt seitens Protagoras.

Diese Interpretation findet eine nähere Bestätigung in der Verteidigungsrede. Protagoras verwahrt sich gegen Sokrates' Gerede über Affen, Schweine und Frösche, die als Wahrnehmende ebenfalls Maße des Seienden und des nicht-Seienden sein sollten (161c–d; vgl. 154a, 166c, 171e), mit den Worten:

> ἐξέλεγξον (a) ὡς οὐχὶ ἴδιαι αἰσθήσεις ἑκάστῳ ἡμῶν γίγνονται, ἢ (b) ὡς ἰδίων γιγνομένων οὐδέν τι ἂν μᾶλλον τὸ φαινόμενον μόνῳ ἐκείνῳ γίγνοιτο, ἢ εἰ εἶναι δεῖ ὀνομάζειν, εἴη ᾧπερ φαίνεται. (166c)
>
> widerlege, (a) dass nicht jedem von uns eigene Wahrnehmungen entstehen, oder (b) dass, wenn eigene (Wahrnehmungen) entstehen, das Erscheinende um nichts mehr nur jenem allein entstehe oder – wenn man das Sein nennen (ὀνομάζειν) soll – sei, dem es erscheint.

Gemeint ist mit dieser umständlichen – übrigens ‘epagogisch’ gegliederten (s.u. unter (3)) – Formulierung:

> widerlege mich, indem du mir beweisest, (a) dass *nicht* jedem von uns eigentümliche Wahrnehmungen entstehen; oder wenn dieses doch der Fall sei, wenn jedem von uns eigentümliche Wahrnehmungen entstehen und du es mir also nicht widerlegen kannst, beweise mir dann, (b) dass das Erscheinende dennoch *nicht* für jenen allein werde, oder sei, wenn man ‘Sein’ sagen soll, dem es erscheint.

Das erste (a) ist tatsächlich nicht zu widerlegen: Meine Wahrnehmungen sind meine und nicht deine und sicher unterscheiden sie sich von einander; das zweite (b) beinhaltet wohlbetrachtet nur eine Aussage über den flüchtigen und individuellen Seinscharakter jeder sinnlichen Erscheinung, nicht über den Erscheinungscharakter jeglichen Seins. Auch dieses zweite ist nicht leicht zu widerlegen: Falls jede Erscheinung *nur* meine ist, dann ist – unter sorgfältiger Vermeidung der obigen Umkehrung – jede Seinsbestimmtheit, *sofern sie von dieser Erscheinung mitkonstituiert wird*, auch nur meine.

Trifft dies zu, so wird dennoch nachvollziehbar, weshalb Platon die von ihm selbst hinreichend klar markierte Grenze zwischen dem, was Protagoras gesagt hat oder sagen würde und dem, was er ihm wissentlich ‘maieutisch’ andichtet, überschreiten *muss*; zugleich wird klar, warum er sie gerade bei Protagoras überschreiten *kann*, nicht etwa bei Heraklit: Protagoras hat mit dem Minimum, was er möglicherweise tatsächlich gemeint hat, dennoch mit philosophischem Feuer gespielt. Denn sogar wenn keine ausgeformte Theorie über Sein oder Werden in jeder (damals relevanten) Bedeutung im Hintergrund gestanden haben soll, so konfrontiert die Ansicht, zu deren Widerlegung Protagoras hier aufruft (nl. die Ansicht, dass ‘das Erscheinende jenem allein werde oder sei, dem es erscheint’) die Philosophen potentiell mit einer unbegrenzten Vermehrung unvermittelbarer, widersprüchlicher Seiende, die nach dem metaphorischen ‘Rasiermesser’ förmlich schreien;[249] dieses ‘Rasiermesser’

249 Die als *Ockham's razor* bekannte Sparsamkeitsmaxime, obwohl gemeinhin als gegen die Hypostasierung von ‘Universalia’ und also gegen den ‘platonischen Idealismus’ gerichtet verstanden, fände auch hier eine Anwendung: *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*. Interessant ist Aristot. gen. corr. A.2.315b6–15 zu Demokrit und Leukippos, die Aristoteles zufolge das Erscheinen für das das Wahre hielten (ᾤοντο τἀληθὲς ἐν τῷ φαίνεσθαι; ebd., 9–10) und damit eine unendliche Menge gegensätzlicher Phänomene generierten.

Wenn Porphyr in Protagoras' Schrift Περὶ τοῦ ὄντος Argumente gegen die Einheit des Seins gefunden haben will (DK 80 B 2), so ist damit zunächst nicht viel mehr gesagt als

wird von einer Umformulierung des tatsächlich Gesagten bereitgestellt, die es erlaubt, den aus diesem Spiel mit dem Feuer erwachsenden Problemen auf einer angemessenen Ebene zu begegnen. Genau das hat Platon unternommen.

3) *Das Fragment bei Didymus* – Protagoras' Ansicht, wie Platon sie seiner eigenen Homo-mensura-Interpretation entgegen als authentisch präsentiert, ist somit noch kein erkenntnis- und seinstheoretischer Standpunkt, ruft diesen aber bei Platon folgerichtig hervor. Sie erhebt wohlbetrachtet eine basale Intuition bzw. eine alltäglich-implizite Annahme in den Rang eines Philosophems:[250] Wenn ich etwas sehe, höre, schmecke, dann erkenne ich dies (als solches).[251] Dass Protagoras genau diese Position vertrat, geht aus dem 'neuen', in den 1960er Jahren in einem Papyrus zum Psalmenkommentar des Didymus von Alexandrien gefundenen Fragment hervor, das diese schlichte Einsicht freilich in antilogischer Form vorträgt:[252]

> φαίνομαι σοὶ τῷ παρόντι καθήμενος· τῷ δὲ ἀπόντι οὐ φαίνομαι καθήμενος· ἄδηλον εἰ κάθημαι ἢ οὐ κάθημαι.
>
> Dir als Anwesendem erscheine ich sitzend; dem Abwesenden erscheine ich nicht sitzend: Es ist unklar, ob ich sitze oder nicht sitze.

Die antilogische Form weist in die Richtung rhetorisch-agonaler Argumentation:[253] Es erscheint unbeweisbar, ob ich sitze oder nicht, denn

eben dies, dass bei Protagoras (unkontrollierte) Vielheit der Seienden entstehe (vgl. Tht. 166b–c!). Porphyr behauptet hier, dass er ähnliche Argumente bei Platon gefunden habe.

250 Insgesamt entspricht dies Buchheims kritischer Diagnose der Sophistik überhaupt, nach der die Sophisten keine Vermittlung zwischen «der Meisterung einer konkreten Situation und ihrer Einordnung in einen theoretischen Horizont» gesucht hätten; er spricht von der Sophistik an dieser Stelle deshalb als von einer «unverbindlichen und unverkrafteten Verallgemeinerung praktischer Erfahrung» (1986, 110); vgl. B.2 Fn. 33. Der 'praktisch-alltägliche' Charakter der Sophistik wird natürlich auch in jenen Teilen der Forschung hervorgehoben, die ihr eher gewogen sind, z.B. bei Kerferd u. Flashar (1998, 22).

251 Vgl. z.B. Demokrit DK 68 B 9; Demokrits Konsequenz für die Erkenntnis aus der physiologischen Auffassung der Wahrnehmung (68 B 7) scheint der Ansicht des Protagoras verwandt zu sein; vgl. Laks (2001).

252 Grönewald (1968); vgl. Kerferd u. Flashar (1998, 31–32).

253 Didymus berichtet, dass οἱ Πρωταγόρου, also 'Protagoreer' (vgl. Tht. 162d, 170c etc.; s.o.) diesen Satz auch auf andere Phänomene (den Mond, das Süße und Bittere) anwenden, die von den einen (so) wahrgenommen werden, von den anderen nicht, weshalb ἄδηλον sei, wie sie seien. Das soll erläutern, weshalb Protagoras sage, dass «das Sein für das Seiende (oder: für die Dinge) im Erscheinen (oder: im Schein) bestehe» (ὅτι τὸ εἶναι τοῖς οὖσιν ἐν τῷ φαίνεσθαι ἔστιν, ebd.).

dem einen erscheine ich sitzend, dem anderen erscheine ich nicht sitzend. Deshalb ist pro und contra mein Sitzen zu argumentieren. Das ist vor Gericht eine alltägliche Situation:[254] Der eine will mich gesehen haben, der andere hat mich nicht gesehen: War ich am Tatort? Was ist der Aussagewert der Zeugen?

Das Fragment erhielte nur ‘skeptisch-agnostischen’ Aussagewert, wenn es mit dem Beispiel des Windes parallelisiert würde, der dem einen kalt und dem anderen warm ‘erscheint und deshalb ist’ (152b–c). Aus diesem Beispiel, gegen dessen Authentizität oben argumentiert wurde (1.2.2.2), hat man den auf dieser Grundlage nich haltbaren Schluss ziehen wollen, dass es für Protagoras keinen ‘Wind an sich’ gebe – während die schlichtere Tatsache seiner unterschiedlichen Empfindung unwiderlegbar ist (vgl. 179c). Wie oben gesehen, vermeidet Sokrates den Schluss auf den Wind selbst (und schreibt in der ‘Bewegungslehre’, die innerhalb der Organisationslogik des *Theaitetos* auch Protagoras’ ‘geheime’ Intention zu offenbaren beansprucht, dem Wind selbst ja für gewisse Sachverhalte förderliche Eigenschaften zu) und hält sich an die schlichtere Tatsache; darin entscheidet er sich, ‘Protagoras zu glauben’.

Das Beispiel vom Wind und das Argument vom Sitzen sind in einem entscheidenen Punkt aber nicht analog: Der Wind wird von verschiedenen

---

Das ist aber bereits ein Schluss, den Didymus mit ‘den Protagoreern’ aus dem danach gegebenen Zitat zieht; er bringt das Zitat nur um diese Ansicht zu ‘belegen’. Dass sich dies so verhält, ist aus der Mitteilung zu schließen, die gleich darauf folgt: καὶ λέγουσιν ὅτι πάντα τὰ ὄντα ἐν τῷ φαίνεσθαι ἔστιν, «und [die Protagoreer] sagen, dass Sein insgesamt im Erscheinen bestehe», m.a.W. sagt Protagoras *den Protagoreern zufolge* ὅτι τὸ εἶναι τοῖς οὖσιν κτλ.; vgl. überfolgende Fn.

254 Zu vergleichen ist Antiphon 1.3.8: dass die Mörder ἄδηλοι seien, heißt nicht, dass kein Mord begangen wurde, nur muss sich dann auch die Anklage mit Wahrscheinlichkeiten begnügen. Schirren u. Zinsmeister (in: Sophisten. Texte, 372) vergleichen die Stelle mit Gorgias’ argumentativer Bevorzugung der Doxa dort, wo Alêtheia unerreichbar bleibe (s.o. 1.1 Fn. 45).

Es ist klar, dass auch das ‘neue’ Fragment des Protagoras mit einer entwickelten theoretischen Reflexion schwer in Einklang zu bringen ist und als eristisch-voreilig erscheint. Denn erstens kann ich den Abwesenden ‘im Geiste’ sitzend erscheinen, wenn sie nämlich aus ihrer Distanz mit zureichendem Grund auch meinen, dass ich gerade sitze etc. (der Geist bringt sich alles in die Nähe; vgl. 1.3 Fn. 123; vgl. bereits Hesiod, erg. 267–279; eine besondere Wendung dieser Auffassung findet sich in Sokrates’ Frömmigkeit, wie sie Xenophon wahrgenommen hat; mem. 1.4.18); zweitens kann mein Sein (sitzend oder redend oder wie auch immer) einem Abwesenden ‘von erheblichem Belang’ sein (ein χρῆμα also), wenn ich z.B. *in absentia* über sein Schicksal bestimme, wie die athenische Volksversammlung über dasjenige der Mytilener (B.2 Fn. 92). Und es ist gerade die pure Abwesenheit der Gesandtschaft nach Delos, die dem Schicksal des Sokrates Aufschub gibt (Phaid. 58a–c) und ihm die Möglichkeit gegeben hätte, zu fliehen (und klar hätte im Fall einer Flucht seine darauf folgende Abwesenheit von Athen in seiner Heimat juristische Konsequenzen für ihn gezeitigt).

Menschen, die ihn gleichzeitig sinnlich erfahren, verschiedentlich empfunden; aber ‘ich sitzend’ werde nicht von verschiedenen Menschen, die zugegen sind, zugleich als sitzend und als nicht sitzend gesehen. Würde man aus dem Besipiel vom Winde zum Schluss kommen, dass es diesen ‘an sich’ nicht gebe, müsste ohne Berücksichtigung des Mangels in der Analogie aus dem Fragment bei Didymus geschlossen werden: Aus zugleich ‘ich sitzend (für dich)’ und ‘ich nicht-sitzend (für ihn)’ folge, dass es ‘mich an und für mich’ nicht gebe. Das ist natürlich absurd, denn ich als nicht-ich könnte nicht sagen: ‘ich erscheine dem einen so und dem anderen anders und deshalb bin ich nicht’; und daraus, dass ich jemandem gerade nicht erscheine, darf man nicht schließen, dass es mich dann gerade wohl nicht geben wird … Mein ‘Sein’ erschöpft sich nicht in meiner ‘Erscheinung’, und das ‘neue’ Fragment lässt keinen Schluss auf eine theoretische Stellungnahme seitens des Protagoras zu. Es lässt sich aber gut im Licht oratorischer Antilogik verstehen.[255]

Das gleiche Resultat ergibt sich aus der Annahme abwesender Dritter in diesem Fragment – denn strikt genommen dürfen auch die nicht ‘sein’, wenn ‘Sein’ schlechthin von der Wahrnehmung abhinge; sonst müsste gelten: ‘Sind und erscheinen sie mir nicht hier, sehe ich sie also auch nicht, sind sie auch nicht.’ Dass Protagoras eine solche Position nicht gemeint haben kann und an einer solchen Theorie nicht interessiert war, geht aus seinem auch von Platon verbürgtem Epangelma hervor (τὸ ἐπάγγελμα ὃ ἐπαγγέλλομαι, Prot. 319a), der Erziehung zur εὐβουλία,[256] der ‘Wohlberatenheit’; in dieser soll ja aufgrund praktischer Erfahrung zielgerichtet über gemeinsame menschliche Angelegenheiten, das heißt in den meisten Fällen über Abwesendes und Künftiges beraten werden, das doch irgendwie hier und jetzt zur Klarheit gebracht werden soll.[257]

In dieser Sache ist der Vergleich des ‘neuen’ Fragmentes mit dem Fragment DK 80 B 4 über die Götter einschlägig. Die Fragmente sind durch den Terminus der ἀδηλότης verbunden: meiner ἀδηλότης als Sitzender oder nicht Sitzender und die allgemeine ἀδηλότης der Götter: Gerade ihre ἀδηλότης – die durchaus auf die Widersprüchlichkeit ihrer Erscheinungen zurückzuführen sein

255 Der Schluss, den Didymus mit ‘den Protagoreern’ aus dem Fragment zieht, scheint also falsch, und lässt wohl auch eher die Voreingenommenheit der nach-platonischen Tradition bis heute (vgl. den Anfang der Passage zu Tht. 166c in diesem Abschnitt sowie den Anfang von 1.1.1) in Protagoras’ Worten zurückfinden: λέγει, ὅτι τὸ εἶναι τοῖς οὖσιν ἐν τῷ φαίνεσθαι ἔστιν (comm. 20–21); vgl. vorvorige Fn.

256 Vgl. B.1 Fn. 9.

257 In der Interpretation dieser εὐβουλία (als *deliberation*, auch *prudence*, *good judgment*, φρόνησις) folgen wir Woodruff (2013, 186–190) und ders. (1999, 296–298).

könnte[258] – verbietet Protagoras eine theoretische Stellungnahme.[259] Ihr Sein oder Nichtsein interessiert ihn theoretisch nicht, denn dieser Frage möchte er sein ohnehin kurzes Leben nicht widmen (womit der andere Grund genannt ist, weshalb man diesem Fragment zufolge bezüglich der Götter nichts wissen könne; s.o.).[260]

In Analogie zum Beispiel des Windes oder zum Fragment über die Götter gelesen, sollte aus dem Fragment bei Didymus nicht auf eine 'ästhetische Reduktion' des Seinsgehalt des Seienden geschlossen werden; vielmehr müsste 'agnostischer' Zweifel am Seinsgehalt der Wahrnehmung folgen und müsste deren 'Erkenntnishaftigkeit' – dem Homo-mensura-Komplex entgegen – für Protagoras gerade in Zweifel gezogen werden: Da 'mein' Sein nicht dadurch aufgehoben werden kann, dass ein Abwesender mich nicht sitzen sieht, so reicht angeblich die Wahrnehmung eines Anwesenden – ein Augenzeugenbericht – dennoch nicht aus, auch für den Abwesenden die ἀδηλότης meines sitzenden Zustandes aufzuheben. Wie gesagt, hat ein solcher Zweifel vor Gericht seine

258 Diverse Gründe, die Protagoras zu einer *agnostischen* Zurückhaltung geführt, eher als zu einer *atheistischen* Position gezwungen haben können, spielt Mansfeld (1981) durch; vgl. Lavery (2008, 30); Picht (1996 [1965/1966], 154–167). Die Antike habe nach Barnes (2002) nicht immer scharf zwischen Atheismus und einer agnostischen Haltung unterschieden. Storey warnt: «We must consider also the fact that the tradition of Protagoras' impiety is late and hardly as well attested as that of Diagoras and Anaxagoras, and could have arisen as a confusion with or extension from these others. It may well be the case that Protagoras was not considered in this light in the fifth century» (2003, 187).

259 Die Unsicherheit, ob die Götter sinnlich erfahrbar in Erscheinung treten (eine mögliche Auffassung von ἀδηλότης; DK übersetzen mit «Nichtwahrnehmbarkeit») wäre wenigstens für Xenophons Sokrates kein Grund, sie nicht zu verehren (vgl. auch seine spöttische Bemerkung über Wahrsager bei Platon, Euthyphr. 3c, dann 4b; der Euthyphron liest sich generell als Schrift gegen die abgehobene Anmaßung theologischer Gewissheit praktizierender Gläubiger; vgl. 4e–6a). Im Gegenteil! Die Götter wollen ihm zufolge gar nicht allzu genau gesehen werden, wie man von der Sonne lernen könne: Sie scheint am sichtbarsten zu sein; wer sie aber allzu genau anschauen will, dem nimmt sie das Sehvermögen weg (mem. IV.3.13–14; vgl. I.4.18: περὶ τῶν ἀδήλων ἀνθρώποις). Sokrates gibt hier weitere Beispiele aus dem meteorologischen Bereich als einem Bereich göttlicher Manifestation. Auch Xenophanes ist ja zurückhaltend bezüglich der Möglichkeit, über die Götter etwas zu wissen (DK 21 B 23), aber er umreißt einen festen und einflussreichen Gottesbegriff (DK 21 B 23–26). Zu Xenophanes' Begriff des 'einen' Gottes im Untergrund eines philosophischen 'Monotheismus' s. Picht (1996 [1965/1966], 139–146); ders. (^{2}1996 [1960], *passim*).

260 Es besteht aus diesem Grund auch kein Widerspruch zwischen diesem Fragment und dem Mythos über die Taten der Götter im Protagorasdialog: Der politische Dichter ist – außer für Platon (s. die Kritik insbesondere der theologischen Dichtung in der Politeia) – nicht zu 'wissenschaftlichem' Interesse an seinen erfundenen Personen verpflichtet. Die Kürze des Lebens ist für Sokrates bei Platon kein Grund zur Resignation (rep. 450b); vgl. 2.4.4.1; 2.4.5; RA.0.

Berechtigung; und auch im Redeagon ist mit solchen Antilogien zu 'punkten.' Aber als philosophische Position ist er problematisch.

Der Autor der pseudo-hippokratischen Schrift *de Arte* nimmt bis in die Terminologie (vermittelst Oppositionen wie ἄδηλος vs. εὔδηλος oder τὰ ἧσσον φανερά bzw. τὰ ἀφανέα vs. φανερά) auf solche Diskurse Bezug und meint: Weit entfernt, dass es die Symptome zwar gäbe, aber die 'unsichtbare' Krankheit selbst nicht; der Fachmann vermag gerade von diesen auf jene zu schließen (9.2–11.4). Deshalb sagt er: Ὅσα γὰρ τὴν τῶν ὀμμάτων ὄψιν ἐκφεύγει, ταῦτα τῇ τῆς γνώμης ὄψει κεκράτηται, «Denn was dem Blick der Augen entgeht, wird durch den Blick des Verstandes erfaßt» (11.2) und: Ὁ μὲν γὰρ ἐπεὶ οὐκ ἦν αὐτῷ ὄψει ἰδεῖν τὸ μοχθέον οὐ' ἀκοῇ πυθέσθαι, λογισμῷ μετήει, «Denn wenn es dem Arzt nicht möglich war, die Krankheit mit den Augen zu sehen oder durch Befragen zu erfahren, geht er ihr mit dem Verstand nach» (11.3).[261] Deshalb ist, sofern die 'Selbstverteidigung' im *Theaitetos* oder die 'Relativität des Nützlichen' im *Protagoras* (Prot. 333e–334c) ein authentisches Bild vermitteln, schwer vorstellbar, dass Protagoras sich in seiner Professionalität einerseits auf einer Ebene mit Ärzten und Landwirten gesehen hätte (statt sich wie Platons Gorgias aufgrund seiner Redegewandtheit dem Fachkönnen des Ärztes und weiterer Fachleute überlegen zu wähnen; Gorg. 452d–e, 455–457c), andererseits aber diesem hippokratischen Autor nicht zugestimmt hätte.

4) Der Vergleich mit Gorgias – Die gleiche alltägliche Intuition, nach der die Wahrnehmung Erkenntniswert habe, findet, hier endlich zu Prägnanz oder Pathos einer theoretischen Stellungnahme erhoben, ihren Niederschlag in Gorgias' 'epagogischem' Beweis gegen das 'Sein', gegen die Erkennbarkeit des Seienden und gegen die Mitteilbarkeit der Erkenntnisse. Gorgias entwickelt seine Position in einer Schrift mit dem Titel «Über das nicht Seiende» (Περὶ τοῦ μὴ ὄντος). Dieser Titel impliziert einen direkten Verstoß gegen Parmenides' einzig zulässigen 'Weg der Forschung' (s.o. V.1.2).[262] Und während Platon Protagoras an der oben zitierten Stelle Tht. 167a die Möglichkeit 'das nicht Seiende vorzustellen' verneinen lässt – er lässt ihn in dieser Hinsicht also 'parmenideisch' sprechen – scheint Gorgias' Gedankengang der von Platon *maieutisch entwickelten* 'protagoreischen' These nicht unähnlich.[263] Ein

261 Übersetzung von Hubert u. Leschhorn, in: Hippokrates Ausgewählte Schriften; dass das Denken 'Abwesendes' oder 'Unsichtbares' im Prinzip zu vergegenwärtigen vermöge, kann ja auch kaum wider Xenophanes oder Parmenides verneint werden (vgl. 1.3 Fn. 123).

262 Die Schrift wird, nach Buchheim, weithin als eine «virtuos vorgeführte Selbstverstrickung eleatischer Logik» betachtet (in: Gorgias. Reden etc., VIII); vgl. (ebd., XXX–XXXI).

263 Dupréel (1948, 63–64).

Vergleich dürfte deshalb fruchtbar sein, zur Bestimmung dessen, was der außerplatonische Protagoras *nicht* gelehrt habe.

Wir paraphrasieren Gorgias' Beweisgang nach DK 82 B 3.3.65–66 (= Sextus Empiricus, adv. Math. 7.65–87) wie folgt: a) *Nichts ist* (οὐδὲν ἔστιν); b) wenn dennoch etwas sein sollte, so ist es dem Menschen *nicht erkennbar* (ἀκατάληπτον); c) wenn es erkennbar sein sollte, so ist es doch *nicht mitteilbar* (ἀνερμήνευτον).[264]

Wo dieser Gedanke in der Forschung als ernst gemeint aufgefasst und in seiner allgemeinen Intention mit Protagoras' Homo-mensura-Satz verglichen wird, wird das *dritte* Glied dieses Beweisgangs in Korrenspondenz zu dessen angeblichem '(solipsistischem) Subjektivismus' gesetzt.[265] Genau genommen aber lässt die Position des Protagoras in ihrer mittlerweile erkannten ursprünglichen Schlichtheit diesen Schluss nicht zu, außer entlang den Linien der platonischen Konstruktion. Uns so wird auch Gorgias von Protagoras' ἐπάγγελμα der εὐβουλία direkt widersprochen, denn diese beruht auf der Mitteilbarkeit der eigenen 'besseren' Wahrheit, die auch den anderen 'wahr' werden soll (Tht. 166d–167d).

Die gorgianische Extrapolation der Unterschiedlichkeit individueller Wahrnehmung zu einer pauschalen Aussage über Sein und Nicht-Sein, im Grunde die Crux des Homo-mensura-Komplexes im *Theaitetos*, bleibt also für Protagoras günstigstenfalls offen.

Das *zweite* Glied in Gorgias' Beweis gegen das Sein setzt hypothetisch die (im ersten Glied verneinte) Möglichkeit einer nicht-erkennbaren Wahrheit-Wirklichkeit. Diese wird für Protagoras in der Regel ausgeschlossen. Aber es gibt sowohl bei Platon wie bei Sextus Empiricus (DK 80 B 14 = Pyrrh. 1.216–291; s.o. V.3 Fn. 91) Hinweise,[266] dass Protagoras 'irgendetwas' außerhalb der

264 Der Gedankengang ist, wie oben bereits angedeutet (1.1 Fn. 80), Xenophanes DK 21 B 23 verpflichtet: Nie gab es (hier freilich bezüglich der Götter, wie bei Protagoras) einen Wissenden (ἀνὴρ εἰδώς), nie werde es einen geben; und wenn schon einmal jemand das richtige treffen sollte, wird es ihm nicht bewusst sein, denn δόκος hafte an allem. Damit ist das 'erkenntnistheoretische' Problem, die Unüberwindbarkeit der δόξα, für die folgende Zeit gesetzt. Parmenides' εἰδὼς φώς (28 B 1.3) ist möglicherweise, zusätzlich zum 'Mysteriensignal', als Antwort auf diese Behauptung zu verstehen (vgl. 2.3.1.1–2.3.1.2; 2.3.2.2; RA.10.4): Es hat doch einen Wissenden gegeben, der auch die δόξα zu durchdringen vermocht hat! Das Pathos macht Schule, z.B. bei Empedokles (31 B 17.25–26). Demokrit versucht eine 'physikalische' Erklärung für diese Unzulänglichkeit der δόξα und für die Unzugänglichkeit der Dinge (68 B 6–11; vgl. V.3 Fn. 91 und V.3 Fn. 93); optimistisch bezüglich der Möglichkeit einer Behebung der Aporie (B 8) scheint er dabei nicht gewesen zu sein (B 117); anders vielleicht doch Protagoras? Vgl. V.3 Fn. 92; 1.1 Fn. 34.

265 So z.B. von Meister (2010, 54).

266 Vgl. V.3 Fn. 90.

individuellen Wahrnehmung hat gelten lassen – und die Argumente gegen eine solche Position wurden mittlerweile dementiert.[267]

Der Hinweis bei Platon ist, dass er Protagoras *nicht* zu denjenigen ‘ungeweihten’ (ἀμύητοι), ‘halsstarrigen’ (ἀντίτυποι) ‘ungeschliffen-unphilosophischen’ (ἄμουσοι) Leuten rechnet, die nichts Unsichtbares für Sein gelten lassen, das sie nicht mit Händen greifen können (Tht. 155e–156a; vgl. Soph. 246a–b). So ein ‘Grobschlächtiger’ ist zwar der Protagoras der maieutischen Radikalisierung des *Theaitetos*, aber nach Platon selbst war der ‘historische’ Protagoras also keiner.

Das *erste* Glied von Gorgias’ epagogischem Beweisgang bezüglich des Seins formuliert schließlich die Konsequenz, die Platon aus dem Homo-mensura-Komplex ziehen wird: Wenn in einem radikal-ontologisch genommenen ‘vorsokratisch-instabilen’ πρὸς ἄλληλα, für das der Homo-mensura-Satz inbegrifflich zur Verantwortung gerufen wird (vgl. 156a8), alles sich nur durch einander konstituiert, resultiert dabei: Nichts ist (s.u. 1.3).[268]

Aus alledem ist festzuhalten: Auch wenn Protagoras’ Interessen woanders lagen als im epistemologischen Theoretisieren, so ist klar, dass es von seinem dokumentierten Denken nur wenige kurze Schritte zu einer theoretischen Position sind, die die Denkbarkeit von Sein und – seinem pädagogisch-politischen Impuls entgegen – von ‘Zwischenmenschlichkeit’ gefährdet. Das kann man anhand der unter (3) aufgerissenen Problematik um das Fragment bei Didymus gut nachvollziehen: Wie gelange ‘ich’ noch ‘zu den anderen’, wenn ‘mein’ und ‘ihr’ Sein davon abhängen soll, ob wir einander ‘wahrnehmen’ – und wie behaglich wird ‘mir’ dabei, wenn ‘meine’ Wahrnehmung in den Augen eines ‘anderen’ auch noch immer gleich ‘wahr’, wenn auch nicht immer ‘gleich gut’ sein soll? Die Problematik der ‘Zwischenmenschlichkeit’ wird im folgenden Kapitel weiter ausgeführt werden.

Festzuhalten ist ferner die Korrespondenz des ‘neuen’ Fragmentes mit der oben aus dem *Theaitetos* destillierten Behauptung eines Erkenntniswertes der

---

267 Warum auch nicht, könnte man fragen, wenn dann inzwischen unwahrscheinlich geworden ist, dass Protagoras an radikaler onto-epistemologischer Theorie und entsprechenden Aussagen interessiert war und seine pädagogisch-politische Tätigkeit auf ‘etwas (Künftiges und Anderweitiges) außerhalb der Wahrnehmung (hier und jetzt)’ angewiesen ist; ein Grund könnte in der von Buchheim vermuteten, ‘ohnehin genügenden Bedrängnis’ der Phänomene gesucht werden (s. 1.0 Fn. 1; 1.2 mit Fn. 120), die aber keine theoretische Position informiert, ja diese sogar verhindert.

268 Pfenninger formuliert etwas überpointiert: «Der Satz des Protagoras formulierte das unbedingte Nichts, sowohl in der Form als auch dem Inhalte nach» (1975, 37); vgl. 1.1 Fn. 38. Das gilt, sofern es gilt, erst von der platonischen Auslegung.

Wahrnehmung. Wenn ich etwas wahrnehme, dann erkenne ich es, und zwar in seinem Sein – so Protagoras.

1.2.6 *Platons 'Beihilfe'*

Bis jetzt wurde die durchgehend platonische Urheberschaft des 'protagoreischen' Homo-mensura-Komplexes nachgewiesen. Allenthalben wurde nicht nur Platons Bewusstsein des Unterschiedes zwischen 'seinem' und dem 'historischen' Protagoras klar ersichtlich, sondern auch das Profil des Letzteren gewann in seiner Differenz sowohl wie seiner potentiellen Nähe zum Profil des Ersteren an Kontur: Der 'historische' Protagoras befindet sich auch im *Theaitetos* in Sichtweite und erhält von Platon explizit das Recht, gegen die platonische Rekonstruktion seiner 'Lehre' zu protestieren (s.o. 1.2.2.1); er erreicht dabei freilich auch den Punkt, wo er nichts mehr zu sagen hätte (171c–d; s.u.). Platon liefert im *Theaitetos* also von sich aus zwei Sichtweisen auf Protagoras. In derjenigen, die er als 'authentisch' (von Theaitetos und mehr noch von Theodoros) verbürgen lässt, lässt er zentrale, von seiner eigenen Konstruktion tangierte Probleme in einer ursprünglichen Perspektive erscheinen, die nicht 'ontologisch' oder 'epistemologisch', vielmehr 'politisch-gesellschaftstheoretisch' orientiert ist (von diesen Problemen wurden die Bewegtheit von allem und die unfehlbare Wahrheit guter oder schlechter 'subjektiver' Ansichten bereits angesprochen; die Nicht-Einheit der Person und das 'intersubjektive' Problem des 'Anderen' werden weiter unten Thema sein).

Auch in dem von Platon als ursprünglich präsentierten Zusammenhang sind Protagoras' Standpunkte philosophisch problematisch. Platon begegnet diesen Problemen aber nicht auf der von Protagoras gelieferten Reflexionsebene – indem er Protagoras' Logoi z.B. polemisch verneint und so das Fragment der 'über jede Sache immer möglichen zwei Logoi' auf die einfachste Weise einlöst (DK 80 B 6a)[269] –, sondern indem er zu einem Komplex tieferliegender Probleme durchzudringen versucht, das *auch* die Probleme

269 Vgl. Picht: «Platon spricht von Protagoras stets mit der größten Achtung. Er bekämpft ihn nicht in jener trivialen Form, in der man gemeinhin Gegner zu bekämpfen pflegt, daß man nämlich erklärt, die Behauptungen des Gegners seien falsch. Er führt die Auseinandersetzung mit Protagoras so, wie die geistige Auseinandersetzung zwischen zwei großen Denkern stets geschieht, wo das Denken seiner Verantwortung und seines Ranges sich bewusst ist. Er nimmt nämlich die gesamte Weisheit des Protagoras behutsam und mit großer Sorgfalt so auf, daß keinem Gedanken des Protagoras Gewalt geschieht, und zeigt dann, daß die eigenen Voraussetzungen des Protagoras diese Gestalt des Wissens nicht zu tragen vermögen, sondern daß die Erkenntnisse des Protagoras nur Bestand haben, wenn man sie platonisch begründet, das heißt wenn man sie aus dem Satz von Gott als dem Maß aller Dinge herleitet» (1996 [1965/1966], 170).

der ‘historischen’ Position bedingt. Dass er das im Gewand einer auf keinen Fall ernstzunehmenden pseudo-historischen ‘Geheimlehre’ tut, unterstreicht in unseren Augen nur die historische Valenz des klar profilierten *anderen* Protagorasbildes bei Platon (was wiederum, wenn man so will, Platon als Zeuge des protagoreischen Denkens ‘rehabilitiert’).

Platons Vorgehen wurde in der Einleitung zu diesem Kapitel (1.2) als methodisches in den Kontext der gerade im *Theaitetos* exponierten Maieutik gestellt: Protagoras wird *in absentia*, nicht anders als der anwesende Theaitetos, auf seine geistige Fruchtbarkeit hin untersucht, durch die Entwicklung der Aporien seiner ‘These’. Dass die Behandlung der ‘drei Logoi’ (s.o.) ein *maieutisches* Projekt ist, wird wiederholt unmissverständlich gesagt: Einmal in Antwort auf Theaitetos’ Unsicherheit, wessen Ansichten Sokrates nun eigentlich vortrage (157c–d), einmal auf eine ähnliche Frage des Theodoros (161a–b): Sokrates liefert maieutische Beihilfe, beschränkt sich darauf, die Ansichten anderer zu prüfen, indem er sie gemeinsam mit ihnen zu Ende denkt. So wird Protagoras mithilfe des Theaitetos geprüft.

Protagoras’ Protest im *Theaitetos* hat heuristischen Wert: Er beweist, wie oben ausgeführt wurde, die Seriosität von Platons Auseinandersetzung mit seinem Denken (1.2.2.1). Die gesamte Protagoras-Episode im *Theaitetos* ist ausdrücklich und wiederholt als der Versuch gekennzeichnet, Protagoras ernst zu nehmen, ihm zu ‘helfen’, seinem Satz ‘beizustehen’ (s.u.) – Hilfe, die im Sinne der Problematik philosophischer Schriftlichkeit zu verstehen ist, wie sie der *Phaidros* thematisiert (275e, 278c). Auf das im Angebot der Hilfe implizite Eingeständnis der unübersteigbaren interpretatorischen Grenze wurde bereits hingewiesen; auch auf den in diesem Hilfsangebot aufscheinenden Horizont der platonischen Schriftkritik in philosophischen Dingen: Die Schrift ist nach Platon von sich aus hilflos in der wahllosen Mitteilung ihres Inhalts sowie in der Überprüfung, ob dieser von einem zufälligen Empfänger auch verstanden wurde, und bedarf also der mündlichen Hilfe (vgl. Prot. 329a).[270] Ist der Autor, wie hier, bereits tot, liefert in der Regel nach Vermögen und unter Mitwirkung

270 Diese Haltung hat natürlich weder Sokrates noch Platon daran gehindert, Bücher zu lesen (Gorg. 362b–c; Phaidr. 230d–e; vgl. 228b; Phaid. 98b; Prot. 329a; Tht. 151e–152a; Xen. mem. 1.6.14); vgl. 1.2.1.

Zur platonischen Kritik des geschriebenen wie des gesprochenen Wortes als Vermittler philosophischer Einsicht formuliert Szlezák etwas überspitzt: «Es ist nicht zuviel gesagt, wenn man feststellt, daß das βοηθεῖν τῷ λόγῳ und die Entfaltung der hierfür notwendigen τιμιώτερα das eigentliche Strukturprinzip des platonischen Dialogs ist» (1988, 105; vgl. 109); vgl. ders. (1985, 21); Schefer (2001, 5–21); Reale (1993, 113–123); vgl. Roloff (1994, 126–128).

eines lebendigen Stellvertreters Sokrates diese Hilfe. Übrigens gilt das nicht nur vom Schriftlichen, sondern auch in Bezug auf anwesende Partner, die sich zum Dialog in diesem Sinne nicht fähig erweisen (Prot. 329a); dass Sokrates in solchen Fällen das Gespräch auch für sie übernimmt (z.B. im Lustdiskurs des *Protagoras*), ist ein bekanntes Phänomen.

Gerade in der Nachwirkung zeitigt der Homo-mensura-Satz in Sokrates' Händen solche unheilvollen Folgen. Und gerade im Rahmen des *Theaitetos* als des maieutischen Dialogs *par exemple* drängt sich deshalb der Eindruck auf, Sokrates vollführe mit dieser Beihilfe posthum seine maieutische Kunst an Protagoras. Diese geistige Entbindung führt er bis zur Klarstellung der Lebensunfähigkeit der Gedankengeburt durch. Es erweist sich aber gerade dadurch, dass die entwickelte platonische Problematik technisch als eine solche zu betrachten ist, für die Protagoras verantwortlich gewesen wäre: Er ist deren Vater, denn der 'Vater jenes anderen Mythos' (ὁ πατὴρ τοῦ ἑτέρου μύθου) ist der Vater jener 'Geheimlehre', die oben als 'unhistorisch' ausgewiesen wurde; sein Satz gilt als 'verwaist' (ὀρφανόν); die 'Vormünder' seien nicht bereit, ihm beizustehen (οὐδ' οἱ ἐπίτροποι, οὓς Πρωταγόρας κατέλιπεν, βοηθεῖν ἐθέλουσιν, 164e).[271]

Tatsächlich schiebt Sokrates allen Zweifeln, ob diese Geheimlehre irgendwie auf den historischen Protagoras zurückzuführen sein sollte, einen unmissverständlichen *maieutischen* Riegel vor, indem er Theaitetos bestätigen lässt, dass dieses Kind (= der Homo-mensura-Komplex) sozusagen sein Neugeborenes und Sokrates die Hebamme sei: φῶμεν τοῦτο σὸν μὲν εἶναι οἷον νεογενὲς παιδίον, ἐμὸν δὲ μαίευμα; ἢ πῶς λέγεις; (160e). Sogar unter Berücksichtigung der Tatsache, dass Theaitetos' 'neugeborenes Kind' zwar gesprächstechnisch seines ist (161a–b), aber sachlich nur als eine Kreation von Platons Sokrates angesehen werden kann – aber deshalb noch nicht dessen Ansicht verkörpern muss (der einzige Zweifel, der bleiben könnte; ebd.) –, ist

271 Trotz Sickings Annahme eines «consensus about the correctness of the interpretation of the dictum Plato gave in the Theaetetus» (1998a, 168), zu welcher Ansicht z.B. auch Neumann (1976 [1938], 268–269) tendiert, ist die Vermutung ebenfalls weitverbreitet, dass es sich in Platons Interpretation 'lediglich' um Folgerungen aus Protagoras' Satz handle (die also nichts über Protagoras aussagen); so z.B. Cornford (in: Plato. Theaetetus etc., 31); vgl. (ebd., 58); ferner Bostock (1988, 154–155); Schiappa (1991, 127–128); van Berkel (2013, 61–62).

Buchheim gehört zu den wenigen, die durchgehend Affinität zur 'maieutischen' Möglichkeit haben, dass die 'Verfälschung' des Protagoras das nicht eigens intendierte Resultat von Platons Versuch ist, die Position des Protagoras auf dem differenzierteren Niveau der eigenen Reflexion so zu rekonstruieren, dass er sie philosophisch verwenden bzw. gebührend widerlegen kann, v.a. (1986, 66–67); zur Eigenart der platonischen 'Extrapolation verkürzter, sophistischer Rationalität', s. (ebd., 136–41).

somit klar, dass *dieses* Kind in *dieser* Gestalt auf keinen Fall Protagoras' Lehre darstellt.

Das allein würde noch nicht gegen die sachliche Berechtigung von Platons weitreichenden Folgerungen aus dem Homo-mensura-Satz sprechen, sondern unterstreicht umgekehrt seine intellektuelle Integrität: Platon kommt mit dieser maieutischen Bildsprache einem allfälligen Legitimationsbedürfnis für die Zuschreibung von Theaitetos' tentativer Definition der Erkenntnis samt zughörigen Verwicklungen an Protagoras so weit entgegen, wie es im posthumen Diskurs mit einer vaterlos gewordenen Schrift möglich sein dürfte – klar ohne die prinzipielle Kritik am Medium außer Kraft zu setzen; Theaitetos erhält die Gelegenheit, noch Ungesagtes zu Protagoras einzubringen (183c).

Sokrates und Protagoras sind sich mehr als einmal begegnet.[272] Ein Dialog zwischen den beiden Weisen über Erkenntnis, über Sein, über Werden oder über den Homo-mensura-Satz hätte von Platon also sogar ohne Verstöße gegen die biographische Plausibilität – zu der er ein ohnehin entspanntes Verhältnis hatte[273] – geschrieben werden können. Aber im früheren der beiden Dialoge ist der Homo-mensura-Satz als *expliziter* Satz fast lautstark abwesend.[274] Und

272 Dazu Denyer (in: Plato. Protagoras, 87, 178).

273 Zu den biographischen Freiheiten in Platons Protagoras s. Dalfen (2012 [1979/80], 155).

274 Der Homo-mensura-Satz wird im Protagorasdialog weitgehend vermisst: Der Satz «makes no appearance and leaves no obvious trace in the Protagoras», wie Schofield schreibt (in: Plato. Protagoras etc., xi). Das ist strikt genommen nicht wahr. Die Diskussion über die Länge der Reden kann durchaus als Anspielung aufgefasst werden: Man soll, so Protagoras, solange reden, ὅσα δεῖ «wie es sich geziemt»; Sokrates fragt nach: ὅσα ἐμοὶ δόκει δεῖν … ἢ ὅσα σοί; «wie es sich mir zu geziemen scheint, oder wie dir?» (334d–e). Protagoras versucht die Führung des Gesprächs zu übernehmen. Hier hätte Prodikos sich einmischen können, weil dieser gemeint habe, mann solle weder zu lang, noch zu kurz, vielmehr massvoll reden (Phdr. 267b).

Darüber hinaus scheint der Satz aber zunächst keine konstitutive Rolle im Dialog zu spielen; dementsprechend hinterlässt keines der relevanten Wörter ('Homo-mensura-Satz', 'μέτρον', 'ἄνθρωπος', 'Maß' oder 'Mensch') im Zusammenhang des Homo-mensura-Satzes Spuren in den Indices bei Manuwald (in: Platon. Protagoras [1999]). Immerhin hält Manuwald etwas unverbindlich – möglicherweise unter Einfluss von Jaeger (1964, 201–204) – für möglich, im Mythos «eine mythische Transposition des Homo-mensura-Satzes (DK 80 B 1) auf die Götterwelt» zu sehen, «insofern als die Vorstellungen des Götterglaubens Projektionen oder Spiegelungen des Menschlichen sind» (ebd., 176). Das war aber bereits xenophaneische Manier (DK 21 B 14–16; vgl. B 11–12), ist also nicht spezifisch protagoreisch; vgl. rep. 377e–378a. Den Homo-mensura-Satz selbst hält Manuwald lediglich für das «erkenntnistheoretische *Credo* des historischen Protagoras» (ebd., 175), womit er also der platonischen Interpretation im Theaitetos erliegt. Die im Protagoras bezeugte 'Relativität (oder Relationalität) des Nützlichen' sei gerade nicht mit dem Homo-mensura-Satz zu verbinden (ebd., 273), und dem kann man zustimmen.

dies obwohl dieser Satz, wie der *Theaitetos* zeigt (167c–d; vgl. 168a), gerade für die Frage nach der ἀρετή und deren Vermittlung im gesellschaftlichen Horizont – Protagoras' Horizont im *Protagoras* wie in der 'Selbstverteidigung' des *Theaitetos* – von großer Reichweite ist. Es gibt dabei gute Gründe, weshalb

---

Xenophon lässt seinen Sokrates übrigens diese 'Relativität (oder Relationalität) des Nützlichen' ebenfalls vortragen (mem. IV.6.8; vgl. 1.3 Fn. 89).

Immerhin registiert Manuwald eine etwas ausführlicher zu diskutierende verbale Anlehnung an den Homo-mensura-Satz in 361b und schließt eine Anspielung auf weitergreifende Diskurse nicht aus (s.u.). Es liegt nahe, in der etwas unvermittelt wirkenden Formulierung πάντα χρήματά ἐστιν ἐπιστήμη ('alles ist Erkenntnis') am Ende des Protagoras, die *nota bene* das Fazit der Gespräche ziehen soll (361b), einen Hinweis auf Protagoras' Homo-mensura-Satz, wie auch auf Anaxagoras' berühmtes Wort ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν (DK 59 B 1; vgl. 59 B 6 und 59 A 1.6; vgl. 1.1 Fn. 92; 1.2 Fn. 49) zu hören; dabei evoziert die merkwürdig plötzliche Formulierung der Sache darüber hinaus Parmenides' Satz von der Identität von Denken und Sein als 'Denkaufgabe' (derartige Möglichkeiten werden auch z.B. von Manuwald angesprochen (ebd., 446)); vgl. 1.3.3.1.

Dass 'alle χρήματα Wissen' seien, ist im Dialog nirgends behauptet worden. Was Taylor dazu schreibt, scheint auf der Hand zu liegen: «The slogan 'all things are knowledge' (*panta chrēmata estin epistēmē*) with which Socrates sums up his position is surely intended to recall, and to signify Plato's rejection of Protagoras' famous dictum 'Man is the measure of all things' (*pantōn chrēmatōn metron estin anthrōpos*)» (in: Plato. Protagoras, 214). In diesem Satz scheint Platon eine Art protagoreisch-anaxagoreische Synthese zu schaffen, die gerade durch die 'herakliteische' Verflüchtigung von allem durch die Darstellung des Homo-mensura-Satzes als einer Aussage darüber, was 'Wissen' sei (also im Theaitetos), besonders naheliegend erscheint. Denn wenn alle χρήματα Wissen sind, ist zu fragen, was wohl Wissen sei? Das geschieht im Theaitetos, und alle Dinge verflüchtigen sich durch ihre Begründung in 'Wissen' (als sinnliche Wahrnehmung; s.u. 1.3). Und diese ontologischen Verwicklungen stellen geradezu anaxagoreische Verhältnisse im Sinne einer Gorgias-Stelle her. In 465d heißt es dort: Wenn der Leib Kriterium wäre (ἔκρινε), dann entstünde eben ein ὁμοῦ πάντα, und alles (hier exemplarisch: das Gesunde, Heilkundige, und Kulinarische) läge ungesondert (ἀκρίτων ὄντων) durcheinander (zu κρι-Wörtern im Umfeld der platonischen Protagoras-Rezeption s. 1.1.2). Das ὁμοῦ πάντα meint hier offensichtlich den Homo-mensura-Satz mit, und das Durcheinander des Gesunden, Heilkundigen, und Kulinarischen steht analog für alles, was etwas ist und als dieses Etwas unterschieden und in seiner Bestimmtheit erkannt werden will, sich aber im Anschluss an den Homo-mensura-Satz veflüchtigt (465d); es hat einen besonderen Bezug zur Hedonismusfrage, die im Zentrum der Sophistenanalyse im Protagoras steht (vgl. 2.1 Fn. 7).

Buchheim konstruiert für den Protagorasdialog folgendermaßen: Wenn πάντα χρήματά ἐστιν ἐπιστήμη aber ἐπιστήμη sei aufgrund des Vorangehenden die μετρητική – sprich jene doppelbödige Erkenntnisform, die im ironischen Stellvertretergespräch über die Lust mit οἱ ἄνθρωποι gewonnen wurde –, dann habe man alle Elemente des Homo-mensura-Satzes auf engstem Raum beisammen. Buchheim kommentiert, dass in 356d «zur unvereinbaren Alternative polarisiert [wird], was nach dem Homo-mensura-Satz geradezu identisch sein sollte: ἡ μετρικὴ τέχνη ἢ ἡ τοῦ φαινομένου δύναμις» (1984, 631); vgl. (ebd., 631–632 Anm. 5).

ein Dialog über den Homo-mensura-Satz mit dessen lebendigem Urheber schwer vorstellbar gewesen wäre – einmal davon abgesehen, dass Protagoras, wie oben gefunden wurde, für die aus ihm entwickelte Thematik eventuell nicht der richtige Partner gewesen wäre. Man stelle sich vor, wie ein Dialog '*Protagoras* II' mit Protagoras selbst als Gesprächspartner über den Homo-mensura-Satz verlaufen wäre: Wie hätte Platon das Problem gelöst, dass er den bereits verstorbenen Protagoras selbst seinen Satz nicht mehr zurücknehmen lassen konnte? Historisch wäre die nach Platon notwendige Zurücknahme des Homo-mensura-Satzes durch Protagoras selbst also keine Option gewesen. Gerade dazu ist nun aber der junge Theaitetos als Stellvertreter da.

Es bleibt ebenfalls fraglich, ob Protagoras zu Lebzeiten in dieser Sache wenigstens zum Eingeständnis einer echten Aporie bereit gewesen wäre. Aber sogar wenn dies der Fall gewesen sein würde, hätte sich das posthum nicht schicklich inszenieren lassen. Es widerspräche dem protagoreischen 'Pathos des aufs Ganze Gehens' auch auf geradezu burleske Weise, sollte Protagoras unter der Anleitung von Sokrates vom 'Logos' zum Eingeständnis gezwungen werden, dass er nicht genau wisse, wie denn der Mensch das Maß aller Dinge sein könne, aber auch nicht, wie dies nicht der Fall sein sollte.

Wie aber der *Protagoras* zeigt, war Protagoras kein Mann, sich vom Logos 'zwingen' zu lassen.[275] Auffälligerweise geht er ja auch aus dem *Protagoras* unverwirrt und unverändert hervor, unberührt von Sokrates' diversen, teils *bona fide* und – aufgrund von Protagoras' geringer Bereitschaft, 'sich prüfen zu lassen' (333c etc.; vgl. 1.3 Fn. 75) –, teils vielleicht auch *mala fide* vorgebrachten Herausforderungen. Diese führen im vorgetäuschten Chiasmus der Positionen gegen Ende (361a–b) zu einer unvermeidlich nur scheinbaren Aporie.[276]

---

275 Arends schreibt: «Protagoras verzet zich…, zoals degene die uit de Grot bevrijd gaat worden zich verzet» (in: o.J).

276 Auf diesen Chiasmus wird von Sokrates selbst hingewiesen (Prot. 361a–c). Der Chiasmus charakterisiert den Dialog rückwirkend ausgezeichnet und unterstreicht ausdrucksstark die gegensätzliche Dynamik der sokratischen und protagoreischen Ansprüche. Er ist als eine Art Spiegelung im Verhältnis Protagoras-Sokrates zu lesen. Der Chiasmus untermalt deutlich die Umkehrung des Lehrer-Schüler-Verhältnisses im symmetrisch um die entscheidene 'Krise im Gespräch' in der Mitte (Sokrates will gehen; 335c) herum komponierten Dialog: Zuerst erscheint Protagoras als der Lehrer, Hippokrates und stellvertretend für ihn Sokrates als der Schüler, dann erweist sich allmählich Sokrates als der Lehrer, Protagoras als widerstrebender Schüler. Sokrates' Meisterschaft wird aber ironischerweise nur dort anerkannt, wo sie zwar nebensächlich ebenfalls, aber nicht wesentlich hervortritt (und zwar in den sokratischen 'Gegen-Epideixeis' der Simonides-Deutung und des Lustdiskurses).

Der vielzitierte Chiasmus erhält außerdem Sinn als Abbild der – klar scheiternden – sokratisch-platonischen ψυχῆς περιαγωγή (rep. 521c), und ist somit viel mehr als eine kunstvolle Untermalung der scheinbaren Aporie: Sokrates steigt in die Höhle des

Zwar durchschaut Protagoras diese nicht, sie bewegt ihn aber auch nicht etwa zu Thauma wie Sokrates' ebenso bedenkliche Schlussfolgerungen im Würfelbeispiel den Theaitetos zu Thauma bewegen (s.u.), weil er diese Aporie ohnehin nicht ernst nimmt und sicher niemals nach den 'Spielregeln des Gegners' spielen wird (335a).

Dass er also weder tot noch lebendig eine befriedigende Antwort auf Platons Anfrage gehabt hätte, stellt dieser in beiden Dialogen klar, und auch die einzig verbleibende Reaktion für einen Kontrahenten, der einen Satz weder zurücknehmen will, noch verteidigen kann, führen beide Dialoge vor Augen: Schweigen. Der Protagoras des *Protagoras* verstummt (353b, 359d, 360c, d, 360d–e), der des *Theaitetos* beschränkt sich zu guter Letzt auf unartikulierten Schimpf (171c–d).[277]

Kallias'schen Hauses hinab und bietet Protagoras die Gelegenheit, sich umzuwenden (vom Lehrer zum Schüler zu werden) und die Höhle zu verlassen. Der gut gemeinte Versuch zerbricht auch bei diesem respektiertesten der Gegner an der nicht ausgehaltenen βία (vgl. vorige Fn. und 2.2 Fn. 84 mit Haupttext).

Gerade weil dieser Gegner sosehr respektiert wird, hat die Kritik an ihm stellvertretend für die ganze Sophistenszene zu gelten und die Chance, die er verpasst, verpassen alle (vgl. 358a–b); vg. Szlezák (1985, 174). Zur Bestätigung dieser Ansicht kann am nicht-mehr-respektablen Ende des gleichen Spektrums Kallikles verglichen werden, der sich ebenso gegen die Unterhaltung sträubt wie Protagoras, der die βία erkennt und benennt und Sokrates deshalb auffordert, die Sache allein zu Ende zu führen (Gorg. 505d; vgl. 510a, 519d; vgl. Prot. 360d–e). Ähnlich wie im Protagoras (352e–357a, hier im Alleingang mit den imaginären 'Leuten', deren unterstellte Meinung er freilich als solche bis 354e und ab 356c von Protagoras bestätigen lässt) führt Sokrates auch andernorts 'Gespräch mit sich selbst' (z.B. Gorg. 506c–507c; vgl. Tht. 189e–190a; soph. 263e–264a).

Buchheim versteht den Chiasmus so: «Indem der Begriff des Lehrens wie auch des Lehrstoffes gegensätzlich neukonzipiert wird, wechselt bei gleicher Position automatisch das Vorzeichen ihrer Zustimmung. Hinsichtlich des Inhaltes der Lehre, dem [*sic*] μάθημα, vollzieht sich der Wechsel von δύναμις und τέχνη zu ἐπιστήμη, grob gesagt also *von Können zu Wissen*, hinsichtlich der Methode des Lehrens, wechselt es von ποιεῖν und μεταβάλλειν ... zu διδάσκειν und ὁμολογεῖν, auf Deutsch etwa: *von Prägen zu einsichtig machen*. Nach dem alten Konzept ist Protagoras der Meinung, Arete sei lehrbar, meint Sokrates das aber nicht, während nach dem neuen Konzept Sokrates die Lehrbarkeit der Arete verteidigt, Protagoras aber nicht mehr» (1984, 636); vgl. 2.1.1.

277 Gewissermaßen ist dieses Schweigen abbildlich für eine weitere platonische Schlussfolgerung aus dem Homo-mensura-Satz: die Unmöglichkeit der Sprache (Burnyeat (2000, 324)) bzw. des sinnvollen Argumentierens (Becker (in: Platon. Theätet, 295)). Zu vergleichen ist auch die von Theodoros beklagte Gesprächsunfähigkeit der Herakliteer (179e–180c, 183a–b).

Zugleich aber entspricht es der zwischen 'Eschatologie' und 'Alltagsanalyse' schwebenden Prognose des Sokrates in der 'Digression' des Theaitetos-Dialogs, wie es den Als-Ob-Tugendhaften ergehen wird, wenn sie über die von ihnen getadelte Philosophie bzw. Gerechtigkeit werden Rede stehen müssen: Sollten sie schon Mut genug haben, die Unterredung tapfer (ἀνδρικῶς) durchzuhalten (wie Protagoras im Protagorasdialog)

Beide Dialoge machen Protagoras dennoch so stark, dass dessen Ruhm bis heute v.a. auf Platons Darstellungen beruht, obwohl diese den Zugang zu ihm zugleich kategorisch zu blockieren scheinen (was sie aber bei näherer Betrachtung nicht tun, wie oben ersichtlich wurde). Platon hätte ja auch nicht zwei Dialoge dem großen Sophisten widmen müssen, hätte dessen Denken nicht, unter Stichwörtern wie dem der βοήθεια und des βοηθεῖν, des λόγος ἐπίκουρος oder des ὑπὲρ Πρωταγόρου λόγος, des ἐπαμύνειν etc., so stark wie möglich zu machen brauchen, wenn er ihn bloß hätte diskreditieren wollen (z.B 152a–b, 164e–165a, 165e, 168c, 168e–169a, 171d–e, 179d, 181a; vgl. 152d, 153a; vgl. 1.2 Fn. 25).

Zusammenfassend für das ganze Kapitel (1.2) bedeutet und legitimiert die posthume maieutische Beihilfe im Homo-mensura-Komplex dreierlei: Erstens, dass Platon mit vollem Bewusstsein Gedanken formuliert, die er so nicht bei Protagoras vorgefunden hat ('Distanz'); zweitens, dass er darum bemüht ist, dem tatsächlichen Gehalt der protagoreischen 'Lehre' trotz der eigenhändigen Entwicklung gerecht zu werden ('Beihilfe'); drittens aber markiert diese Hilfe, dass die von Sokrates gezogenen Schlüsse methodisch als solche zu gelten haben, für die sich Protagoras zu verantworten gehabt hätte ('Maieutik') – ein Vorgehen, für das Platon ausdrücklich Protagoras' Einvernehmen einholt (166a–b; s.o. 1.2.2.1).

Indem Platon des Toten Homo-mensura-Satz, der gerade wegen seines vagen, suggestiven und allumfassenden Charakters unbedingt nach einer eingehenden Prüfung verlangt, mit der Ansicht eines vielversprechenden jungen Gesprächspartners (Theaitetos) und mit einer enigmatischen überlieferten Lehre (Heraklit etc.) zusammenwirft, zur Prüfung dieser Ansicht dazu noch einen Freund des Verblichenen (Theodoros) in die Unterhaltung

---

und nicht vor ihr fliehen (φεύγειν), dann gefallen sie sich selbst in ihrer Rede nicht, schrumpfen zusammen und erscheinen nicht besser als Kinder, will sagen, sie haben nichts Vernünftiges zu sagen (177b).

Dieser Vergleich steht im Zusammenhang mit Protagoras' Vorwurf, Sokrates mache ihn mithilfe eines Kindes lächerlich (166a, 168d–e). Der Vergleich gewinnt dadurch an Profil, dass beide Seiten sich der Fluchtmetapher bedienen um das eigene Philosophieverständnis zu charakterisieren: Protagoras' 'Flucht von sich in die Philosophie' (φεύξονται ἀφ᾽ ἑαυτῶν εἰς φιλοσοφίαν) in seiner von philosophisch-'erotischen' Obertönen (φιλεῖν vs. μισεῖν) geprägten, sokratisch anmutenden Warnung vor Misologie (168a; vgl. z.B. Gorg. 457c–458b); Sokrates' φυγή ist die ὁμοίωσις θεῷ durch Philosophie (176b); das Profil gewinnt an Schärfe durch Sokrates' Ermunterung, dem Logos standzuhalten und nicht feige zu fliehen (μὴ ἀνάνδρως φυγεῖν, 177d; vgl. 1.2 Fn. 161 und 1.2 Fn. 9), sowie durch die angesprochene Flucht (diverse Komposita aus φεύγειν) zwischen den beiden Seiten *innerhalb* der Dichotomie 'Herakliteer-Eleaten' (181a).

einbezieht und schließlich helfend und stärkend das Nötige aus eigener Kraft dazu tut, kommt er, sofern das in diesem Medium abgebildet werden kann, so nah wie möglich an das Ideal heran, mit einem bereitwilligen und kritischen Partner über dessen Ansichten zu reden.

1.3 Der Homo-mensura-Komplex: Seinsschwund im unendlichen Regress

> ἄνευ ταύτης τῆς διὰ πάντων διεξόδου τε καὶ πλάνης ἀδύνατον ἐντυχόντα τῷ ἀληθεῖ νοῦν σχεῖν.
>
> PARM. 136e1–3

1.3.0 *Einleitung*

Vermittelst der Identifizierung der drei Logoi setzt Platon den Homo-mensura-Satz in eine so eindrücklich ontologische Perspektive, dass auf seiner Grundlage die menschliche Kognition zum einzig greifbaren, sofort wieder zerrinnenden und also gerade nicht mehr greifbaren ‘Ort’ des widersprüchlichen ‘Seinsgeschehens’ wird.[278] Diese paradoxe Formulierung eines ‘Seinsgeschehens’ scheint deshalb sinnvoll, weil Sokrates den Unterschied zwischen ‘Sein’ und ‘Werden’ auf der Basis des Homo-mensura-Komplexes recht schnell aufgibt (159b). Beim totalen Verlust der Bestimmtheit bzw. bei der durchgängigen Nicht-Identität jedes Seienden mit sich selbst (160c)[279] wird der Unterschied zwischen Sein und Werden gleichgültig (ἢ ὂν ἢ γιγνόμενον, 160c; vgl. 181e). Diese Konsequenz wurde faktisch schon früher erreicht und

278 Es könnte sich in diesem Licht als fruchtbar erweisen, Platons umstrittene Parallelisierung von μέτρον und κριτήριον im Theaitetos mit seiner Verwendung von Verben wie συγκρίνεσθαι/διακρίνεσθαι in genetisch-ontologischem Zusammenhang (z.B. leg. 893e; Tim. 49c, 58b, 80c; Phaed. 71b, 72c; Parm. 156b, 157a) zu vergleichen: Der Mensch des Homo-mensura-Komplexes wäre dargestellt als der Ort (-τήριον kann Räumlichkeitssuffix sein; van Berkel (2013, 43–44) mit Anm. 21–22), wo ein κρίνειν im Sinne des συγκρίνεσθαι/διακρίνεσθαι der Seinsbestimmtheiten stattfinde. Dagegen spricht andererseits Platons frühere Verwendung von κριτήριον: ἐμπειρία, φρόνησις, λόγος werden in rep. 582a als κριτήρια für die vertrauenswürdige Einschätzung von Zukünftigem betrachtet. Im einzigen weiteren, späten Fall (leg. 767b) hat es aber guten Sinn. Zur Legitimität der platonischen Verwendung von κριτήριον-κρίνειν für Maß-Messen-Urteilen im parmenideisch-protagoreischen Spannungsfeld s.o. 1.1.2.

279 Narcy formuliert das protagoreische Verschwinden der Identität der Seienden mit sich nach Platon so: «[I]l n’y a rien qui soit, même ‘une fois’, identique à soi (cf. 181e–182d). ‘Un, en soi et par soi rien ne l’est’, tel est, martèle Socrate (152d, cf. 157a, 182b), le secret du principe de Protagoras» (in: Platon. Théétète, 103).

wird nicht wieder aufgegeben (152d–e, 160b, 166c, 181e, 183a).[280] Sie ruft bei Protagoras sozusagen nichts als ein irritiertes Schulterzucken hervor.[281] Er akzeptiert sie also (166c).

Die Folgen sind unabsehbar: 'Wahrgenommenwerden', 'Erscheinen', 'Erkanntwerden' und 'Sein' erfahren in Platons Auslegung des Homo-mensura-Satzes eine solche Engführung, dass sie alle miteinander und mit allem, was die Menschen auf deren unreflektierter Annahme aufbauen, verschwinden müssen, sobald die ausgesetzten Linien bis in ihren 'ontologischen' Fluchtpunkt durchgezogen werden. Das ist im Ansatz aber natürlich nicht im Resultat gut platonisch:

> Wenn man sagt, daß er das Eine im Vielen, daß er das Seiende, daß er die Erkenntnis sucht, so sagt man dasselbe auf drei Weisen, und wenn man zum Schluß seine Forderung hört, man müsse forschen, was die Tugend ist, so ist das wiederum dasselbe, und man erkennt, wie man schon in solcher Forschung mitten inne steht.[282]

Dabei ist die Frage von untergeordneter Bedeutung, ob Platon den Wahrnehmungsprozess im Anschluss an den Homo-mensura-Satz im *Theaitetos* auf eine Weise analysiert hat, die er selbst *als* Wahrnehmungsanalyse und also als Teilergebnis eigener Forschung verteten hätte. Es entspräche sowohl seiner Intention, Protagoras' Satz so stark wie möglich zu machen, wie der Schlagkraft seiner Einwände, wenn die Wahrnehmungsanalysen zur Erforschung der Eigenart dieser Wahrnehmung, der αἴσθησις durchaus ernst gemeint wären, während aber in seinen Augen die resultierenden Aporien erst dann und auch nur dann bedrohlich würden, wenn diese αἴσθησις mit Seinsansprüchen überfordert würde.[283] Das besagt nicht, dass Platon die Analysen im *Theaitetos* unternommen hat, um die Eigenart der αἴσθησις in diesem Dialog erstmals zu klären; es bedeutet vielmehr, dass er ernsthafte Analysen vorgeführt hat, um die Grenzen ihrer Geltung aufzuzeigen.

Bereits im *Kratylos* sagt Sokrates, wie gesehen, ausdrücklich, dass 'die Alten' – gemeint sind die Lehrer einer homerisch-herakliteischen Tradition entsprechend der Geheimlehre des *Thaeitet* (Krat. 402b–c)[284] – die Dinge selbst für unbeständig hielten, weil sie die Ursache dieser scheinbaren

---

280 So sieht es auch Becker (in: Platon. Theätet, 264); vgl. 1.2.6 Fn. 152.

281 Diese Indifferenz belegt einmal mehr, dass er kein 'Theoretiker' in Platons Sinn war.

282 Friedländer (II: 1964, 31).

283 Vgl. Schmitt (2003, 22) und die dort folgenden Ausführungen.

284 Patzer sieht die Kratylos-Stelle als «Vorgriff auf die ausführlichere und genauere Darstellung, die der *Theätet* bietet» Patzer (1986, 51).

Unbeständigkeit in die Dinge legten, statt sie im eigenen Erfahren (τὸ ἔνδον πάθος) zu suchen, das will sagen in den Mechanismen von Wahrnehmen und Urteilen (411b–c, 439b–c). Aber – so wird auch hier betont – an einem eigenen Sein der Dinge ist, allem Augenschein entgegen und trotz allen Schwierigkeiten, es sprachlich zu fassen zu bekommen (423e, 439d–440a), festzuhalten, damit sie uns nicht unter der Hand entschlüpfen.

Das vorliegende Kapitel nimmt zunächst das Problem als 'voreilige Ontologisierung einer Alltagseinsicht' in den Blick (1.3.1); weist anschließend nach, welche 'positive Parameter' Platon gegen Protagoras festhalten will (1.3.2); welche Gefahr von Protagoras in Platons Augen für die Denkbarkeit menschlicher Beziehungen ausgeht (1.3.2, 1.3.3); schließlich in welcher postulierten Instanz er eine Antwort auf den gesamten Problemzusammenhang im *Theaitetos* erblickt (1.3.4).

1.3.1 *Seinsschwund – die Ontologisierung des Alltäglichen*

Dass es Platon im *Theaitetos*, wenigstens in der langen Protagoras-Passage, in erheblichem Umfang um eine 'ontologische' Problematik geht, wird in der Forschung nicht immer gesehen. Weil die Anfangsfrage an Theaitetos die 'Erkenntnis' (ἐπιστήμη) betrifft, eine Frage, die nach Abschluss der Behandlung von Theaitetos' These auch in aller Form neu gestellt wird (187a–b), wird der *Theaitetos* in der Regel als 'epistemologischer' Dialog kommentiert: Dieser Dialog soll Aspekte von Platons 'Erkenntnistheorie' behandeln.[285] Aber die Gigantomachia um das Sein, wie das Folgegespräch, der *Sophistes* das nennt (246a; vgl. Tht. 179d), ist im *Theaitetos* bereits im vollen Gang – hier dann im Hinblick auf gewisse Folgen, die für das 'Sein' aus dem Ausgangspunkt der Bestimmung der ἐπιστήμη in der αἴσθησις entstehen.

Diese ontologische Zielrichtung folgt in Platons Händen konsequent aus der Anfangsfrage nach der Erkenntnis und einer bzw. seiner protagoreisierenden Antwort auf diese Frage. Wir beschränken uns im Folgenden denn auch auf die ontologischen Ausführungen und Hinweise im *Theaitetos*, weitestgehend ohne

285 Erler schreibt exemparisch: «Behandeln 'Sophistes' und 'Politikos' vornehmlich platonische Ontologie bzw. politische Philosophie, so stellt der 'Theaitetos' die Frage nach der wissenschaftlichen Erkenntnis (ἐπιστήμη)» (2007, 233); vgl. den Titel der Studie von Cornford: Plato's Theory of Knowledge (hier abgekürzt als: Plato. Theaetetus etc.).

Ganz klar formuliert dagegen Schiappa bezüglich Protagoras' Protest gegen Sokrates' eristische Argumente: «this sentence [165b] and those that follow are not limited to sense perception, but to *einai* – 'that which is' or 'what is the case'» (1991, 128).

Am deutlichsten rückt Becker die ontologischen Implikationen in den Vordergrund. Er räumt ihnen sogar den Vorrang ein und verfolgt sie nah am Text durch den gesamten Dialog (in: Platon. Theätet, z.B. 267, 274).

Rücksicht auf andere Dialoge: Unabhängig von der Zielsetzung dieser Arbeit empfehlen sowohl der immanente 'Antwortcharakter' dieses Dialogs wie auch die ausgezeichnet komplizierte Gesprächssituation mit der Verflechtung der drei Logoi es, die Auslegung nicht mit der Heranziehung anderweitiger Erörterungen zu überlasten.

Die Gesprächssituation im *Theaitetos* führt die 'Initiation' eines philosophisch hochbegabten jungen Mathematikers in einige für ihn neue Aspekte der Problematik des 'reinen Denkens' vor – die sein Lehrer Theodoros als ψιλοὶ λόγοι abtut (165a). Sokrates setzt keine gemeinsame 'dogmatische' Basis voraus, muss aber sein Gegenüber auch nicht erst 'protreptisch' für die Sache gewinnen: Theaitetos ist für diese mental vollkommen frei und stellt sogar ein außergewöhnliches Talent unter Beweis. Sokrates erörtert deshalb weder (viel) mehr noch weniger, als was sich mit diesem philosophisch unbeschriebenen, aber sehr reinen Blatt sozusagen ganz vorne anfangend erreichen lässt – und das ist per saldo recht viel.

Platon scheint diese Situation kreïert zu haben, um in Antwort auf Protagoras einige seiner eigenen Voraussetzungen, wenn nicht außer Kraft zu setzen, so doch wenigstens so weit und so lange wie möglich außer Acht zu lassen – bis hin zu der Vermeidung einer frühzeitigen 'terminologischen' Verfestigung des Diskurses durch eine besonders umsichtige Wortwahl an entscheidenen Stellen (s.u.). Wenigstens in Bezug auf Protagoras ist der Sinn dieser Umsicht deutlich; er wird ausdrücklich fomuliert: Protagoras soll eine ehrliche Chance erhalten, sein Logos soll so stark wie möglich gemacht werden (s.o. 1.2 Fn. 25; s.u. 1.2.6). All das gibt dem *Theaitetos* den Anschein eines Experimentes mit unsicherem Ergebnis – denn Platon stellt auf diese Weise auch die eigenen Voraussetzungen auf den Prüfstand.

Die volle Wucht der platonischen Ineinssetzung der drei Logoi – also der ausgebauten 'protagoreischen Hypothese' des Homo-mensura-Komplexes – trifft den Leser sofort nach ihrer ersten Behauptung mit einer Heftigkeit, die im restlichen Dialog weder überboten, noch gemildert wird: Der geheime Sinn des Homo-mensura-Satzes und also die Gefahr der Ineinssetzung von Wahrnehmung und Erkenntnis sei mit Blick auf das Sein,

> ὡς ἄρα ἓν μὲν αὐτὸ καθ' ἁυτὸ οὐδέν ἐστιν, οὐδ' ἄν τι προσείποις ὀρθῶς οὐδ' ὁποιονοῦν τι, ἀλλ' ἐὰν ὡς μέγα προσαγορεύῃς, καὶ σμικρὸν φανεῖται, καὶ ἐὰν βαρύ, κοῦφον, σύμπαντά τε οὕτως, ὡς μηδενὸς ὄντος ἑνὸς μήτε τινὸς μήτε ὁποιουοῦν· ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται πάντα ἃ δή φαμεν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες· ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ' οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται. (Tht. 152d)

> daß nämlich gar nichts ein an und für sich Bestimmtes ist, und daß du nichts mit Recht als ‘etwas’ bezeichnen kannst noch als ‘irgendwie Beschaffenes’, vielmehr wenn du etwas groß nennst, wird es sich auch klein zeigen, und wenn schwer, auch leicht, und so gleichermaßen in allem, daß eben nichts weder Ein gewesenes ist noch auch irgendwie beschaffen; sondern durch Bewegung und Veränderung und Vermischung alles untereinander nur wird, wovon wir sagen, daß es ist, nicht richtig bezeichnend; denn niemals ist eigentlich irgend etwas, sondern immer nur wird es.[286]

Diese gewundene Formulierung behauptet nichts Geringeres als die totale Preisgabe der Selbstidentität des Seienden, wie unten dargelegt werden wird (1.3.1); zugleich bedeutet sie, wie oben bereits registriert wurde, eine Rechtfertigung auf platonischer Reflexionsebene für das erste Glied von Gorgias’ ‘epagogischem Beweis des Nichtseins’: Nichts ist (s. oben 1.2.5 unter (4)). Auch die beiden anderen Glieder, namentlich das dritte (sollte etwas erkannt werden, sei es nicht mitteilbar), werden im Verlaufe des Homo-mensura-Komplexes *de facto* eingeholt (vgl. 1.3.3.1).

Die Schlussfolgerung, die Preisgabe der Selbstidentität des Seienden, dadurch seines Seins, wird, so formuliert Michel Narcy mit Recht, von Sokrates geradezu «hineingehämmert».[287] Sie leitet sich von der Analyse der Wechselbezüge der vordergründigen, am Wahrnehmungs- und Erkenntnisprozess beteiligten, Faktoren her,[288] und sie wird, teilweise bis in den Wortlaut, unter wechselndem Vorzeichen in allen Variationen der Homo-mensura-Konstruktion beibehalten:

153e4–5 – μηδὲν αὐτὸ καθ’ αὑτὸ ἓν ὄν (Sokrates greift hiermit ausdrücklich 152d auf);
156e8–157a1 – πάντα … αὐτὸ μὲν καθ’ αὑτὸ μηδὲν εἶναι (er wiederholt es);
157a8–9 – οὐδὲν εἶναι ἓν αὐτὸ καθ’ αὑτὸ (und betont hieran anschließend, dass alles immer *für* ein anderes *wird*);
160b9–c1 – αὐτὸ δὲ ἐφ’ αὑτοῦ τι ἢ ὂν ἢ γιγνόμενον οὔτε αὐτῷ λεκτέον κτλ.
182b3–4 – ἓν μηδὲν αὐτὸ καθ’ αὑτὸ εἶναι (Sokrates erinnert wiederum ausdrücklich an 152d).

286 Übersetzung von Schleiermacher in der Bearbeitung von Peter Staudacher (in: Platon. Werke [Eigler] 6).
287 Narcy (in: Platon. Théétète, 103), zitiert oben in Fn. 2; vgl. Natorp (2004 [1902/1921], 103–107).
288 Vgl. 1.1 Fn. 15.

Die so eindringlich wiederholte Formulierung ἓν αὐτὸ καθ᾽ αὑτό (bzw. αὐτὸ δὲ ἐφ᾽ αὑτοῦ) bezeichnet denn auch an allen sechs[289] Stellen 'innerweltlich Seiendes', das 'Objekt',[290] das vor dem Verlust an Einheit und damit Sein angesichts der fortwährenden Veränderlichkeit im Wahrnehmungsprozess gerettet werden muss. Alle Eigenschaften, wie z.B. die weiße Farbe, zerfließen fortwährend in andere Eigenschaften, wie z.B. andere Farben, und verschwinden so unter der Rede (182c–d). Dabei meint *das je diese* Weiße (Warme etc.) hier also nicht irgendwelche 'Universalien', nicht einmal in der ontologisch zurückhaltenden Fassung der ποιότης (*qualitas*, Beschaffenheit, Bestimmtheit; 182a) oder des κοινόν (185b).[291] Verschwinden die konstitutiven Eigenschaften, müssen auch die Dinge selbst in einer Flucht der Seinsbestimmtheit verschwinden,[292] denn ohne irgendwie bleibende Eigenschaften ist kein Ding denkbar (vgl. 1.3.2 zu 157c–d; in diesem Kapitel Fn. 13, 16, 37–38).[293]

Sokrates fordert für diese Konsequenzen, also für das Verschwinden jeder bestimmten Beschaffenheit, gesprächstechnisch ausdrücklich Theaitetos'

---

289 Sechsfache Wiederholung spielt eine eindeutig hervorhebende Rolle in der Warnung an Hippokrates vor dem 'Selbstverlust' im Protagorasdialog; vgl. 2.3.2.3.

290 Im Folgenden verwenden wir Wörter wie 'Subjekt', 'Person', 'Mensch' auf der einen Seite und 'Objekt', 'Gegenstand', 'Ding' auf der anderen Seite mehr oder weniger synonym. Wir wählen diese Wörter in umgangssprachlichem Sinn zur Andeutung der von Platon in ihrer Wechselwirkung zum Gegenstand der Reflexion gemachten Teilnehmer am Wahrnehmungsprozess und zielen dabei nicht auf philosophische Prägnanz im Sinne heutiger Differenzierungen zwischen diesen Begriffen.

Heitsch erinnert daran, dass «abstrakte Bezeichnungen» wie 'Subjekt' und 'Objekt' der damaligen Philosophie fern lagen (wie auch Schiappa ähnlich (1991, 91, 130)), und dass die Natur dessen, was auf der nicht eigens benannten 'Objektseite' liegt, nicht weiter erfragt wurde (1988, 79–80). Umschrieben wird es u.a. als ἄθροισμα (Tht. 157b, als Substantiv in Platon Hapax; das zugehörige Verb begegnet auch in ähnlichem, aber erheblich zugespitzterem Zusammenhang Phaid. 83a–b; s.u. RA.14). Bezüglich dieser Dingauffassung ist auf die grundlegende Studie von Prauss hinzuweisen (vgl. unten Fn. 16 und 38 (Schluß)). Dass mit diesem ἄθροισμα nicht die Gattung, sondern der Einzelgegenstand als erfasst von der Seele gemeint ist, weist auch Heitsch nach (ebd., 164 Anm. 318–319; vgl. nächste Fn.).

291 Das εἶδος in 157c2 ist, wie Heitsch zu Recht bemerkt, «nicht die platonische Idee, sondern alles, was Gestalt hat, und daher hier, in Opposition zu ζῷον, 'Gegenstand, Gebilde'» (1988, 164 Anm. 319). McDowell verbindet diese Passage mit Tim. 48e–52d, 49d–e, darüber hinaus mit Krat. 439c–440c. (in: Plato. Theaetetus, 141, 184); vgl.: «In the present passage…, his aim is clearly to discuss what is involved in discursive thinking: thinking, moreover, which is about objects of perception» (ebd., 189).

292 Vgl. das Fazit aus den Hypothesen 5–8 des Parmenides-Dialogs: ἓν εἰ μὴ ἔστιν, οὐδέν ἐστιν (166c).

293 Das gilt unabhängig von der Frage, wie die Auffassung des Dinges für sich im Verhältnis zum ἄθροισμα in der Seele, als substratlose Trauben von Eigenschaften – nach Prauss (1966, 77–86 und *passim*); s.o. Fn. 13 –, zu beurteilen ist.

Einverständnis ein – also implizit auch dessen Einschätzung, dass all dies aus Protagoras' Lehre folge (157d), was Theaitetos noch explizit bestätigen wird (160b–c).[294] Die Formulierung an der letztgenannten Stelle lässt an Paradoxie nichts zu wünschen übrig:

> Λείπεται δὴ οἶμαι ἡμῖν ἀλλήλοις, εἴτ᾽ ἐσμέν, εἶναι, εἴτε γιγνόμεθα, γίγνεσθαι, ἐπείπερ ἡμῶν ἡ ἀνάγκη τὴν οὐσίαν συνδεῖ μέν, συνδεῖ δὲ οὐδενὶ τῶν ἄλλων οὐδ᾽ αὖ ἡμῖν αὐτοῖς. Ἀλλήλοις δὴ λείπεται συνδεδέσθαι. (160b)

> Es bleibt also, glaube ich, übrig, daß wir füreinander etwas sind oder werden, je nachdem man nun sein oder werden sagen will, da unser Sein zwar die Notwendigkeit verknüpft,[295] aber weder mit irgendeinem andern noch mit uns selbst. Also bleibt übrig, daß es für uns untereinander (Ἀλλήλοις) verknüpft sei.[296]

Zwar 'verknüpfe' die Notwendigkeit unser Sein, aber weder mit irgendeinem anderen, noch mit uns selbst, sondern lediglich untereinander; und also sei zwar 'irgendwie' alles mit allem verknüpft – bloß nicht so, dass dabei ein 'mit sich selbst' verbundenes Subjekt oder ein Objekt, auf das wir uns beziehen könnten (als 'mit uns selbst Verknüpfte' auf ein ebenfalls 'mit sich selbst Verknüpftes'), resultierte.

Diese zum radikalen 'Fließen' führende Wechselbezüglichkeit – die letzte Konsequenz des 'sophistisch-vorsokratischen' πρὸς ἄλληλα (s.o. 1.2.4) –, die aus der Analyse der ontologisch überlasteten αἴσθησις resuktiert, wird bereits im ersten Ansatz zu deren Analyse denkbar fundamental formuliert (154a–b): Das Gemessene ('Objekt') verändert sich, wenn es auf ein anderes trifft, und wird so ein anderes; das Messende ('Subjekt') verändert sich, indem es vom Gemessenen affiziert wird, und wird im gleichen Moment ebenfalls ein anderes. Auch dies wird öfters wiederholt. Ja es ist eine der Lehren, die «hineingehämmert» werden (154a, 157a–b, 159e–160c; vgl. 182a–183c; vgl. in diesem Kapitel Fn. 2).

---

294 Die Ansicht, dass Protagoras' Gebrauch von 'Sein' der Intention nach bereits philosophisch gewesen sein soll, vertritt auch Kahn (1973, 367). Kahn erblickt in diesem Fragment einen frühen Beleg für den sogenannten *veridical* Gebrauch des Verbes. Seine Einsichten stehen im Hintergrund von Schiappas Formulierungen als zitiert in 1.1 Fn. 60 sowie oben in Fn. 8; vgl. V.3 Fn. 106.

295 'Die Notwendigkeit' (ἡ ἀνάγκη) ist Subjekt des Satzes, 'unser Sein' Objekt.

296 Übersetzung von Schleiermacher in der Bearbeitung von Peter Staudacher (in: Platon. Werke [Eigler] 6).

Was auch immer beide Parteien vor dem Wahrnehmungsakt ‘waren’ (gemäß Homo-mensura-Satz in dieser Auslegung: nichts, denn sie sind nicht, es sei denn ‘im’ Wechselbezug der Wahrnehmung, 159e–160c): Im Wimpernschlag der Wahrnehmung werden sie beide jeweils zu etwas ‘anderem’. Die Essenz der Lehre ist, dass jede Bestimmtheit und Bestimmbarkeit in ständiger Veränderung zerfließen müssen, wenn alles ausschließlich im Zusammenspiel mit anderem bestimmte Gestalt annehme, sich aber aufgrund dieses Spieles in jedem folgenden Zusammenspiel je anders zeigen als bisher; mit anderen Worten gehe jedes Maß verloren, wenn die jeweilige Bestimmtheit gemessen werden soll an einer früheren Bestimmung, die bereits nicht mehr *so* ist (154b; s.u.).

Das bedeutet, dass, sofern keine weiteren bestimmenden Faktoren ins Spiel gebracht werden – und der Homo-mensura-Satz vermag dies nicht, denn er erlaubt keine Eigenschaften über die von seinem ‘Maß’ implizierten hinaus zu bestimmen –, nichts sich selbst auf irgendeine Weise für eine noch so kurze Weile gleichbleibe. Und das impliziert – während der Homo-mensura-Komplex als Einlösung des zweiten oben genannten parmenideischen Grundsatzes der ‘Identität von Denken und Sein’ konzipiert wurde (s.o. 1.1.3) – einen offensichtlichen Verstoß gegen den ersten dort erörterten Grundsatz des Parmenides, die ‘Selbstidentität des Seins’ (ebd.).

Aus der Sicht des Protagoras stellt sich das so dar, dass jeder wider Willen ‘Maß’ von allem zu sein habe (167d, 179b; vgl. Euthyphr. 11d; Hipp. maj. 283b; vgl. Heraklit DK 22 B 2). Diese Ansicht, von der nie zu klären sein wird, mit welcher ‘ontologischen’ Radikalität und Theoriefähigkeit in Bezug auf die Dinge selbst der historische Protagoras sie in Schriften vertrat oder im Gespräch mit Sokrates hätte vertreten können, führt so nach Platon zu einer völligen Vereinnahmung der Dinge – die nur dadurch verhindert wird, dass all diejenigen, die etwas vereinnahmen möchten oder müssten, weil sie sogar wider Willen ‘Maß seien’ (167d, 179b), in diesem Prozess auch selbst verloren gehen.[297]

297 Die Prägnanz dieser Problematik geht im Theaitetos nicht zuletzt daraus hervor, dass ‘der Philosoph’ sich erst einmal Rechenschaft darüber zu geben versucht, ob er überhaupt ein Mensch sei, oder ‘ein anderes Tier’ (θρέμμα, 174b). Die von Platon in Rechnung gestellte Möglichkeit, dass ein Mensch dadurch, dass er der Gattung Mensch angehört und den Anforderungen der menschlichen Gesellschaft genügt, noch nicht im vollen Sinne ‘Mensch’ sein könnte (weil er z.B. ‘ein Typhon’ sei, Phaidr. 230a; vgl. das ‘Mancherlei zum Einerlei’, ἰδέαι πολλαὶ εἰς ἕν in rep. 588b–e; ferner u.a. 2.3 Fn. 22 und 24), stellt den Homo-mensura-Satz von vornherein in Frage und 178b–d hebt Sokrates denn auch hervor, dass nur Menschen, die nachweisbar etwas können oder wissen, auf ihrem Gebiet maßgebend sind.

Die Dinge sollen aber nach Platon sowohl auf der Ebene des schlichtesten Alltagsverständnisses (180d; vgl. 170a–b) wie auf jener der theoretischen Reflexion (188c–189b) ihr eigenständiges Sein behalten (vgl. Krat. 423e), das uns in der Rede nicht unter der Hand verschwinden dürfe (vgl. Krat. 439d–e). Dinge wie Menschen seien nicht unserer Willkür preisgegeben, sondern nur der begrenzten Handhabung derjenigen überantwortet bzw. dem begrenzten Einfluss desjenigen anzuvertrauen, der sie als sie selbst in ihrer ebenfalls begrenzten diachronen Selbstidentität (an)erkennt (Tht. 177c–179c; hier besonders 179b) – und der als ein solcher 'auf Herz und Nieren' geprüft wurde, wäre zu ergänzen (Prot. 312a–314c, 333c, 347e–348a, 352a–b).

Die zur 'Geburtshilfe' an Theaitetos' These herangezogenen, zur Prüfung dieses Satzes dem Protagoras ironisch zugeschriebenen vorsokratischen Lehren könnte man dabei bereits selbst als die voreilige 'Ontologisierung' eines 'vorontologischen' Alltagsverständnisses der Dinge auffassen: 'Wie kann, was ich sehe, nicht sein (wie ich es wahrnehme, und also erkenne, als was es ist)?' Dieser unreflektierten alltäglichen Wahrnehmung stellt sich die Welt nun aber auf zwei widersprüchliche Weisen dar: Denn erstens nehme ich wahr, dass alles Gesunde, Lebendige und Gedeihende in fortwährender Bewegung sei und daraus entstehe, während alles, sobald es zu Stillstand kommt, verfaule, verschwinde (152c–153d). Das sei «gar keine schlechte Rede» (οὐ φαῦλον λόγον, 152d; gesagt von der vorausgeschickten 'Theoretifizierung' dieser Alltagseinsicht, die oben zitiert wurde).

Andererseits muss dieses Seinsverständnis, voreilig zum theoretischen Prinzip erhoben, an sich selbst irre werden. Denn es gerät ja leicht in einen wenigstens scheinbar unaufhebbaren Widerspruch zur ebenso bodenständigen Feststellung, dass die einen Dinge eine gewisse Dauer haben, die anderen nicht (180d). Auch dieses Alltagsverständnis gilt es deshalb ausdrücklich zu retten und damit den gesunden Menschenverstand überhaupt;[298] denn wenn Sokrates an dieser Stelle die Handwerker, die er als Zeugen für den *common sense* einführt, wegen dieser Einsicht 'töricht' nennt, meint er genau das Gegenteil – er gesteht ihnen, wenn es um die Vermittlung beider Wahrheiten geht, bloß ebenso wenig das letzte Wort zu wie den 'Fließenden'.

Die Ineinssetzung der Lehren im Homo-mensura-Komplex macht deutlich, dass die Gefahren, vor denen der gesunde Verstand zu retten sei, letzten Endes aus den vorsokratischen Bewegungslehren erwachsen, deren Fazit diese Konstruktion ineins mit der maieutischen Klärung des Homo-mensura-Satzes

298 Wie hier insachen des Werdens *und* Seins der Dinge will Sokrates-Platon auch insachen der Einheit *und* Vielheit der Dinge ausdrücklich am gesunden Menschverstand festhalten (Parm. 129d), dort der Eleatik in der Gestalt des Zenon entgegen.

zieht. Damit trivialisiert Platon nicht nur die mit viel Pathos vorgetragenen Wahrheitslehren seiner Vorgänger, sondern er stellt auch ein bedeutendes Fragezeichen hinter die anti-autoritäre Auflehnung der Sophistik in Gestalt eines Protagoras gegen eben dieses vorsokratische Wahrheitspathos:[299] Er bricht selbst eine Lanze für den Alltagsverstand,[300] der von seiner Philosophie ebenso gerettet werden soll wie die Phänomene, die Dinge selbst.[301]

Die als Essenz des Homo-mensura-Satzes erfasste Grundposition, das (So-) Sein der Dinge konstituiere sich *im* Bezug zum Wahrnehmer (vgl. ὡς ἔστι … ὡς οὐκ ἔστιν, 160c), wird in der Auseinanderetzung um den Homo-mensura-Komplex nicht mehr verlassen; gerade auch dort nicht, wo dieser Bezug als ein Wechselbezug analysiert wird, der beide am Wahrnehmungsgeschehen beteiligten Partner als Konstituenten oder 'Eltern' des Erscheinens und somit angeblich des Seins ausweist,[302] wohlbetrachtet gleichzeitig aber auch jeweils das eine als Konstituendum des anderen erscheinen lässt – und so einen unendlichen Regress in die Wege leitet.

So sind die von Sokrates entwickelten Probleme letzten Endes ontologische und sogar 'onto-psychologische' (1.3.5), nicht lediglich aufgrund einer allenthalben wirksamen und deshalb auch hier anzunehmenden 'ontologisch-epistemologischen Wahrheitskonzeption Platons',[303] sondern aus-drücklich im Durchgang der Argumentation.

Das bedeutet nicht, dass Platons primäres Ziel bei der Konzeption des *Theaitetos* die Klärung des ontologischen Status der Sinnendinge um dieser

299 Würde man Platons Verhältnis zur Sophistik als eine 'Konkurrenz' auffassen wollen (selbst ein 'sophistischer' Gedanke, s.u. 2.3 Fn. 16 mit Haupttext; vgl. 1.1 Fn. 39 und Fn. 41; B.2.1 Fn. 4), dann läge der Grund für diese Konkurrenz viel eher in der Wahrnehmung dieser Zusammenhänge und nicht so sehr darin, dass die Sophistik eine Gefahr z.B. für seine eigene Philosophie bedeutet hätte (weil sie nun einmal 'seine' war, und er sie also 'verteidigen' musste, wie gelegentlich suggeriert wird.)

300 Vgl. Gadamer (1999: 7 [1988], 10), der diese Rücksicht auf die «gesunde Vernunft» bereits bei Parmenides selbst registriert, und zwar in der Zweigliedrigkeit der 'Offenbarung' der Göttin.

301 Prauss (1966, 106); Steiner (1992, 70 Anm. 105); vgl. Picht (1996 [1965/1966], 78–79).

302 Die Wahrnehmungsanalyse kleidet sich v.a. in 156c–e in die Sprache der Zeugung und Elternschaft; der Abschnitt wird nicht zufällig als μυστήρια und μῦθος (156a, c) eingeführt: Genealogische Dichtung über die Ursprünge der Welt war ein fester Bestandteil gerade der von Platon mit in den Diskurs einbezogenen Mysterienlehren. Insofern die Theogonie als Vorläufer der 'Ontologie' anerkannt wird (vgl. 1.2 Fn. 109), unterstreicht diese Sprache das ontologische Gewicht der Auseinandersetzung mit Protagoras im Rahmen des Homo-mensura-Komplexes; vgl. 1.2.3.2.

303 Vgl. Szaif (1996, 15).

Klärung selbst willen gewesen sein soll.[304] Aber allein schon die wiederholten Brückenschläge in die Alltagsproblematik, an denen wir die prinzipielle Durchlässigkeit der ontologischen Problematik zum Alltag ablesen (bzw. Platons fast *beiläufige* Durchleuchtung dieses Alltags auf seine unterliegenden Strukturen hin), eröffnen allerorts Perspektiven auf die Stellung der Menschen zu den Dingen sowie auf ihr Verhältnis zueinander.[305]

Einen Höhenpunkt solcher 'prägnanter Beiläufigkeit' bietet die von Sokrates selbst als 'Beiwerk' (πάρεργα, 177b) bezeichnete 'Digression' im *Theaitetos* (172c–177b).[306] Diese bietet gewissermaßen das Gegenstück zu Protagoras' 'Selbstverteidigung'. Die Selbstverteidigung zeigt, wie oben gesehen, gedanklich nah am Original dessen historische Mentalität und Absicht auf das alltäglich Gesellschaftliche in so klarer Abgrenzung zu den umgebenden Analysen, dass der Leser sich geradezu aufgefordert fühlt, eine eben nicht sofort ersichtliche thematische Kontinuität zwischen 'Selbstverteidigung' und 'Digression' anzunehmen.

Die 'Digression' hält sich augenscheinlich ebenso im Alltäglichen auf wie die Selbstverteidigung. Sie bestimmt dabei unvermittelt das höchste menschliche Ziel, die ἀρετή, scheinbar als 'demotische' 'Gerechtigkeit und Frömmigkeit mit Einsicht',[307] δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι – denn dies sei ihrerseits

304 Tschemplik: «The investigation of perception requires discussion about the nature of the perceptible, but we should not go as far as Kenneth Sayre [Plato's late ontology] does in arguing that the primary purpose of the discussion is to clarify the ontological status of sensible objects» (2008, 84).

305 Diese prinzipielle Durchlässigkeit von Ontologie und Alltag aufeinander ließe sich, wie in der allgemeinen Einleitung oben erwähnt, mithilfe jener 'inneren Form' näher beschreiben, die Wyller auch «Modul» im Gegensatz zum «Model» (*sic*) nennt, das sich auf eine 'äußere Form' beziehe: Ein Modul «strukturiert sowohl Ganzheit als auch Details sowie die Details der Details», und 'Modul' wie 'Model' sind dabei Beispiele eines Musters: Das 'Muster' einer Strickanleitung sei ein 'Model', das 'Muster' einer Treppe sei ein 'Modul' (2003, 38; vgl. z.B. 46); vgl. die fundamentale Einsicht Gaisers: «Es gilt vor allem zu sehen, daß für Platon in allen Seinsbereichen analoge Strukturen maßgebend sind: überall läßt sich das Gegensatzverhältnis von Einheit und Vielheit, Identität und Diversität usw. nachweisen; und dabei sind stets die verschiedenen Manifestationen der Grundstruktur (die logisch-kategoriale, mathematische, axiologische usw.) prinzipiell nur der Methode nach verschieden» (1983, 353 Anm. 58). Platons Terminologie der ikonischen Paradeigmata, der Imitation, Homoiôsis oder Mimesis bietet eine hinreichende Grundlage, diese prinzipiellen Einsichten im oben gemeinten Sinne für weiterführende Interpretationen fruchtbar zu machen.

306 Wird sie auch rückblickend als παρέργα bezeichnet, sie wird eingeführt mit den Worten Λόγος δὲ ἡμᾶς, ὦ Θεόδωρε, ἐκ λόγου μείζων ἐξ ἐλάττονος καταλαμβάνει, «Indes [Theodoros], wenn es so fortgeht, löst immer eine größere Erörterung die kleinere ab» (Übers. Apelt).

307 Vgl. Sedley zu dieser Formulierung im Verhältnis zur 'demotischen' Tugend: «In Plato's view, those popular or 'demotic' (*Phaedo* 82a11–13[,] *Republic* 500d6–8, *Laws* 968a1–4)

die Bedeutung der ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν, der Anähnlichung an Gott insofern menschenmöglich, die ἀρετή sei (176a–b). Der Auffassung der ἀρετή als ‘Gerechtigkeit und Frömmigkeit mit Einsicht’ hätte der historische Protagoras wahrscheinlich zustimmen können (vgl. Prot. 333d, 352c–d);[308] dass sich darin aber eine Bezugnahme auf ‘Gott’ formuliere, hätte sich eindeutig seiner Blickrichtung entzogen (DK 80 B 4).

Für Platon, der in der *Politeia* zur Untersuchung der Gerechtigkeit schlechthin als Basis für die praktisch auszuübende Gerechtigkeit hier und jetzt die Grundzüge einer wissenschaftlichen ‘Henologie’ (Egil A. Wyller) bzw. den Begründungszusammenhang alles Seienden mit einer streng ‘jenseitigen’ Idee des Einen-Guten aufrollt, ist diese Bezugnahme zentral – weil er als Sokratiker Prinzipiendenker ist und als Prinzipiendenker Sokratiker bleibt[309] und so, wie oben angedeutet, λόγος und βίος als Einheit begreift (epist. VII 328a): Einsicht ist nur von Seiendem und Sein wurzelt in dem Prinzip, das als ‘Gott’ aufgefasst werden kann.[310] Auch ‘Einsicht’ wurzele somit in ‘Gott’, und die Zusammenstellung der ‘wahren, gotttähnlichen’ mit der im obengemeinten Sinn ‘nur ‘demotische’n’ Gerechtigkeit um die Pointe des Zusatzes ‘mit Einsicht’ herum muss also als *understatement* aufgefasst werden.

Platon unterscheidet andernorts (rep. 479d–e) scharf zwischen Menschen, die Gerechtigkeit (einschließlich praktisch-alltäglicher, ‘demotischer’ Gerechtigkeit, 500d) *mit* Einsicht, und Menschen, die (notwendig nur ‘demotische’)

---

virtues which consist in nothing more than externally good habits learnt by rote – little more than what Socrates in the above passage calls merely *seeming* good – fall short of genuine goodness precisely because they are not guided by wisdom. Hence this standard marker-phrase for authentic, because intellecutalized, virtues is ‘with wisdom’ (*meta phronēseōs*; sometimes *meta nou*, ‘with intelligence’) – exactly as here in the *Theaetetus*, where to become like god is to become ‘just and pious, *with wisdom*’» (2004, 75).

308 Vgl. Picht: «Die radikale Skepsis gegen die Möglichkeiten menschlichen Wissens verbindet sich … bei Protagoras mit einem hohen Maße an Besonnenheit in der Betrachtung menschlicher Verhältnisse. Sein Begriff der εὐβουλία ist mit dem griechischen Worte für Besonnenheit, dem Begriff der σωφροσύνη, synonym, denn σωφροσύνη bezeichnet eine Sinnesart, die auf das ausgerichtet ist, was heilsam ist; und das Heilsame zu erkennen, ist εὐ-βουλία. Die Erkenntnis der Grenzen des Menschen un die Erkenntnis dessen, was für ihn förderlich ist, sind deshalb identisch. Der Begriff der σωφροσύνη bezeichnet beides. Da der *homo-mensura*-Satz nichts anderes ausdrückt, als daß für den Menschen nur das förderlich ist, was seinem eigenen Maße entspricht, hat dieser so modern anmutende Satz ein durchaus archaisches Grundgefüge» (1996 [1965/1966], 166).

309 Krämer spricht von «Platon in seinem primären Charakter als Denker des Ursprungs, der ἀρχή, als Seinsphilosoph und Ontologe von vorsokratischem Anspruch» (1959, 38).

310 Vgl. Picht (^{2}1992 [1971/1972], 51–55); Schefer (2001, 129–136); s. auch Picht (1996 [1965/1966], 139–146, 149–154) zum vorsokratischen Hintergrund dieser Vorstellung, insbesondere bei Xenophanes. Gewissermaßen ist es ein auch herakliteischer Standpunkt (s.o. 1.2.3.1).

Gerechtigkeit *ohne* Einsicht üben; diese sehen (oder sehen nicht) 'vieles Gerechte, aber nicht das Gerechte selbst' und ebenso 'viel Schönes, aber nicht das Schöne selbst'. Nichts spricht dagegen, dass Platon den respektierten, urbanen und charmanten Protagoras in dieser Kategorie ansiedelt, geistig beheimatet in und interessiert an vielen schönen Dingen, aber ohne Einsicht in Herkunft und Grund ihrer Schönheit (s.u. 2.5.3.1 zur Problematik der καλά am Anfang des Lustdiskurses).

Die Weise, wie Platon nach der 'Digression' zum Hauptdialog zurückkehrt, als von einem Abstecher zum eigentlichen Thema (πάρεργα τυγχάνει λεγόμενα, 177b–c), markiert in ironischer Beiläufigkeit das Gewicht dieser Digression: 'Beiläufig' waren sie und ihre scheinbar auf 'demotische' Gerechtigkeit heruntergebrochene ὁμοίωσις θεῷ im Verhältnis zu Haupt- und Folgefragen in einem ähnlichen Sinne, wie Sokrates die groß angelegte pythagoreisch-philolaisierende Erörterung der Prinzipien alles Seienden im *Philebos*, als Hintergrund für die Behandlung der Frage nach dem Verhältnis von Lust und Verstand im bestmöglichen Leben, als 'Scherz zur Erholung vom Ernst' bezeichnet (ἀνάπαυλα … τῆς σπουδῆς γίγνεται ἐνίοτε ἡ παιδιά, 30e). Das will sagen: Der Horizont der Digression ist unentbehrlich, sollen die Einzelfragen in gebührend umfassender Perspektive gesehen werden können (vgl. Phaid. 95e–96a; pol. 268d–e; rep. 572b).[311]

Alle ontologischen Resultate werden ausdrücklich und wiederholt als Ergebnisse der maieutischen Erforschung fremder Lehren präsentiert. Letzten Endes werden sie als Theaitetos' Kind hingestellt (160e), das als eine Antwort auf die Frage nach der Erkenntnis geboren wird. Sie kommen ins Spiel, weil Erkenntnis auf Sein abziele (entsprechend dem zweiten genannten parmenideischen Grundsatz), aber jedes Sein in der Wahrnehmung verloren gehe, wenn 'Sein' auf 'Wahrnehmung' reduziert werde – und mit dem Sein gehe auch die Erkenntnis verloren (und damit wiederum die Distanz zu den Dingen, die sich von sich aus unserem Belieben widersetzen).

Das aus der Behandlung des Homo-mensura-Satzes erwachsende ontologische Ziel wird dennoch gewissermaßen von Protagoras selbst formuliert und zwar in seiner Aufforderung, das Sein der 'Dinge-an-und-für-sich' nachzuweisen (166c), also unabhängig von Relativismen und von deren, eristische Techniken nicht scheuender, Entfaltung. Die Aufforderung ist negativ

311 Sokrates nennt auch die Ausführungen über die Auswahl der Herrscher, wenn nicht dadurch indirekt die *Politeia* insgesamt, einen Scherz und entschuldigt sich dafür, in seinem Eifer für die Philosophie zu ernst geworden zu sein – was lächerlich sei (Rep. 536b–c).

formuliert, und der Tenor also ‘skeptisch’:[312] Sokrates soll doch widerlegen, dass einem jeden eigentümliche Wahrnehmungen entstehen; oder sollte das unwiderleglich sein, so soll er widerlegen, dass das Erscheinende lediglich dem Betreffenden sei oder werde – wenn er es kann! Die Anforderung antizipiert gewissermaßen die Verteidigungsrede (jedem erscheint gleich Wahres, aber nicht gleich Gutes), suggeriert aber eine höhere reflexive Ebene. Protagoras fordert diesen Nachweis der Bestimmtheit des ‘Seienden-an-und-für-sich’ erst, *nachdem* Sokrates-Platon seine Position *ad absurdum* geführt hat, empfindet diese Wendung des Gesprächs also *nicht prinzipiell* als zur Thematik *unzugehörig*. Das hat trotz ‘skeptischem’ Unterton eine gewisse ‘methodische’ Analogie im *Protagoras*, wo die Frage nach der Tugend – erste Voraussetzung für alle weitere Fragen, hier dann von Sokrates gestellt – erst nach Protagoras’ Verstummen gestellt wird (Prot. 360e–361a). Weil im *Theaitetos* Protagoras selbst nachfragt, wird die Legitimität der angeblich untergeschobenen ontologischen Zielrichtung der Auslegung besonders unterstrichen – wenn er die Ergebnisse auch nicht zugibt.

Die anfängliche Beschränkung auf sinnliche Eigenschaften wie ‘das Warme’ und Verwandtes (Tht. 152b–c),[313] in der Wiederholung auf ‘groß’, ‘warm’, und ‘weiß’ (154b), die gerade an solchen Stellen in Erinnerung gerufen wird, welche sich besonders eng an Protagoras’ Wortlaut anzuschließen scheinen (171e, 178b),[314] hindert Platon nicht daran, den Homo-mensura-Komplex als folgenschwer für ‘Sein’ schlechthin aufzufassen. Nach Platons Homo-mensura-Konstruktion ist über die Sinnlichkeit des ‘Subjektes’ hinaus kein ‘Sein’

312 Damit meinen wir skeptisch im landläufigen Sinne, hier des Zweifels an Sokrates’ Fähigkeit zu einem solchen Nachweis.

313 Insofern das Beispiel vom Wind selbst nicht bei Protagoras anzutreffen gewesen sein kann (s.o. 1.2.5), lässt sich diese anfängliche Einschränkung dennoch nicht als ursprüngliche Anlehnung an einen zugrundegelegten Text verstehen. Die angebliche Einschränkung ist metonymisch als Stellvertreter für jede Bestimmtheit des phänomenal sich manifestierenden Seins aufzufassen; vgl. nächste Fn.

314 Die erweiterte Anwendung auf Qualitäten wie Gerechtigkeit in der Selbstverteidigung können wir hier außer Betracht lassen. Platon, der sich hier den eigenen Signalen zufolge eng an Protagoras’ eigene, also nicht-ontologische Intentionen anschließt, lässt sie bezeichnenderweise nicht an einem infiten Regress, sondern an der ‘Förderlichkeit’ *von* diesem *für* jenes scheitern; also an Protagoras’ eigenem Pragmatismus: Die Eigenschaft der Förderlichkeit lässt sich auch ihm zufolge – so sehr sie auch ‘relativ’ ist im Sinne der Relativität des Nützlichen – nicht auf die kognitiven Prozesse der Urteilenden reduzieren.

erreichbar; in dieser, wenn absolut gesetzt, zerfließe aber jedes Sein.[315] Denn insofern 'Sein' heißen soll 'Bestimmtsein, So-Sein, Irgendwie-beschaffen-Sein',

---

315 Vgl. Schmitt (1973, 10). Es hat allen Anschein, dass Platon sich hier im Rahmen einer Grundauffassung von 'Sein' hält, die zwar im Theaitetos mit der Unterscheidung einer οὐσία von anderen Seinsbestimmtheiten oder Beschaffenheiten, ποιότητες (182a), eine Differenzierung erhält, aber dennoch eine bedeutende Kontinuität aufweist: Es ist die Grundauffassung, dass 'Sein' nicht getrennt gedacht wird von 'Bestimmtsein', 'So-oder-so-beschaffen-Sein', also von 'Eigenschaften haben'; vgl. Kato (1986, 32–33); (1996 [1965/1966], 165); Prauss (1966, *passim*); Rapp (^{2}2007, 123); Schmitt (2003, 60–61); oben 1.1 Fn. 95.

Obwohl nicht mehr sicher eruiert werden kann, wie Protagoras zu dieser Grundposition stand, scheint andererseits seine Antilogik nur auf diesem Boden gedeihen zu können, wo das Sein eines Seienden *durchgehend* als Bestimmtsein durch nicht hierarchisierte Eigenschaften, sprich als Sosein erfasst wird – sodass die Verneinung einer einzigen Eigenschaft eines Seienden zur Verneinung dieses Seienden als *dieses* Seienden führt (wie der Euthydemos vorführt): Es wird so nämlich zu einem *neuen* Seienden, das jetzt von anderen (wenn auch teilweise überlappenden) Eigenschaften konstituiert wird; eine noch so geringfügige Differenz macht einen totalen Unterschied.

Trifft dies zu, so lässt sich der mit der Auslegung des ambivalenten ὡς im Homo-mensura-Satz verbundene Einwand gegen Platons radikale Auslegung des Homo-mensura-Satzes von vornherein akkurat hinterfragen; gemeint ist die Auslegung und der Einwand, dieser Satz beziehe sich ursprünglich nicht auf die 'Existenz' der Dinge ('dass'), sondern nur auf ihre 'Beschaffenheit' ('wie'), und diese sei eindeutig von der Wahrnehmung (mit-)bedingt, sodass Protagoras gegenüber Platon Recht behalte. Aber der gemeinten (Onto-)Logik zufolge *ist* etwas nicht (ὡς = dass), insofern ihm widersprüchliche Bestimmungen zukommen (ὡς = wie), gleichgültig, woher diese Bestimmungen stammen (z.B. aus der auf den sinnlichen Aspekt unserer Wahrnehmung reduzierten Erscheinung) und gleichgültig, ob ihr Zukommen und Nicht-Zukommen sich auf einer angemessen Ebene der Analyse als unerheblich erwiese bzw. ob sie sich von einer entwickelteren Logik gedanklich vermitteln ließen.

Folgerichtig erkennt Rapp im 'ersten parmenideischen Grundsatz' (s.o. 1.1.3) den gleichen Gedanken wie in dem erst von Platon formulierten Widerspruchsprinzip; die noch fehlende 'Hinsicht' der späteren Formulierungen entspreche der späteren Differenzierung zwischen ὡς = dass und ὡς = wie (^{2}2007, 94).

Die diesbezügliche Diskussion kann hier für den historischen Protagoras ferner unterbleiben. Dass Platon die unterschiedlichen Implikationen in dessen ὡς registriert zu haben scheint, sie aber für die Sache, die mit Protagoras auf dem Spiel steht, für nicht erheblich gehalten hat, lässt sich am Theaitetos gut ablesen:

152a–b – Das Beispiel vom Wind, der dem Einen kalt aber dem andern warm sei, legt den Sinn ὡς = wie nahe; das Beispiel stammt, wie gesehen (s.o. 1.2.5), wahrscheinlich von Platon.

162e – Platon lässt Protagoras selbst seinen 'Agnostizismus' formulieren und lässt dabei den 'Agnostizismus' aus DK 80 B 4 anklingen; hier liegt ὡς = dass näher: ob überhaupt Götter sind, ist für ihn kein Thema (aber darüber, wie sie seien sofern es sie denn gäbe, hat er in seinem Mythos einiges zu sagen).

166d – Hier legt er Protagoras einen Homo-mensura-Satz in den Mund, in dem das heikle ὡς durch einen Genitiv ersetzt wird (μέτρον … τῶν τε ὄντων καὶ μή), wodurch die Betonung auf Sein-und-nicht-Sein liegt, und somit der Sinn ὡς = dass hervorgehoben wird.

und sofern hier, anknüpfend an Protagoras, der Ursprung jeder Beschaffenheit ausschließlich in kognitive Prozesse verlegt wird, so zerrinnt auch das als Bestimmtsein gedachte Sein mitsamt seiner Denkbarkeit im Fluss dieser Prozesse.

170a – Und noch einmal ersetzt er, wiederum in behaupteter Nähe zum Original, die ὡς-Konstruktion durch eine andere, und zwar durch die Partizipialkonstruktion τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναί φησί που ᾧ δοκεῖ («er sagt dünkt mich, dass das jedem Einzelnen scheinende ihm auch sei, dem es scheint»). Auch hierdurch verlegt sich der Schwerpunkt, wenn auch nicht ausschlaggebend, in Richtung von Sein und also von ὡς = dass.

183a–b – Hier verneint Platon die Möglichkeit, unter der Herrschaft des Homo-mensura-Satzes das aufgrund dieses Satzes total-bewegte Seiende als 'so', οὕτω oder 'nicht so', οὐχ οὕτω bewegt anzusprechen; das heißt im Sinne der kurz zuvor von Platon eingeführten, auf Bewegung reduzierten Beschaffenheiten (ποιότητες 182a): als so oder nicht so beschaffen. Denn dieses οὕτω selbst stehe noch still. Mann dürfe höchstens οὐδ' οὕτως, 'nicht einmal so' sagen (183b). Das bedeutet einen frontalen letzten Angriff auf die zweite Hälfte des Homo-mensura-Satzes – der ab 183c denn auch als erledigt gilt –, denn οὕτω beantwortet ὡς: Soll 'der Mensch' μέτρον sein, gebe es also weder So-Seiende, noch Nicht-so-Seiende, höchstens Nicht-einmal-so-Seiende – somit Nichts, denn dass es ausschließlich 'Nicht-einmal-so-Seiende' tatsächlich geben könnte, ist Unsinn. Aus diesem Gedankengang lässt sich die Untrennbarkeit der beiden Lesarten (ὡς = wie, ὡς = dass) im platonischen Protagoras-Diskurs ablesen.

Das Fazit dieser Überlegung lautet, dass an den drei Stellen, wo Platon Protagoras selbst reden lässt (162e, 166d, 170a), die Lesart 'ὡς = dass' näherliegt denn die Lesart 'ὡς = wie'; dass die philosophische Relevanz der Lesart 'ὡς = wie' aufgrund ihrer Implikation für das 'Dass' als gering oder nicht vorhanden erscheint. Dass der Homo-mensura-Satz aus dieser Perspektive philosophisch Unhaltbares redet, weil man nicht widerspruchsfrei von der Beschaffenheit nicht-seiender Seiende reden kann, ist eben, in 'maieutischer Distanz' und im Sinne einer dann unüberbrückbaren Nähe, Platons Punkt, und als solcher kein Einwand gegen seine Lesart.

Die angebliche Diskrepanz zwischen den beiden Verwendungen von ὡς, die also vor diesem Hintergrund keine ist, vielmehr Ausdruck einer gemeinsamen 'ontologischen' Grundannahme, liefert sonst unendlichen Stoff für die unterschiedlichsten Interpretationen und Wiederlegungen des Homo-mensura-Satzes. Hinweise auf den eben von uns formulierten Standpunkt haben wir in der Literatur freilich bisher nicht angetroffen, obwohl Buchheim ihm nahe zu kommen scheint (1986, 64). Dalfen kommentiert zwar anlässlich des (in 1.2.5 zitierten) Protagoras fragmentes bei Didymus mit Recht: «'Dass' und 'wie' sind immer zusammen gegeben» (2012 [2006], 432); das bleibt ihm aber lediglich im Zusammenhang moralischer Qualitäten verständlich, die nur durch Menschen, und nicht 'an sich' in Erscheinung treten: Gerechtigkeit tritt *als* gerechtes Handeln in Erscheinung und *ist* als solches. Hier ist eher Polemik gegen einen 'idealistisch' reduzierten Platon im Spiel, als sachliche Nachfrage.

Für eine vertiefte – historische wie sachliche – Auseinandersetzung wäre für Protagoras in seinem Umfeld wie auch für Platon das Verhältnis von 'Sein', 'Bestimmtsein', 'Ding', 'Sache' oder 'Etwas' (πρᾶγμα, χρῆμα, τι, ὄν) und 'Eigenschaft' näher zu klären. In dieser Hinsicht grundlegend zu Platon, und zwar auch grundlegend in der Kritik, die das Buch nach sich gezogen hat, ist: Prauss (1966). Fundierte Kritik an der Prauss'schen Hauptthese, Platon fasse das Ding selbst ausschließlich als Aggregat, ἄθροισμα von Qualitäten auf, findet sich bei Schmitt (1973) oder Finck (2007); s.o. 1.1 Fn. 14 und, wie erwähnt, 95.

Dass diese sinnlichen Eigenschaften stellvertretend für das der Sinnlichkeit zugängliche Sein überhaupt stehen, ist aber auch von der Seite der 'Objekte' her nicht eigentlich verwunderlich, nämlich in Anbetracht der Weise, wie Platon die Dinge als von der Seele aufgefasst gerade auch im *Theaitetos* behandelt: als Agglomerate einzelner Eigenschaften (ἄθροισμα; 157b–c).[316] Diese Eigenschaften erscheinen im Nachtrag zu Theaitetos' These (183c–187c) in Korrelation zu jenen körperlich-seelischen Vermögen, die eben 'nicht einmal' das Sein, bzw. «Dasein» (Schl.) der Dinge erreichen (οὐσία), geschweige denn das 'wahrhafte Sein', bzw. die Wahrheit (ἀλήθεια, 186c–e). Dieser Satz fasst die Diskussion um den Homo-mensura-Satz zusammen, und deren Beschränkung auf sinnliche Eigenschaften korrespondiert mit dem Unterschied zwischen der οὐσία der Sinnendinge und deren wahrem Sein. Was auch immer mit diesem Sein an dieser Stelle genau gemeint ist, erfasst werde es nur von der Seele, wenn sie 'mit und durch sich selbst' forscht, wie dieses den Homo-mensura-Komplex hinter sich lassende Nachgespräch über Theaitetetos' Satz feststellt (185e, 187a). Das ist ebenso wenig wie die onto-epistemologische Zielrichtung des *Theaitetos* insgesamt eine vage platonische Standardaussage, sondern hat vor dem Hintergrund der Maieutik am Homo-mensura-Satz bereits *ex negativo* einen präzisen Sinn, der dann im Hantieren mit eleatischen Mitteln in der zweiten Hälfte des *Theaitetos* ins Positive gewendet wird.

1.3.2 *Positive Parameter*

Bei allen maieutischen Beteuerungen der eigenen intellektuellen Unfruchtbarkeit (148e–151d, 157c–d, 161a–b) lässt der Sokrates des *Theaitetos* keinen Zweifel daran, dass er auf etwas Positives hinaus will, an dem er für sich selbst festhält (185e). Dieses ist der platonischen Homo-mensura-Konstruktion diametral entgegengesetzt und wird keineswegs 'dialektisch' aus derselben entwickelt, so wenig wie sich ein Schluss-Stein 'dialektisch' aus dem Haufen einzelner Steine entwickelt, den er zu einem Bogen verkeilt: Denn in etwa so verkeilt das Konzept der Seele, das hier 'entdeckt' wird, die in willkürliche 'Vielheit' zerfallenen Parameter der Wahrnehmungsanalysen zu einem schlüssigen Konzept einheitlicher 'Perzeption' und 'Apperzeption' *in nuce*.

Weil Theaitetos den betreffenden Gedanken rasch und fast ohne Hilfe des Sokrates erfasst, erspart er Sokrates längere Umwege zu dessen Begründung und erntet an dieser Stelle (und nicht zum ersten Mal im Dialog; s.u.) erhebliches Lob. Sokrates' Hilfe in der Erfassung dieses Gedankens beschränkt sich im

316 Dass mit diesem ἄθροισμα nicht das Genos, sondern der Einzelgegenstand als erfasst von der Seele gemeint ist, weist Heitsch (1988, 164 Anm. 318–319) nach (s.o. 1.3 Fn. 13); vgl. vorige Fn.

Wesentlichen darauf, die Sinnesorgane einzeln auf ihre Eindimensionalität und Isolation hin durchzugehen (184b–185d), und Theaitetos so auf die 'Lücke' zu führen, die von einem übergreifenden Vermögen gefühlt werden kann um den Bogen zu spannen und die vereinzelten Sinneseindrücke auf ihre übergreifende Einheit hin (κοινόν, κοινά, 185c, e) zusammenzuschauen.

Somit erscheint das Konzept der 'Seele' als jener 'Gedanke von außen', der diese Lücke füllt, einerseits als eine reiflich überlegte Antwort auf die Aporien, die Sokrates sogar im Rahmen der dialogischen Fiktion wohl schon lange vor dem Gespräch mit den beiden Mathematikern durchdacht hat (vgl. Tht. 148c) und somit ist deutlich, dass Sokrates über diese Dinge im ganzen Dialog nicht anders gedacht habe. Andererseits bleibt die maieutische Situation erhalten, weil Theaitetos seinen Gedanken nach einigen legitimen Anregungen seitens Sokrates (vgl. 149d) von sich aus – bzw. aus dem Gespräch und also 'von Innen' heraus – formuliert. Sokrates' Hilfe hätte ihn ja auch wieder 'ratlos' machen können und nichts hätte ihn dazu zwingen müssen, den richtigen Schluss zu finden – von der 'Schlüssigkeit' abgesehen, mit der er sich selbst anzubieten scheint.

Sokrates bestimmt natürlich selbst den Moment, den positiven Gedanken anzusteuern; das tut er, sobald die Probleme sich ohne diesen als unüberwindlich erwiesen haben, und sobald Theaitetos hinreichend geprüft und für den Schritt reif befunden wurde. Das ist der Fall, nachdem er die frühere Verwirrung überstanden und seine Furchtsamkeit abgelegt hat (189c) und den Gedanken also im Grunde aus eigener Kraft finden kann.[317] Der Spuk der einseitigen 'geheimen Bewegungslehre' ist seit der Verabschiedung des Protagoras in 183b wie weggeblasen.

Sokrates und Theaitetos haben bereits kurz nach dem Abschied von Protagoras zentrale Parameter eines Diskurses über Sein und Werden ohne viel Aufhebens wieder eingeführt: Nach diesen setzt 'Sein' in eleatischer Manier Selbstidentität voraus, 'Werden' aber Verschiedenheit von sich und anderem (185a–c). Die theoretische Ebene einer Analyse der Sinnlichkeit wird dabei keineswegs verlassen. Alle Arten von Sinnesdaten sind als je diese von anderen Arten verschieden, mit sich aber identisch (ἑκάτερον ἑκατέρου μὲν ἕτερον, ἑαυτῷ δὲ ταὐτόν, 185a); für sich genommen sind sie je eine, zusammen aber zwei (ἀμφοτέρω δύο, ἑκάτερον δὲ ἕν, 185b; vgl. rep. 524b).[318]

Hieraus erhellt, dass Sokrates nicht die Analyse der Sinnlichkeit im Verhältnis der Tätigkeit der ganzen Seele aufgegeben, sondern lediglich Protagoras oder

317 Vgl. 1.3 Fn. 43.

318 Verschiedene Aspekte einer verwandten Problematik in rep. 523b–525b rufen Thauma hervor bzw. führen durch ihre ἀτοπία die Seele zum ἀπορεῖν (524a, 524e).

die Bewegungslehre zurückgelassen hat. Die Zuerkennung der 'Eins' oder der Selbstidentität wäre nach dieser Lehre ja nicht erlaubt. Hier weist er ihre Wirkung inmitten der Wahrnehmungsprozesse nach: Sollte auch alles Weitere zerfließen, Sehen bleibt Sehen, Hören bleibt Hören (185c–d).[319]

Der gemeinte 'Gedanke von außen', der dennoch zugleich ein von Theaitetos aus sich bzw. ein aus dem Gespräch heraus geborener 'Gedanke von innen' ist, mit dem Theaitetos das Gespräch auf die von Sokrates intendierte höhere Ebene hebt, ohne dass dies von Sokrates bewerkstelligt worden wäre,[320] dieser Gedanke ist, etwas präziser formuliert, die Einsicht, dass die Seele einiges

319 Und das Gleiche gelte, so ist anzunehmen, für die ungezählte Menge weiterer Sinneseindrücke (Tht. 156b).

320 Theaitetos' eigenständiger Fund hat sowohl den Charakter der uns etwas zweifelhaft anmutenden Eigenständigkeit des Sklaven im Menon, der 'ohne Hilfe' die Methode der Verdoppelung des Quadrates und also sozusagen auf eigene Gelegenheit ein Kernstück der pythagoreischen Mathematik findet (B.2 Fn. 28); andererseits erinnert Theaitetos' Vorschlag an die wirkliche Selbständigkeit, mit der er und sein Mitschüler, ein Jüngling namens Sokrates, das ebenfalls stark 'pythagoreisierende' Problem der Einteilung der Zahlen analog den Vierecken gelöst hatten (147c–148b): Man sieht bei diesem Problem förmlich die Vierecke vor sich, die die Pythagoreer aus Steinchen legten, weshalb sie 'Form' und 'Zahl' ineinssetzen konnten, wozu s. Burnet (1978, 41–43); zur Bedeutung dieser pythagoreisierenden Metaphorik im Zusammenhang platonischer Ineinsbildungsverhältnisse im Gefüge von πέρας und ἄπειρον, auch in axiologischer Hinsicht im Rahmen von Platons Lehre der 'Mitte' s. Gaiser (1983, insbes. 54–55, 67–73, 76–77, 111, 114–115).

Der Fund des Sklaven im Menon kann aufgefasst werden als eine (der Frage nach der ἀρετή in diesem Dialog entsprechenden) Metapher der Selbstfindung einer gesunden und gerechten Seele in der Anamnesis – verstanden als Aufdeckung ihrer Innenstruktur; diese gelingt ihr dank ihrer Gesundheit, nämlich in der folgerichtigen Anwendung ihrer angeblich von Natur zukommenden Vermögen, und diese soll aus dem Fund des Sklaven 'bewiesen' werden. Denn das Quadrat ist ein pythagoreisches Bild für die Gerechtigkeit, Gerechtigkeit ist aber nach der Politeia eine Frage der Binnenstruktur der Seele, und ein gerechter Mensch wird im Protagoras nicht von ungefähr mit dem pythagoreisierenden Wort des Simonides 'quadratisch' genannt. Dass es einem jungen Sklaven, der solche Sachen nicht gelernt hat, gelingt, mithilfe der sokratischen Maieutik den Satz des Pythagoras zu 'gebären', soll garantieren, dass es sich hier um *allen Menschen* zukommende Vermögen handle. Hier soll mitbedacht werden, dass nach Platons orphisch-pythagoreischer Metaphorik alle Menschen als 'Gefesselte' in der Höhle (rep. 514a) und 'Besitztümer' der Götter (Phaid. 62b) geboren werden. An dieser Stelle ist bereits vorauszuverweisen auf die Verdichtung dieser Metaphorik in Sokrates' Platztausch mit einem Sklaven sowie in der Thematik des fliehenden Sklaven Satyros im Protagoras (s.u. 2.1.4.2; 2.2.4.2; RA.10.3), auf das in der allgemeinen Einleitung oben bereits aufmerksam gemacht wurde.

Vor diesem Hintergrund liegt es nahe, auch in der Leistung von Theaitetos und seinem Freund vor der Konstruktion des Homo-mensura-Komplexes, einen Fall von 'Anamnesis' zu sehen, und somit eine Vorabschattung der Entdeckung der 'selbst bei sich selbst' agierenden Seele nach dem Abschied von dieser Konstruktion.

'vermittelst ihrer selbst' erforsche; das geschehe einerseits ohne Rekurs auf die Sinnlichkeit (ἀλλ᾽ αὐτὴ δι᾽ αὑτῆς ἡ ψυχὴ … ἐπισκοπεῖν, 185e), ohne aber andererseits die Sinnesdaten kategorisch aus jedem Erkenntnisprozess auszuklammern (186d). Insgesamt sei Erkenntnis zwar nur für die Seele 'allein für sich' möglich (187a), denn 'Sein' wird von der Sinnlichkeit – vermittelst *ihrer* selbst – weder als 'Dasein' (οὐσία), noch als 'wahres Wesen' erreicht (ἀλήθεια; 186c); aber die überwundenen Wahrnehmungsanalysen bleiben in ihrem aufweisenden Charakter erhalten und zugrunde gelegt.[321]

Die Parameter der darauf folgenden Forschungen der Seele 'für sich selbst' schließen ohne Weiteres an die drei 'Axiome' an, die Sokrates im Anschluss an das angebliche Würfelparadoxon des Homo-mensura-Komplexes bereits aufgestellt hatte (s.u. 1.3.2).

In diesem Beispiel mit sechs Würfeln (ἀστράγαλοι, Tht. 154b–c),[322] die mehr sind als vier aber weniger als zwölf, geht es um die Konstanz (mathematischer) Eigenschaften. Diese Konstanz wird vom Augenschein nicht tangiert, wie ein eristischer Zugang zum Problem ihrer Menge uns glauben lassen möchte. Manche Autoren vertreten aber die Ansicht, Sokrates meine selbst, dass die Zahlen wie die Dinge ihre Eigenart erst im Verhältnis zu anderem enthüllen oder gar erhalten.[323] Die Pointe ist aber, wie oben dargelegt (1.2.1.2), gerade umgekehrt: Genauso, wie ein den Zahlen wesensmäßig innewohnendes Moment in der Mathematik nicht preiszugeben ist, ja von dieser Wissenschaft erforscht wird, genauso ist an einem unveräußerlichen Bestimmungsmoment der Dinge selbst festzuhalten.

Dieses Moment ist durch die Erinnerung an diese Alltagseinsicht (180d) noch nicht theoretisch erfasst; andererseits bereitet sie nur einer ungenügenden Reflexion die Probleme des Homo-mensura-Komplexes: Wenigstens dürfte den meisten Menschen klar sein, dass sechs Würfel sechs Würfel bleiben und durch den Vergleich mit einer geringeren oder größeren Zahl nicht 'an und für

321 Vgl. Prauss: «Das πάντα ῥεῖ erweist sich mithin als bestimmte Formulierung dessen, was sich als unmittelbarer Befund bloßer Wahrnehmung kennzeichnen läßt. Genau dies meint Platon, wenn er [im Kratylos-Dialog] das πάντα ῥεῖ der Herakliteer auf τὸ ἔνδον τὸ παρὰ σφίσιν πάθος zurückführt (αἴτιον). Doch als Wahrnehmender unterliegt Platon selbst diesem πάθος so gut wie die Herakliteer. Deshalb leugnet er auch keineswegs, daß der bloßen Wahrnehmung die Dinge in der genannten Weise erscheinen. Nur erklärt er, wie erwähnt, diese Erscheinung durch jenes innere πάθος. Die Herakliteer dagegen übergehen dies und machen durch ihre Formulierung πάντα ῥεῖ das Wahrgenommene selbst (Grün, rechter Winkel) dafür verantwortlich» (1966, 25); vgl. Krat. 411b–c, 439b–c) und oben 1.2.4.

322 Zu einer mysterienhaften Asoziationsebene solcher ἀστράγαλοι s. Schefer (2001, 89) anlässlich Lys. 206e, 207d.

323 So z.B. Tschemplik (2008, 7).

sich' mehr oder weniger werden. Zwischen der normalen Alltagseinsicht und deren philosophischer Begründung gähnt somit ein erheblicher Abgrund – in dem sich nach Platon das 'vielköpfige Ungeheuer' der Sophistik eingenistet habe, möge sie auch als Avantgarde der Normalität verständlich erscheinen.[324]

Sokrates wendet die gleiche Problemfigur wie im Würfelbeispiel Stellvertretend für «tausend und abertausend» weitere Beispiele auf seine eigene Größe im Verhältnis zu Theaitetos an (155b–c). Er füllt sie dadurch mit Leben: Jetzt sei er noch größer als der Junge, in einem Jahr aber werde er kleiner sein – weil Theaitetos gewachsen sein wird, während Sokrates, der ja schon erwachsen ist, sich in dieser Hinsicht nicht verändert haben wird; dadurch wird er nachher sein, was er vorher war, ohne es geworden zu sein.

In aller Kürze handelt es sich bei dem an dieser Stelle angedeuteten Sprachproblem um das folgende: Das Verschwinden jeglicher Bestimmtheit schlägt sich in der Unmöglichkeit nieder, bestimmte Aussagen zu machen:

> Τὸ δ᾽ οὐ δεῖ, ὡς ὁ τῶν σοφῶν λόγος, οὔτε τι συγχωρεῖν οὔτε του οὔτ᾽ ἐμοῦ οὔτε τόδε οὔτ᾽ ἐκεῖνο οὔτε ἄλλο οὐδὲν ὄνομα ὅτι ἂν ἱστῇ. (157b)
>
> Das dürfen wir nicht tun, wie die Rede der Weisen [= 'Geheimlehrer' und Sophisten] besagt, und auch weder das Etwas zugeben, noch das Wessen [bzw. das Irgendjemandes], noch meins, noch dieses, noch jenes, noch irgendeinen anderen Namen, der 'steht'.[325]

Dieser Analyse gemäß soll man ohne irgendwelche 'stehenden' Bestimmungen reden, und zwar von allem:

> Δεῖ δὲ καὶ κατὰ μέρος οὕτω λέγειν καὶ περὶ πολλῶν ἀθροισθέντων, ᾧ δὴ ἀθροίσματι ἄνθρωπόν τε τίθενται καὶ λίθον καὶ ἕκαστον ζῷόν τε καὶ εἶδος. (157b–c)
>
> So muß man sowohl von dem Einzelnen reden, als auch von dem aus Vielen Zusammengefaßten, durch welches Zusammenfassen man Mensch sagt und Stein und jegliches einzelne Tier und seine Gattung.[326]

324 Oben 1.1.1; Buchheim (1986, 111).
325 Übersetzung im Anschluss an Schleiermacher (in: Platon. Werke 6).
326 Übersetzung von 157b–c und 183b hier und im Folgenden von Schleiermacher (in: Platon. Werke 6).

Die Vertreter solcher Theorien müssten eine neue Sprache erfinden, um ihren Ansichten gerecht zu werden, denn nichts lässt sich ihnen zufolge auch nur als 'so' (οὕτω), nichts aber auch als 'nicht so' (οὐχ' οὕτω/μὴ οὕτω) benennen, weil diese sich nicht bewegen; bestenfalls kann man alles noch als «auf keine Weise» bzw. «nicht einmal so» (οὐδ' οὕτως, 183b) ansprechen. Hier hört man tatsächlich, *sit venia verbi*, in bedrohlicher Nähe das Schweigen des Kratylos donnern (Arist. met. Γ 5.1010a12–13), jenes historischen Herakliteers also, der zusammen mit weiteren Herakliteern in der Zeit nach Sokrates' Tod Platons Lehrer gewesen sein soll (Diog. Laert. III 1, 6; vgl. Arist. met. A 6.987a32). Wie sollte man so noch von den Dingen reden, sie ohne Namen benennen?[327]

Platons Formulierung zielt an der letzten Stelle eindeutig auf den Homo-mensura-Satz ab: Das affirmative 'so' (οὕτω) und das negative 'nicht so' (οὐχ' οὕτω/μὴ οὕτω) korrespondieren mit der Disjunktion ὡς ἔστι/ὡς οὐκ ἔστι dieses Satzes: Weder ist ein jeweils Seiendes 'so', noch ist es 'nicht so', wenn der Mensch Maß sein soll (und weder ist es also überhaupt, noch ist es nicht – wie der von Platon konstruierte Homo-mensura-Komplex zeigt).[328] Mit diesem Nachweis der Unbenennbarkeit des zerfließenden Seienden schließt auch die Behandlung des Protagoras (183b).

An seiner eigenen bestimmten Größe hält Sokrates also auch mitten in der Darlegung des Homo-mensura-Komplexes fest. Und auch die Verwirrungen des Würfelparadoxons entstehen ja lediglich aufseiten der Protagoreer, denn Sokrates gibt vermittelst seiner hintergründigen Ironie auch den Grundsatz der Selbstidentität des Seienden nicht auf; aus dem Kontext extrapoliert: die Bestimmung eines jeweils Seienden αὐτὸ καθ' αὑτό. Der ironische Aspekt des Würfelparadoxons, das will sagen sein positiv aufweisender Charakter, wurde

327 Auf die eigentlich sprachliche Problematik, die innerhalb der Behandlung des Homo-mensura-Komplexes bereits 157a–b thematisch war, kann hier nicht eingegangen werden. Es soll der Hinweis genügen, dass solche Aporien der Rede – wenn sie nicht folgerichtig in Schweigen münden – jeder eristischen Manipulation Tor und Tür öffnen: Wenn nichts als etwas Bestimmtes, etwas 'Derartiges' angesprochen werden kann, ist für und wider jede Ansicht über alles gleichermaßen zu argumentieren. Dieses Problem ist als die Unmöglichkeit der Widerrede bekannt; diese kann vom Homo-mensura-Satz aus auch auf kürzerem Wege erreicht werden; vgl. Seeck (2010, 96). Es hebt zugleich die Problematik des sachgemäßen Sprechens auf eine neue Ebene: Wenn nichts auf irgendeine Weise akkurat benannt werden kann, dann ist nicht sosehr eine neue Sprache gefragt – die wäre ohnehin unzureichend, sofern sie Bestimmtheiten benennt, was doch wohl die minimale Anforderung an eine Sprache ist – vielmehr wird dann jede Rede zwangsläufig zur Makrologie, insofern alles, was sie sagt, der Sache gleichermaßen angemessen und unangemessen sein wird, also beliebig und somit überflüssig.

328 Hier berührt der platonische Text die Problematik um das richtige Verständnis dieses ὡς; wir haben dazu bereits oben kurz Stellung bezogen (Fn. 38).

oben dargelegt (1.2.2.2); die verlangte feste, stehende 'Bestimmung' wird in diesem Paradoxon, wie gesagt, mathematisch gefasst: Nichts werde mehr oder weniger nach Maß oder Zahl, solange es sich selbst gleich bleibe (ἕως ἴσον εἴη ἑαυτῷ, 155a).

Dieses Axiom a) der Selbstidentität des Seienden, in mathematischer Präsentation, hat zwei weitere Aspekte bzw. es umreißt zusammen mit zwei weiteren Axiomen das sokratisch-platonische Programm im Hintergrund der aus dem Homo-mensura-Komplex gezogenen ontologischen Aporien: zweitens behauptet Sokrates nämlich, b) dass etwas, zu dem nichts hinzugesetzt wird und wovon nichts weggenommen wird, weder zunimmt noch abnimmt, vielmehr immer gleich bleibe (155a); und drittens behauptet er, c) dass, was vorher nicht war, unmöglich nachher sein könne ohne geworden zu sein (155b). Es ist zu beachten, dass es sich bei diesen drei Grundsätzen – die auch sehr explizit als πρῶτον, δεύτερον, τρίτον aufgelistet werden – keineswegs um dogmatische Vorentscheidungen handelt, sondern um etwas, das sich als Formalisierung der oben genannten gemeinvernünftigen, alltäglichen Intuition gut verstehen lässt: Manchmal verändern sich manche Dinge, während andere bleiben wie sie sind; was jetzt anders ist als vorher, hat sich verändert – oder es ist jetzt etwas da, das vorher (so) nicht da war.

Diese drei Axiome werden ausdrücklich dem Paradoxon der Würfel, das wohlbetrachtet keines ist (s.o.), entgegengesetzt: Dort *scheint* sich ja etwas verändert zu haben und jetzt also anders zu 'sein' als vorher, ohne dieses andere 'geworden zu sein' (155b). Solche 'Paradoxien' sind aber in der Wahrnehmung gang und gäbe, wie der Homo-mensura-Komplex darlegt. Deshalb ist aufgrund der in diesem Komplex analysierten Eigengesetzlichkeit – oder Eigengesetzlosigkeit – der Wahrnehmung auch keine Erkenntnis im strengen Sinne möglich; aber ebenfalls deshalb lehnt sich der Alltagsverstand gegen jene 'Intellektuellen' auf, die diese Paradoxien zum einzig-gültigen Normalfall erkären – ohne dass dieser Alltagsverstand seine Sache angemessen verfechten könnte, weil er als alltäglicher Verstand vor-theoretisch ist.[329]

---

329 Auch Tht. 170a–e führt Sokrates die Alltagsvernunft und damit im Grunde die theoretische Basis der εὐβουλία (überall hält man unterschiedliche Menschen für unterschiedlich weise und sucht deshalb in verschiedenen Lebenslagen an verschiedenen Stellen Rat) gegen den Homo-mensura-Satz ins Feld; in der Folge entwickelt er diesen Ansatz auch zum bekannten Paradoxon, der Homo-mensura-Satz werde aufgrund seiner selbst unwahr, wenn sich genügend Menschen finden, die ihn für unwahr halten (170e–171d) – ein Paradoxon, das dahingehend einzuschränken ist, dass die Meinung der anderen konform diesem Satz nichts über meine Meinung vermag; s. Becker (in: Platon. Theätet, 94–95); s.u.; s.u. (B.1 Fn. 80). Sokrates' Berufung auf Alltagsbeispiele würde von Protagoras nicht zurückgewiesen werden, der sich ebenfalls ständig auf solche Beispiele beruft (Prot. 334, 359b) und sie auch zur Auskerbung seiner beruflichen Nische nützt (Tht. 167a, c–d,

'Veränderung' wird später noch etwas allgemeiner als die eine von zwei Formen der Bewegung (κίνησις) gefasst, die Sokrates in dem Moment unterscheidet (s.u.), in dem er gemeinsam mit den anderen Gesprächspartnern beschlossen hat, endlich die Wahrheit der herakliteisierenden 'Fliessenden' (οἱ ῥέοντες, 184a) und der 'Partisanen des Ganzen', ja der auch selbst 'stehenden' (οἱ τοῦ ὅλου στασιῶται)[330] melisso-parmenideisierenden Partei herauszufinden; das Gespräch sei ja in die Mitte zwischen diesen Lagern geraten (180e–181a).[331] Endlich nimmt die Untersuchung auf der Grundlage der Bewegungslehre ihren Ausgang dann dort, wo es sich gesprächstechnisch gehört. Denn bevor wir sagen können, alles sei Bewegung, ist erst einmal zu fragen: Was meinen wir eigentlich, wenn wir von Bewegung reden? (181b–c; s.u.).

Diese letzte Untersuchung innerhalb des Homo-mensura-Komplexes, der 183b verlassen wird, evoziert auch ein letztes Mal die Opposition der Herakliteer und der weiteren heimlichen Bewegungslehrer seit Homer auf der einen Seite und der Parmenideer auf der anderen Seite. Bemerkenswert ist dabei erstens, dass Protagoras und sein Homo-mensura-Satz hier ungenannt bleiben, obwohl sie am Schluss mit-verabschiedet werden, während Theaitetos' These noch eine letzte Chance bekommt. So trennt Platon die Logoi, die für ihn gewissermaßen ineins zusammenfielen (εἰς ταὐτὸν συμπέπτωκεν, 160d), zu guter Letzt wenigstens nominal säuberlich voneinander.

Bemerkenswert ist zweitens der Plural der Parmenideer hier (183b) und schon früher (180e). Er ist aber folgerichtig.[332] Sokrates weigert sich, den singulären und differenzierten Parmenides näher zu behandeln (183e) und bezieht nur

178e–179a; Prot. 328c–d). Im Protagorasdialog wetteifern Protagoras und Sokrates zum Beispiel, wer dem vorgefundenen Alltagsverhalten die plausibelste Ansicht abzugewinnen vermag (318b–319b, dann darauf antwortend in der Epideixis, 322e–323a, 324c–d, 326e, 328c). Aber auf den von Sokrates im Theaitetos gefolgerten Selbstwiderspruch verstünde Protagoras nur noch zu schimpfen (Tht. 171c–d).

330 LSJ *s.v.* στασιώτης registriert die «punning allusion to στάσις» im Sinne von 'Stillstand'.

331 Die Stehenden sind nicht die, die gesucht werden; auch philosophisches Denken, das zwar ἡσυχία erzielt, ist ein Sichbewegen, und Platon stellt dies in einer provokativen Beschwörung gerade des Sinnbildes des Flusses noch einmal klar (200e); vgl. V.2 Fn. 77.

332 Tht. 180e nennt Sokrates *die* Melissos und *die* Parmenides (Μέλισσοί τε καὶ Παρμενίδαι), die das Gegenlager zu den 'Fließenden' (τοὺς ῥέοντας, 181a) bilden. Der Plural ist ebenso bemerkenswert wie die Reihenfolge der Nennung. In 183e erscheint Melissos in einer nennung mit 'den anderen', Parmenides aber betontermaßen als der Eine – damit auch als derjenige, der überhaupt Einer ist, und nicht selbst eine Vielheit (ἕνα ὄντα Παρμενίδην). Dieser Hinweis unterstreicht im Licht des Einheitsideals der Seele etwa nach der Politeia, wie gesehen, einmal mehr Platons Achtung vor Parmenides; und er unterstreicht die Bedeutung des parmenideischen Denkens in der Auseinandersetzung mit den 'Fließenden' zur Vermeidung des Zerfließens der individuellen Bestimmtheit im Sinne der Wahrnehmungsanalysen des Theaitetos. Davon handelt der nächste Abschnitt.

die leichter auf einen Nenner zu bringenden Epigonen in die Diskussion ein, die im damaligen Diskurs wohl auch mehr Staub aufgewirbelt haben. Dennoch wird durch die erneute Statuierung dieser früheren Wegmarken auch das Nachfolgende als die neu erreichte Form der immer noch gleichen Auseinandersetzung im Dialog gekennzeichnet.

Sokrates unterscheidet für diese Episode Veränderung (ἀλλοίωσις) von Ortsbewegung (als Drehung an der gleichen Stelle, oder als Wechsel von einem Ort zum nächsten; φορά, 181c–d). Er fordert von Theaitetos das Einverständnis ein, die ‘Fließenden’ (181a) meinten mit ihrer Lehre der ständigen Bewegung von allem, alles bewege sich immer in genau diesen beiden Hinsichten (181d–e). Damit stellt Platon den letzten Durchgang des Homo-mensura-Komplexes nicht nur endgültig auf den Boden der Bewegungslehre, die er ihm ohnehin untergeschoben hatte (181d, 182c), und zwar immer noch in einem anderen Sinne, als Protagoras mit seinem τὰ πάντα κινεῖται gemeint haben wird (168b); nein, er stellt diesen Durchgang damit explizit in den Zusammenhang der eigenen Eleatik im Sinne des *Parmenides* (dort 138b–c, 162b–c).

Sokrates erinnert ausdrücklich an die Zusammenkunft, die er in der Jugend mit Parmenides hatte (183e–184a): Der Eindruck, den der außergewöhnliche Mann damals auf ihn gemacht habe, hindere ihn daran, diesen kurzerhand zu kritisieren. Durch diese Reminiszenz bzw. durch diesen Verweis auf den *Parmenides* stellt Sokrates das Folgende ausdrücklich unter Parmenides’ Auspizien: Wird Parmenides auch nicht eigens behandelt, so wird sein Denken in platonischer Aneignung jetzt den letzten Nachwehen der an Theaitetos geübten Maieutik ausdrücklich zugrunde gelegt, m.a.W. wird der *Theaitetos* jetzt als ein Stück platonischer Aneignung des eleatischen Erbes charakterisiert, nämlich insofern es in seiner Folgerichtigkeit den ‘Fließenden’ Einhalt zu gebieten vermöge.

Entsprechend häufen sich die parmenideisierenden, sprich positiven und vor allem ‘stehenden’ Parameter nach der Überwindung des Homo-mensura-Komplexes (183b), als Sokrates noch einmal verdeutlicht, was es sei, das von diesem Komplex aufgegeben werde:

– Was ist, sei mit sich identisch, von anderem unterschieden (ἑκάτερον ἑκατέρου μὲν ἕτερον, ἑαυτῷ δὲ ταὐτόν, 185a), und unterschiedliche Seiende seien für sich je eines, zusammen aber zwei (ἀμφοτέρω δύο, ἑκάτερον δὲ ἕν, 185b); der Kontext ist hier zwar die Analyse der Sinnesdaten vermittelst des Nachweises dieser Eigenschaften (Selbstidentität und Differenz zu anderem); diese werden hier aber für die Sinnesdaten sichergestellt als Eigenschaften alles Seienden, insofern es ist, und nur deshalb auch der Sinnesdaten, sofern sie sind (vgl. 160b–c).

- Alles, was irgendwie ist, *sei*: Sein ist, was am meisten bei allem vorkommt (186a);
- die Suche nach einer Antwort auf die Erkenntnisproblematik wird explizit auf die Wege der Seinsproblematik geleitet (188d);
- insofern 'falsch Vorstellen' nicht dasselbe sei wie 'Vorstellen, was nicht ist', da ja Vorstellung unmöglich Vorstellung von Nicht-Seiendem sein könne, werde dem Prinzip 'Denken ist Denken von Sein' Genüge getan (189a–b; vgl. Parm. 132b–c; rep. 477a–b, 478b–c);
- ferner könne, was Eines ist, nie nicht-seiend sein, und also sei, was ist, Eines (188e; vgl. rep. 478b–c);[333]
- und wer somit Eines sieht, hört, betastet etc., der sehe, höre etc. Seiendes (ἕν, ὄν, Tht. 188e–189a);
- und auch die abschließende Problematik vom Ganzen und seinen Teilen, welche die exklusive Bezogenheit von Erkenntnis auf Sein voraussetzt (ab 202d), ist im Zusammenhang der platonischen Rezeption der Eleatik zu situieren.[334]

So richtet Sokrates ohne Umschweife alles, was in der Behandlung des vermittelst der Bewegungslehren als voreilige Theoretifizierung einer Alltagserfahrung aufgefassten Homo-mensura-Satzes an Alltagseinsicht verloren ging, wieder auf, diesmal auf der theoriefähigen Ebene der platonischen Aneignung des parmenideischen Denkens. Dabei wischt er die gesamte vorangehende Diskussion, also den Homo-mensura-Komplex, mit einer einzigen Handbewegung weg (καὶ ὅρα δὴ νῦν πάλιν ἐξ ἀρχῆς, πάντα τὰ πρόσθεν ἐξαλείψας κτλ. 187a–b). Das ist einmal mehr die Gigantomachie um das Sein (soph. 246a): Was meinen wir, angefangen bei den Handwerkern, eigentlich, wenn wir 'Sein' sagen (244a)?

1.3.3 *Die gefährdete Einheit der Person*

Von Sokrates vertreten wehrt sich Protagoras, wie gesehen, gegen Platons Ausführungen. Meine Sokrates denn, fragt er, dass überhaupt jemand jemals glauben und eingestehen würde,

333 Einheit wurde bereits in der anfänglichen Fragestellung als Wesensmoment der Erkenntnis unterstrichen (Tht. 146d, 147b, 148d; auch die eigene Forschung des Theaitetos und seines Freundes und Mitschülers bei Theodoros, Sokrates mit Namen, fasste nach 146d–e eine 'unbegrenzte' (ἄπειροι τὸ πλῆθος) Menge an Zahlen ineins (εἰς ἕν) zusammen; vgl. 185c–d).

334 Prauss (1966, 161–183).

> τὸν αὐτὸν εἶναι τὸν ἀνομοιούμενον τῷ πρὶν ἀνομοιοῦσθαι ὄντι; μᾶλλον δὲ τὸν εἶναί τινα ἀλλ᾽ οὐχὶ τούς, καὶ τούτους γιγνομένους ἀπείρους, ἐάνπερ ἀνομοίωσις γίγνηται, εἰ δὴ ὀνομάτων γε δεήσει θηρεύσεις διευλαβεῖσθαι ἀλλήλων; (166b–c)
>
> der Veränderte sei noch derselbe, als ehe er verändert ward? Oder vielmehr, es sei überhaupt jemand Der und nicht vielmehr Die, und zwar unzählig viele Werdende, solange es noch Verunähnlichung (ἀνομοίωσις)[335] gibt, wenn man sich doch hüten soll, daß nicht einer auf die Worte des andern Jagd mache.[336]

Diese Zurückhaltung, eine durchgehende Einheit in der veränderlichen Person einzuräumen, die Protagoras hier jedem beliebigen Menschen unterstellt, kann kaum für so volkstümlich gehalten worden sein, wie diese Unterstellung suggeriert; es sei denn, Protagoras deutet hier auf die Wehrlosigkeit des Alltagsverstandes gegen undurchschaute eristische Paradoxien, die dazu führen, dass der Adressat seiner Rhetorik zu seinem eigenen *common sense* nicht stehen und deshalb unter gewissen Umständen dazu gebracht werden könne, die Einheit der Person zu verneinen.[337] Eher ist diese prägnante Formulierung deshalb als eine Provokation von Platon gegen das eigene

335 Es wird kein Zufall sein, dass Platon die Quintessenz der protagoreischen Position, die sozusagen 'dauerhafte' und wechselseitige ἀνομοίωσις aller Teilnehmer am 'Seinsgeschehen', die sogar die Einheit der einzelnen Seele gefährdet (s.u.), gerade als die Verneinung der Crux seiner Antwort benennt, eben ὁμοίωσις (θεῷ). Auch *diese* ὁμοίωσις kommt ja nicht von allein in der Seele zustande, sondern durch eine Vermittlung von Gleichheit und Ungleichheit, und sie ist auch kein Stillstand, sondern menschenmögliches Gleichgewicht zwischen Werden und Sein, für dessen Erreichen man direkt oder in abgeleitetem Sinne auf die anderen Menschen *als* andere angewiesen ist (s.u.), und das im Gleichgewicht der wohl-gefügten Staatsgemeinschaft aus vielen befreundet-gleichen 'je-anderen' eine weitere Manifestation findet (weshalb die ὁμοίωσις θεῷ im Theaitetos als 'Gerechtigkeit' benannt werden kann).

336 Übersetzung von Schleiermacher (in: Platon. Werke 6).

337 Diese Skepsis wäre ansonsten mit einer Auffassung der Dinge – wenigstens insofern diese als Resultat der verarbeiteten Sinnesdaten angesprochen werden – als changierende Sammlungen von Eigenschaften (ἀθροίσματα; vgl. in diesem Kapitel Fn. 13, 37 (Schluß) und 38; vgl. 157b–c) immerhin gut vereinbar, die eine durchgehende Einheit schwer denkbar macht. Aber da zeigt sich wieder die Bruchlinie zwischen den theoretischen Ebenen des Protagoras und des Platon – denn die mangelhafte Einheit der Person lässt sich ganz im Sinne antilogisch ausgeschlachteter Opposita verstehen (152d) und ist nicht auf die Problematik des 'Zusammenfassens' der wahrgenommenen Eigenschaften angewiesen; diese fließt bereits 157b–c in die Diskussion ein, erscheint aber erst von der Thematik der synthetisierenden Seele und also von einem erst ab 184b entwickelten Standpunkt außerhalb der Rekonstruktion der protagoreischen Position her verständlich.

Denken aufzufassen, solcher Rhetorik und der ihr unterliegenden Logik Paroli zu bieten. Sein Denken steht ja, den vorangehenden Ausführungen entsprechend, im Zeichen der von Parmenides statuierten Einheitlichkeit alles 'Seins'. Auch die veränderliche Vielheit, in welche – der Protagoras hier zugedachten Aussage entsprechend – sogar die Person zerfallen müsse, soll auf ihre mögliche Einheit hin denkbar gemacht werden.

Auch Platons Aufforderung, ohne Missachtung der Vielheit der Vermögen, Bedürfnisse, Regungen, Teile oder ἀρεταί der Seele 'Einer' zu werden, die seine 'Tugend-' oder 'Seelenlehre' und letzten Endes also sein politisches Denken bestimmt – z.B. in der Frage nach der 'Einheit der Tugenden' im *Protagoras* oder in der übergreifenden Metapher der Einheit der dreiteiligen Seele und ihrer Entsprechung im dreigegliedert-einen Staatswesen[338] – steht im Zeichen dieses parmenideischen 'Auftrags' und erscheint als dessen Entfaltung.

Nicht zufällig wird die Einzigartigkeit des Parmenides *selbst* – der *Einer* sei – zur Abgrenzung von den Epigonen (und den 'Fließenden'), wie gesehen, ausdrücklich hervorgehoben (s. folgendes Zitat). Seine Zurückhaltung, die eleatische Schule überhaupt zu kritisieren, kennzeichnet Sokrates an dieser Stelle als 'Scheu', den er aber am meisten vor Parmenides selbst empfinde[339] (Μέλισσον μὲν καὶ τοὺς ἄλλους, οἳ ἓν ἑστὸς λέγουσι τὸ πᾶν, αἰσχυνόμενος μὴ φορτικῶς σκοπῶμεν, ἧττον αἰσχύνομαι ἢ ἕνα ὄντα Παρμενίδην. Παρμενίδης δέ μοι φαίνεται, τὸ τοῦ Ὁμήρου, «αἰδοῖός τέ μοι» εἶναι ἅμα «δεινός τε» (183e)).[340] In dieser Scheu

338 Zum Verhältnis des ganzen Protagoras-Dialogs zu dieser Metapher s. 2.2.4.

339 Tschemplik weist darauf hin, dass Sokrates' Wörter zur Bezeichnung von Parmenides' ehrfurchtgebietender Erscheinung, αἰδοῖος und δεινός, Il. 3.172 zitieren und er selbst sich auf diese Weise mit Helena vergleicht, der hässlichste Mann mit der schönsten Frau (2008, 58–59); sie vermerkt nicht, wie z.B. Staudacher (in: Platon. Werke [Eigler] 6, zur Stelle), dass αἰδοῖος und δεινός auch Od. 8.22 zusammengenommen werden und dann von Odysseus gesagt werden. Theaitetos und Sokrates sind schön (Tht. 185d–e; symp. 215b; s. RA.16) Parmenides war ein großer Entdecker (zur Ämulation des Odysseus vonseiten des Parmenides s. Mansfeld (1964, 16–17)), vgl. 2.3 Fn. 43.

340 Dalfen bezeichnet Platons Ehrfurcht hier als «hintergründig[e] Höflichkeit» (2012 [1993], 247); (2012 [2006], 422) spricht er von «Scheu»). Das Adverb φορτικῶς wird dabei von Dalfen als Wortspiel auf die Überlieferung verstanden, Protagoras sei Holztrager, φορμοφόρος bzw. ξυλοφόρος, gewesen (DK 68 A 9; 80 A 1); Platon gebe hiermit zu erkennen, dass er Protagoras unfair behandelt habe, was er den Eleaten gegenüber nicht wagen möchte (2012 [2004], 401). Wo Aristoteles die 'eristische Pseudosyllogistik' der Eleaten einschließlich Parmenides selbst kritisiert, nennt er aber gerade Melissos' Logos φορτικός (phys. A 3.186a9; und hier wie in met. A 5.986b27–28 beurteilt er Parmenides etwas weniger ungünstig). Sofern man diese Stelle zum Vergleich heranziehen darf, so möchte Platon den Parmenides lediglich nicht 'melissisch', sprich unzureichend behandeln. Das gibt er ja bereits dadurch zu Erkennen, dass er 'die' Melissos letzten Endes von 'dem' Parmenides unterscheidet (Tht. 180e, 183e).

dürfte die Zurückhaltung vor dem 'göttlichen' Mysterium der persönlichen Einheit durchklingen, die dem Ungeheuer der Vielheit abzuringen sei (vgl. Phaidr. 230a).[341] Diese 'Einheit der Person' oder des Menschen, die in der

---

Etwas weniger artifiziell wäre der Vergleich zur Verwendung von φορτικός zur Markierung eines komödiantischen Scherzes (Phdr. 236c; s.u. Fn. 97) um dann die Theaitetos-Stelle als Platon Eingeständnis zu sehen, dass er sich mit Protagoras 'einen Scherz' – klar einen ernsten – erlaubt habe, ein Thema, das im Dialog hinreichend präsent ist um plausibel zu sein.

Wer nach Anspielungen auf die biographische Überlieferung und so nach einer 'Diffamierung' des Protagoras sucht, könnte eher an Tht. 175e denken, wo 'der Philosoph' als 'zwar einfältig, dafür doch wenigstens frei' geschildert wird; er verstehe weder Wörter, noch Speisen schmeichelhaft zuzubereiten, noch das zu tragende Gepäck wie ein Diener zusammenzubinden (συσκευάσθαι) – was der Holztrager doch wohl gekonnt haben wird.

Dass Platon Protagoras für einen Lohndiener und Schmeichler hält, verheimlicht er aber nirgends und dazu braucht er also keine versteckten Beleidigungen; viel interessanter ist, dass er ihm dennoch mit erheblicher Hochachtung begegnet: eben nicht φορτικῶς.

341 Vgl. u.a. 1.3 Fn. 20 und 2.3 Fn. 22 und 24. Im Blick auf die in dem Prinzip 'das Gute sei das Eine' fundierte Aufforderung der platonischen 'erotischen Ethik', dank Philhetairia (Lys. 211e; s.u. 1.3 Fn. 70) auch selbst eine Einheit zu werden (vgl. 1.3.3.1–1.3.3.2 zur Bedeutung der, protagoreisch verunmöglichten, 'Intersubjektivität'), ist Lys. 214c–d einschlägig: Die Bösen seien nicht einmal sich selbst ähnlich (μηδέποτε ὁμοίους μηδ᾽ αὐτοὺς αὑτοῖς εἶναι), sondern unstet, launisch (ἐμπλήκτους); was aber nicht einmal sich selbst ähnlich (ὃ δὲ αὐτὸ αὑτῷ ἀνόμοιον) und in sich zwiespältig (διάφορον) ist, das wird nicht so bald einem anderen ähnlich und Freund (τῷ ἄλλῳ ὁμοῖον ἢ φίλον werden, Lys. 214d).

Das Adjektiv ἔμπληκτος verwendet Platon an nur einer weiteren Stelle (Gorg. 482a6; nach Brandwood (1976, 341)); dort sagt Sokrates, dass die Philosophie (das eine seiner beiden παιδικά) im Gegensatz zu Alkibiades (das andere) *nicht* ἔμπληκτος sei; der Zusatz ἀστάθμητος in der Lysis-Stelle ist bei Platon Hapax, die Wörter erscheinen also besonders eng verknüpft. Ἀστάθμητος heißt ohne στάθμη, Richtschnur oder Maßstab; das ist mit Blick auf einen sittlichen Diskurs auf der Basis des Homo-mensura-Satzes und seines μέτρον (und von Protagoras' εὐθύνειν; vgl. App. B.3) besonders prägnant. Da Xenophon berichtet, dass Sokrates nicht daran interessiert war, τοὺς πλάνητάς τε καὶ ἀσταθμήτους ἀστέρας γνῶναι (mem. 4.7.5), darf das Adjektiv in seinem Umkreis dem Wortfeld der πλάνη zugerechnet werden.

Wie die Lysis-Stelle zeigt, haben die 'Bösen' alle 'Eigenschaften des Unbestimmten' (*sit venia verbi*), des Nicht-Seienden im platonisch-ontologischen Diskurs im Hintergrund aller platonischer 'Ethik'. Besonders wichtig an der Stelle ist also der mögliche Brückenschlag von der 'Ethik' in das Prinzipientheoretische. Die Bezeichnung steht in besonderem Zusammenhang mit Platons Kritik an allem 'Sophistischen', das von Vielscheckigem, Veränderlichem, Ungreifbarem gezeichnet wird (2.3 Fn. 22) und eben deshalb die Seele oder Person in die Gefahr bringt, ihrer Einheit verlustig zu gehen. In ihrer Unstetigkeit und Unfähigkeit zu menschlichen Beziehungen sind diese Bösen den Herakliteern des Theaitetos ähnlich, wie sie Theodoros wahrnimmt – der ihnen konsequenterweise nicht Freund ist (Tht. 180b) aber deshalb auch nicht sehen kann, was 'Herakliteisches' noch in Reserve hielte (vgl. 1.2.3.1).

Politeia unter dem Vorzeichen der Einheit der Seele gedacht[342] und dort von dem Widerspruchsprinzip diktiert wird,[343] mit dem Platon sich überall wider die in der eleatisierenden Sophistik wuchernde 'Vielheit' stemmt (z.B. rep. 436b–c, 603c–d, 604b; vgl. B.2 Fn. 85 mit Haupttext; 2.3 Fn. 22), und die bis in den Nomoi seiner Ethik zugrundegelegt wird (644c), wird von Protagoras an dieser Stelle glatt verneint (Tht. 166b–c).[344] Das geschieht in einer theoriefähigen Sprache, die sich mit Aspekten der im *Theaitetos* angedeuteten Dingaufassung durchaus vermitteln ließe.[345] Protagoras begleitet seine Behauptung mit einer Aufforderung, durch den Sprachgebrauch hindurch auf die Sache selbst zu blicken; er weist sich so als ein verhältnismäßig gesprächsfähiger Partner aus (vgl. 169a).

Von einem Euthydemos dagegen wird das strukturelle Fehlen persönlicher (hier diachroner) Einheit bereits ohne Bedenken zur Vermeidung dialogischer, sokratisch gedacht somit *moralischer* Verantwortung ins Feld geführt (Euthyd. 287b; s. unten). Wenn man bedenkt, dass das Auftreten der Sophistenbrüder ausdrücklich in die Nachfolge des Protagoras gestellt wird (286c), wird im Gefälle Protagoras-Euthydemos ein ähnliches Verhältnis sichtbar, wie es zwischen Gorgias und Kallikles, vielleicht auch zwischen Protagoras und Thrasymachos besteht: Die Nachfolger führen die Radikalisierung der Position des Vorgängers vor Augen[346] bzw. Platon radikalisiert mithilfe eines

342 Picht (1996 [1965/1966], 101). Die Einheit der Person, als Nicht-Widerspruch-mit-sich verstanden, is ein weiterer Ansatz, die ὁμοίωσις θεῷ zu verstehen: Die Gerechtigkeit der Politeia, und also *per analogiam* der Seele beruht auf bzw. fällt zusammen mit ihrer wohlgeordneten, hierarchisch gegliederten Einheit, die ihrerseits als Abbild des Einen, das in dichterischer Rede auch als Gott angesprochen werden kann, aufzufassen ist. Die dreiteilige Einheit der Polis beruht auf einer Zweiteilung – vgl. Arends (1988, 364 Anm. 69); s.o B.2 Fn. 49 – und weist dabei eine dihairetische Struktur auf: Unter allen Einwohnern ist zwischen Bürgern und Unfreien zu unterscheiden (was implizit bleibt); innerhalb der Bürgerschaft zwischen Wächtern und Chrematisten; innerhalb der Wächter zwischen Regenten und Helfern.

343 Dass die Forderung nach Einheit der Person im Hintergrund der Dichterkritik der Politeia steht, wird z.B. von Kato klar erkannt (1986, 44).

344 Zu vergleichen ist die Kritik des Theodoros an dem Unvermögen zur Ruhe (ἡσυχία) der Herakliteer samt ihrem Köcher voller scharfer Sprüchlein (180a3–4), und dem sorgfältig gepflegten Mangel an Stetigkeit und Festigkeit in ihren Reden *und* Seelen (182b1–2), mit denen sich nie etwas durch geordnetes antworten und fragen ruhig zu Ende bringen lässt (ἡσυχίως ἐν μέρει ἀποκρίνασθαί τε καὶ ἐρέσθαι): dass sie davon in ihrer Unruhe 'weniger als nichts' vermöchten, sei schon zuviel gesagt (179e–180b); interessant ist auch hier der Vergleich mit Heraklit selbst (DK 22 B 19).

345 Vgl. 1.3 Fn. 59.

346 Für ein besonders nahes Verhältnis in Platons Darstellung von Thrasymachos zu Protagoras spricht v.a., dass der weitere Verlauf der Politeia, den das Gespräch mit Thrasymachos einläutet, formell eine Antwort auf die Frage von Glaukon und Adeimantos

zur Sache weniger berufenen Gesprächspartners die in der Position eines eventuell gerade noch respektablen Gegners schlummernden unmoralischen Konsequenzen.[347]

liefert: Wie könne man begründen, dass, wenn man nur scheinbar gerecht sei, man nicht glücklich werde – sogar dann nicht, wenn einen die Welt auf Händen trage (357a–367e). Dass man auch dann 'glücklich' werden kann, ist die Crux der protagoreischen Pädagogik, wie sie sich im Argument für die Lehrbarkeit der ἀρετή aus der Lüge ergibt (s.u. 2.2.2.2). So betrachtet führt die Aporie des Thrasymachos im ersten Buch zur Prüfung des zentralen protagoreischen gesellschaftlich-pädagogischen Problems in der restlichen Politeia.

347 Polos und Kallikles erscheinen im Gorgias als die fortschreitende und dann letzte politische Konsequenz einer Sophistik im Gewand der um ἀρετή unbekümmerten Rhetorik; Gorgias' Gegenstandsbestimmung im Gespräch mit Sokrates bleibt hohl: Die Kunst, die nur durch Reden wirke (Gorg. 450b–c), hat kein eigenes Pragma, das immerhin das Wichtigste für die Menschen sein soll (451d; vgl. 448c, 459c; vgl. Fn. B.2 Fn. 140). Diverse Autoren sehen in dieser argumentativen Radikalisierungsstruktur einen Grundzug der platonischen Argumentationsstrategie den Sophisten gegenüber, z.B. Friedländer (I: 1963, 169); Pieper (1964a); Dodds (in: Plato. Gorgias, 15); Buchheim (1986, 137); Kato (1986, 30); Schofield (in: Plato. Protagoras etc., xiii).

Platon selbst persifliert dieses 'maieutische Gefälle' im Euthyphron, indem er für einen Freispruch in seiner Anklage der Asebie damit plädiert, dass er jetzt Schüler eines anerkannten Experten in den Dingen des Göttlichen sei (4b; vgl. 12e, 15e–16a); umgekehrt weist sein Gorgias jede Verantwortung für die Konsequenzen seiner Lehrtätigkeit im Auftreten seiner Schüler mit einem Argument zurück (Gorg. 457b–c), das den Keim der Sprengung seiner analogischen Auffassung der Rhetorik als 'Handwerk zur Herstellung von Überzeugung' (vgl. B.1 Fn. 42) bereits in sich trägt: Die Schüler z.B. eines Tischlers können, insofern sie Tischler geworden sind, nicht Tischler sein und dennoch schlechte Möbel machen; ein Tischler, der schlechte Möbel macht, ist ein schlechter Tischler und deshalb nach Platon gar keiner (vgl. Prot. 345a–b; rep. 340d–341a und unten 2.4.5.1). Die Schüler eines Redners können aber, auch insofern sie Redner sind, sehr wohl schlechte Überzeugungen 'herstellen', und dennoch Redner bleiben – vielleicht sogar umso erfolgreichere.

De Romilly vermutet ein ursprünglich historisches Gefälle zwischen den «great teachers» und ihren «all too self-satisfied disciples», denn «it was the latter who were the real, perhaps the only, amoralists» (1992, xiii–xiv); vgl. (ebd., 94). Das provoziert natürlich Platons Frage, wie großartige Lehrer (außer durch Missverständnisse seitens des großen Publikums bereits damals, wie De Romilly hier vermutet) gewissenlose Schüler erziehen können, und dennoch als großartige Lehrer gelten wollen … (eine Frage, die Platon auch an die politischen Leitsterne des 'goldenen Jahrhunderts' der athenischen Demokratie, darunter Perikles und Themistokles, richtet; z.B. Gorg. 515c–517a; vgl. V.3 Fn. 50; generell auch B.2 Fn. 3).

Als solche entspricht die genannte Argumentationsstrategie dem allgemeinen 'maieutischen' Charakter von Platons Rezeption der Sophistik auch in Gestalt des Protagoras, ebensosehr wie dem auf die Person zugeschnittenen Charakter der Argumentationstrategie in den platonischen Schriften überhaupt: Nicht wird hier alles mit allen diskutiert, sondern Argumente und Themen werden entsprechend der Eigenart und Reife des Gegenübers gewählt und zurückgehalten bzw. diese werden auf den zu behandelnden Stoff hin als literarische Figuren konzipiert. Die Frage nach der ἀρετή

In den folgenden Paragraphen gehen wir zunächst der Frage nach, wie die Verneinung der Einheit der Person vonseiten des Protagoras und die von Platon ausgearbeitete Unmöglichkeit, solche Einheit zu denken, aus dem Homo-mensura-Satz folgen (nämlich durch das Verschwinden aller Parameter des Erkenntnisprozesses) und zugleich zu ihm in Widerspruch stehen (weil erstens der Mensch, der da Maß sein soll, verschwindet, zweitens weil die εὐβουλία, die der Satz legitimieren soll, irrelevant wird, da die Relevanz von Meinungen auf seiner Grundlage nicht zu denken ist); beide Probleme führen zur Unmöglichkeit, 'Intersubjektivität' (weil die Subjekte verschwinden) bzw. 'Zwischenmenschlichkeit' (weil die anderen Menschen irrelevant werden) verbindlich zu denken (1.3.3.1). Aspekte dieses zweiten Problems in der platonischen Auffassung werden anschließend anhand des *Theaitetos* herausgearbeitet (1.3.3.2).

1.3.3.1 Das Menschliche und das Zwischenmenschliche

Aus dem *Theaitetos* lassen sich zwei Aspekte gewinnen, unter denen der Homo-mensura-Komplex zum Verlust der Einheit der 'Person' oder des Menschen im weitesten Sinne führt, und zwar anlässlich des Verschwindens des 'Subjektes' in der Wahrnehmung. 1) Erstens verschwände dieses 'Subjekt' im allgemeinen Zerfließen der Seinsbestimmungen mit. Das wird explizit ausgeführt, wie wir hierunter zeigen werden. 2) Zweitens litte dieses 'Subjekt' am Schwinden dessen, was man 'Intersubjektivität' nennen könnte, die bei Platon als die gegenseitig-mitkonstitutive Bezogenheit zweier Seelen im Gespräch erscheint, bezogen auf einander *und* auf ein sie beide übersteigendes Maß, das das Gespräch regiert.[348] Das wird eher implizit angedeutet bzw. mit den Mitteln der literarischen Darstellung vorgezeigt, dadurch aber auf die Ebene des allgemeinen menschlichen Umgangs gehoben und so in einen denkbar weiten Horizont gestellt.[349] Und wenn Platon auch nicht immer den Begründungszusammenhang zwischen ontologischer Prinzipientreue

---

wird darum nicht von ungefähr mit einem Schüler oder Hörer des Gorgias, Menon, neu aufgegriffen (Men. 70b, 71c–d, 76b; vgl. seine an die gorgianische 'Epagogik' anklingende Argumentation in 80d), der sie freilich (trotz Gorg. 460a) nicht zu beantworten weiß (vgl. B.2 Fn. 140). Zu Thrasymachos vgl. ferner vorige Fn.; auch 1.1 Fn. 45 und 2.2 Fn. 55.

348 Diese Konsequenz drängt sich auch Euthyd. 296d auf: Wenn Euthydemos nur wolle, wisse Sokrates («beim Zeus») immer alles! Auf Sokrates selbst komme es nicht an, er wird von Euthydemos her 'bestimmt' und ist nicht einmal mehr im Sinne des Homo-mensura-Satzes selbst 'wider Willen Maß von allem' (Tht. 167d; vgl. 1.3.1), sondern letzten Endes auch dies noch von Euthydemos her; vgl. Fn. 97.

349 Die für die Seele konstruktive Bedeutung des richtigen und die Gefahr des Umgangs mit den falschen Menschen ist im Grunde das Thema des Phaidros, wo es z.B. 250a explizit hervorgehoben wird.

und einem wohlgeführten menschlichen Alltag expliziert, so steckt in dem, was er vorführt und lediglich am Rande kommentiert, eine unverwechselbar eigene Antwort auf die für uns heute ansprechendste Form protagoreischer 'Zwischenmenschlichkeit', auf Gerechtigkeit als εὐβουλία, 'Wohlberatenheit' – deren Unhaltbarkeit auf der Grundlage *ihres* Prinzips, des Homo-mensura-Satzes, weiter unten erwogen wird (in B.2). Diese beiden Aspekte des Zerfließens der Einheit der 'Person' – 1) Zerfall der Einheit des 'Subjektes' und 2) Verlust der 'Intersubjektivität' – bedingen sich auch auf platonischer Grundlage in mehrfacher Verflechtung wechselseitig, wie weiter unten gezeigt wird.

Platons 'Antwort' umfasst ebenfalls zwei Aspekte: Erstens beabsichtigt sie die 'Rettung' des seinsdenkenden 'Subjektes': Das ist die in ihrer Wirkung 'für, von, vermittelst ihrer selbst' entdeckte Seele, 'oder wie man das nennen möchte' (185e–186a, 187a) in ihrer Bezogenheit auf ein externes Maß (hier: τὰ ὄντα, 187a).[350] Zweitens tangiert seine Antwort die Problematik des 'externen Maßes'. Diese ist unter verschiedenen Vorzeichen im Dialog vorhanden: erstens in der ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν der Digression; zweitens im gemeinsamen Blick auf die κοινά (185e), die noch innerhalb der Besprechung von Theaitetos' Satz, aber außerhalb des Homo-mensura-Komplexes eingeführt werden;[351] drittens im Motiv des 'Folgens des Logos' – der Logos führt, die Gesprächspartner folgen –, das den ganzen Dialog durchzieht und an dem man die Eignung der Gesprächspartner für die philosophische Untersuchung gleichsam wie an einem Messgerät ablesen kann (z.B. Tht. 172b–c, 173b–c, 177b–c).[352]

350 Wir sehen ψυχή hier also im Zusammenhang mit dem, was uns zur Wortwahl 'Subjekt' veranlasst hat: Die Seele als aktiv-kognitive, leitende Instanz im Menschen als ganzen, wie sie bei Platon oft gemeint ist. Gerade im Theaitetos erscheint ψυχή, deren Verwendung nach Platon, anders als die Einführung der ποιότης (*qualitas*, 'Wieheit', 'Beschaffenheit', 182a–b) oder die Benennung der Wirkung dessen, was er vorsichtig auch ψυχή nennt (184d, 187), gerade nicht in philologischer Akribie wurzelt, auch als der Name eines bestimmten Organs, das von 'uns' zur Synthese der Sinneseindrücke gebraucht wird.

351 Die κοινά betiteln eine Problematik, die in dieser Arbeit nicht eigens thematisiert wird.

352 In dieser Prüfung werden Person und Sache gleichzeitig geprüft (vgl. Prot. 331c, 333c, 347e–348a, 348c–349a, 352a–b; vgl. Lach. 187e–188c; Tht. 144d, 145b, 169a–c, 203a). Unter diesen Stellen ist neben Prot. 347e–348a insbesondere 333c prägnant, und wir verwenden sie im Folgenden häufig als Kürzel, wobei die übrigen und weitere verwandte Stellen mitzubedenken sind; vgl. B.2 Fn. 34 für eine Sammlung von Stellen, die Protagoras' Widerstand gegen diese Prozedur dokumentieren. Auch späte Stellen wie nom. 633a, 635a leben von diesem Element der 'Prüfung der Person durch die Prüfung seiner Ansichten'.

Zur Frage nach der ethisch-charakterlichen, sprich die Seele insgesamt und zwar für ihre gesamte Umwendung und Verwandlung betreffende 'Eignung' der Gesprächspartner (προσήκειν, συγγένεια etc.) s. grundsätzlich Picht (1996 [1965/1966], 92–94); Szlezák (1985, 16, 167); ders. (1988, 109) und s.u. Fn. 103; ausführlich ebenfalls Schefer (2001, 49–56); vgl. 2.0 Fn. 1. Auch Dalfen spricht von der «Abhängigkeit philosophischer Gespräche und

Wir wenden uns in diesem Kapitel dem ersten Aspekt dieser Antwort auf den Verlust der Einheit der Person zu: ψυχή, Seele (Subjekt, Person, 'Mensch') a) für sich und b) in Bezug auf andere. Elemente des zweiten Aspektes ('Maß') werden später behandelt.

a) *Zum Zerfall der Einheit des 'Subjektes'.* Dieser Zerfall und also platonisch gesprochen der Verlust der Seele – und im Zusammenhang des *Theaitetos* zuerst der Zerfall der wahrnehmenden Instanz infolge der wechselbezüglichen Prozessualität der Wahrnehmung – wird nach der Darstellung der teilweise im Mythologischen wurzelnden Geheimlehre sehr schnell auch auf der Ebene des Logos auf den Punkt gebracht:[353] In 153d–e wird als Fazit der Bewegungslehre statuiert, dass nichts außerhalb noch innerhalb der Sinne, noch sonst irgendwo, sondern alles nur als und in Bewegung zu denken sei; gemeint ist, wie die Folge im Dialog zeigt und oben bereits behandelt wurde, alles sei 'in' der Bewegung der sich gegenseitig bestimmenden Parameter des Wahrnehmungsprozesses (und nirgends sonst, also nirgends, also nicht). Dementsprechend wird der wahrgenommene Gegenstand – 'das, was wir (an)fassen', οὗ ἐφαπτόμεθα – auch ᾧ παραμετρούμεθα genannt, 'das, wogegen wir uns abmessen' oder 'wogegen wir abgemessen werden' (154b).[354]

---

ihrer Ergebnisse vom 'Charakter' der Figuren» (2012 [1979/80], 155). Wie manche andere von Platons 'ethisch-psychologischen' Grundintuitionen dürfte auch diese an Heraklit anknüpfen; vgl. Heraklit DK 22 A 17.

Relevante Stellen und Personenschilderungen bei Platon umfassen, teilweise im Anschluss an Schefers Angaben, u.a. epist. VII 343e–344d (über die Verwandtschaft der Lernenden mit dem zu Lernenden und den richtigen Nährboden der Seele); Parm. 133b, 135a–b (nicht alle wahren Argumente sind allen einsichtig bzw. überzeugend); Phaidr. 275d–277a (in welchem Boden gedeiht der philosophische Samen bzw. in welches Medium schreibt der Philosoph seine Schrift?); rep. u.a. 376c, 487a, 539d (zu den Eigenschaften der philosophischen Natur); Tht. 142b–d, 144e–d (die Schilderung der – entsprechenden – Eigenschaften des Theaitetos); ferner allgemein an die Schilderung der Gesprächspartner in Politeia und Gorgias. Zu denken ist auch an die Warnung, dass die Argumentation (ἡ ἀπόδειξις) bezüglich der wohltätigen erotischen Manie der Seele im Phaidros für Überkluge nicht, für Weise sehr wohl überzeugend sei (δεινοῖς μὲν ἄπιστος, σοφοῖς δὲ πιστή, 245c; V.3 Fn. 98; 2.1 Fn. 108), oder an die Typologie der Seelen später Phaidr. 248d–e, 249b, die dann 271b, 271d–e, 273d–e in der Frage, welche Art von Reden für welche Art von Seele wirksam sei, sowie an der erwähnten Stelle 275d–277a mitgedacht werden kann.

353 Dass wir die wahrnehmende Instanz oder das Subjekt hier bereits 'Seele' nennen, findet darin seine Berechtigung, dass sie die Antwort auf die Wahrnehmungsproblematik ausmacht und als solche von Anfang an angestrebt wurde bzw. durchgehend im Hintergrund der Analyse jenes Zerfließens steht, das ohne die Annahme ihrer spezifischen Tätigkeit resultiert (185d–e).

354 LSJ *s.v.* παραμετρέω nennt die Theaitetos-Stelle und gibt für παραμετρέω: «Med., *compare oneself,* τινι *with* another thing, Pl.*Tht.*154b; τὸ παραμετρούμενον *that which makes*

Der Akt des παραμετρεῖσθαι macht uns zu den '(dagegen) Abgemessenen', den 'Verglichenen', zu οἱ παραμετρούμενοι, eine Formulierung die Platon selbst im nächsten Satz für den *Gegenstand* verwendet (τὸ παραμετρούμενον; ebd.). Das 'Objekt' wird also mit dem medio-passiven Partizip des gleichen Kompositums belegt wie das 'Subjekt' der Wahrnehmung. Beide Teilnehmer am Prozess stehen so zu jedem Zeitpunkt[355] ihrer Wechselbeziehung im gleichen medio-passiven Bann des selben Verbs – es wird an-und-in-Bezug-auf-einander gemessen, aber wer oder was ist noch zum Messen da?

Wenn wir aber von einem von uns Gemessenen wiederum mitgemessen werden bzw. wenn wir als Maßgabe für den Maßstab, mit dem wir uns messend vergleichen, ein Maß liefern, das wir erst im vergleichenden Gemessenwerden von dem von uns vergleichend Gemessenen erhalten, verschwinden wir so gut wie der betreffende Gegenstand im Vergleich und können deshalb unmöglich noch Maß sein – weder für uns selbst, noch für andere.[356] Dass wir das seien,

---

the comparison, ibid.»; aber dieses 'oneself' und 'that which makes the comparison' verschwinden im Vergleich.

Für ἐφάπτω gibt LSJ die Basisbedeutung «*bind on* or *to*» (und ἐφαπτίς ist ein Kleidungsstück); einen passive Sinn gibt dem Verb nur die Form «Pass. 3sg. pf. and plpf. ἐφῆπται, -το, *is* or *was hung over* one, *fixed as* one's *fate* or *doom*, c. dat. pers.» In den übrigen dokumentierten Fällen, darunter eine weitere Theaitetos-Stelle, erhält das Verb keinen medialen oder passiven, sondern u.a. einen Sinn wie 'anfassen, berühren, fassen' («*lay hold of* or *reach* with the mind, *attain to*», auch Tht. 190c).

Unsere 'intensive' Lesart von ᾧ παραμετρούμεθα wird deshalb nicht von der passive Diathese von οὗ ἐφαπτόμεθα unterbunden (als ob der aktive Sinn 'was wir anfassen' für οὗ ἐφαπτόμεθα auch den aktiven Sinn 'was wir messen' – die gängige Übersetzung – für ᾧ παραμετρούμεθα erzwänge): Weil der 'alltägliche' Ausdruck ἐφάπτεσθαι keinen anderen Sinn zulässt, als eben 'anfassen', vermag es nichts über den 'reflektierten' Ausdruck παραμετρεῖσθαι, der das Alltägliche analysiert. Das Verhältnis der beiden Verbe zueinander ist dasjenige eines technischen Kunstwortes, das einem komplizierten intellektuellen Befund gerecht zu werden versucht, zu dem Alltagswort, das die Gesprächspartner daran erinnern soll, 'wovon wir eigentlich reden' und daran, 'wie schwierig die Dinge wirklich liegen'.

355 Die gängige Metapher des Zeitpunktes erhält hier besondere Prägnanz, denn ein Punkt hat keine Ausdehnung; auf die Zeit angewandt: keine Dauer. Zeit manifestiert sich immer als *Zeitspanne*, also in einem auf der Basis des Homo-mensura-Komplexes undenkbaren Modus.

Eine in sich widersprüchliche 'punktuelle Zeit' wird freilich aufgrund von Platons Protagoras-Analysen denkbar, aber klar als unmöglich einsichtig. Wenn Wandschneider anlässlich der zenonischen Paradoxien registriert: «Eine punktuelle Zeit aber erlaubt weder Ruhe noch Bewegung» (1982, 125), so entspricht dies genau der wiederholt statuierten Indifferenz von Sein und Werden nach dem Homo-mensura-Komplex im Theaitetos (159b, 160b, 166c, 181e).

356 Buchheim findet hierin eine Korrelation zum Agon: «Überhaupt gilt die Maßstäblichkeit all dessen, was als Maß fungieren soll, nicht unabhängig vom konkreten Prozeß der

behauptet Protagoras in 167d aber in einem zwar anders gemeinten, aber auch platonisch erweitert zu verstehenden Sinn ausdrücklich (dagegen wehrt sich in 179b wiederum Sokrates: Maß kann nur der 'Wissende' sein – das bedeutet auf alle Fälle: jemand, der einen Anker außerhalb der analysierten Prozesse geschlagen habe). Selbst eine Eigenschaft für sich zu haben, aber nicht für jemanden, sei nach Platon auf der Grundlage des Protagoras unmöglich (156b). Protagoras bestätigt auch dies (166c).

Obwohl 'messen' hier von Platon eindeutig den Sinn 'Maß zuteilen' und dadurch 'eigenschaftlich verändern' erhält (mag das bei Protagoras ursprünglich auch zweifelhaft bleiben),[357] wird die maieutische Identifizierung von Homo-mensura-Satz und Bewegungslehre von der Wortwahl unterstrichen. In 156d, wo Sokrates stellvertretend für ungezählte weitere Wahrnehmungsmodi das Beispiel des Optischen wählt, heißt der mit dem wahrnehmenden Auge die Wahrnehmung miterzeugende Gegenstand ἄλλο τι τῶν τούτῳ συμμέτρων, 'etwas, das diesem angemessen bzw. mit diesem von gleichem Maß' ist.[358] Das besagt einfach, dass man mit dem Auge nicht hören, tasten oder schmecken könne, denn Klänge und Gerüche seien dem Auge nicht angemessen (vgl. 184e–185a).

Aber dem Beispiel zufolge bliebe ich nur solange *so* und nicht anders, als ich ein Sich-nicht-Veränderndes wahrnehmen würde (159e–160a). Das ist aber – obwohl die Alltagssprache das, was die philosophische Sprache als ᾧ παραμετρούμεθα anspricht, z.B. οὗ ἐφαπτόμεθα nennt (s.o. 1.3 Fn. 77) – unmöglich, insofern jedes Wahrnehmen *beide* 'Eltern' des Wahrnehmungaktes

Messung: erst im Fluss der Phänomene wird der Mensch jeweils zu ihrem Maße; erst im Agon setzt das, was sich bewährt, Maßstäbe» (1986, 130). Er meint ferner: «Dieser fatale Zirkel, daß der Entscheidende auch der Betroffene ist, das Maß auch der Gemessene, scheint mir überhaupt der hervorragende Zug sophistischen Denkens zu sein, der … [in seiner Arbeit] schließlich zum Definiens sophistischer Art erklärt werden wird» (ebd., 14); vgl. 1.2 Fn. 120. Vgl. auch «Weil das Maß im Phänomen bereits integriert ist, kann mit diesem Maß das Phänomen jedenfalls nicht mehr gemessen werden», ders. (1984, 633); das gelte auch für den Menschen, in dem das Phänomen konkret wird: «Aus der Perspektive der Meßlatte selbst kann ein messend prüfender Blick unmöglich stammen» (ebd., 637). Buchheim verweist diesbezüglich auf eine andere Analyse der Zirkularität sophistischen Denkens bei Emsbach (1980), insbes. Kap. 9–11 und kommentiert: «Seine Terminologie scheint mir allerdings streckenweise unangemessen, weil sie allzu Modernes in antike Verhältnisse überträgt» (1986, 14 Anm. 33); vgl. auch 1.2 Fn. 120.

357 Das gleiche lässt sich an der Abwandlung des unten zu behandelnden Pindar-Zitates beobachen, sofern Schleiermachers Interpretation zu folgen ist: Die überall umherschweifende 'schamanistische' Seele 'misst' *und* 'verteilt' die Dinge auf Erden und die Sterne am Himmel (γεωμετρεῖν, ἀστρονομεῖν, 173e; s.u. 1.3 mit Fn. 111).

358 Van Berkel hebt hervor, dass 'ein Maß' erkennen und 'etwas als das erkennen, was es ist', ursprünglich sehr nahe beieinander lag (2013, 53); ebenso nahe liegen dann 'sein Maß erhalten' und 'eine Seinsbestimmtheit erhalten' beieinander.

verändere: Das ‘Subjekt’, bzw. das jeweilige Sinnesorgan im ungeschnürten Bündel unzähliger, teilweise namenloser Wahrnehmungsmodi (ἀπέραντοι … αἱ ἀνώνυμοι, 156b), wird in der Wahrnehmung so gut ein anderes, wie das ‘Objekt’, bzw. das ἄθροισμα aus ebenso ungezählten Eigenschaften (157b);[359] mit anderem anderes erzeugend wird das Veränderte ein Verändertes erzeugen, und weder werde ich für mich selbst, noch es für sich selbst jemals ein ‘Solches’ (τοιοῦτον, 160a).[360] Das Resultat ist auch hier die Indifferenz von Werden und Sein – sogar Werden und Sein der Personen in Bezug auf einander (160b–c; vgl. 166c) – sowie die Indifferenz der Ansichten – und dies sogar aus der Sicht des relativen Außenseiters Theodoros (180b–c).

b) *Zum Verlust der ‘Intersubjektivität’*. Die im Homo-mensura-Komplex des *Theaitetos* tragende gedankliche Struktur, nach der die ‘Seinsbestimmtheit’ einer Sache durchgehend wechselbezüglich (mit-)bestimmt werde von derjenigen einer weiteren Sache, was zur Flucht dieser Seinsbestimmtheit bzw. zum allgemeinen Seinsschwund und näher zum Verlust der Einheit der ‘Person’ führt, hat ein Pendant in der Aufhebung der ‘intersubjektiven Verbindlichkeit’ auf der Grundlage des Homo-mensura-Satzes: Was ein jeder meint, sei immer wahr (161d); niemand könne die Meinung eines anderen besser beurteilen als dieser selbst (βέλτιον διακρινεῖ, 161d); keine Meinung habe mehr Gewicht als eine andere; alle Menschen dürfen als Richter (κριτής, 170d) über die Meinungen der anderen urteilen (κρίνειν);[361] alle seien berechtigt,

359 Diese Unmöglichkeit provoziert die Suche nach einem externen Maß in den κοινά und der auf sie gerichteten Seele. Und mag auch über die Vermittlung der Resultate dieser Suche Unklarheit herrschen (nämlich in der weithin diskutierten Frage, ob mit den κοινά die Ideen anderer Dialoge gemeint seien): Diese Suche ist strukturell keine andere als die Suche der Zweiten Fahrt auf der Suche nach dem ‘Grund’ (ὁ δεύτερος πλοῦς ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν, Phaid. 99d), nach der Enttäuschung der vorsokratischen Physiologien (97b–99d), die in der ‘Geheimlehre’ ja mitbedacht sind.

360 Apelt übersetzt die Stelle so: «Es wird nicht der Fall eintreten, daß ich für mich und der Gegenstand für sich eine bestimmte Beschaffenheit erlange».

361 Dieses Recht auf κρίνειν wird in Hippias’ Vorschlag im Prot. 338a–b, die Anwesenden möchten doch einen Schiedsrichter über den Dialog wählen, vor Augen geführt. Sokrates’ Abweisung dort korreliert dem ‘methodischen’ Verzicht auf ein externes Urteil im sokratischen Gespräch nach rep. 348a–b; vgl. Prot. 348d–e (nicht ohne spöttische Note).

Genau genommen heißt es im Theaitetos: Der Mensch ist μέτρον gewisser Eigenschaften, weil er das κριτήριον im Sinne des Mitmessens aus den Wahrnehmunganalysen davon in sich trage (178b6); vgl. van Berkel (2013, 44). Van Berkel legt der platonischen Substitution von μέτρον durch κριτήριον keine besondere Bedeutung bei und fokussiert statt dessen auf Platons Wiedergabe «in terms of the act of κρίνειν» (ebd., 45; vgl. 50).

In der Folge wird immer wieder auf dieses κριτήριον angespielt (obwohl es, abgesehen von zwei Fällen in 178b–c, weiter nicht explizit genannt wird, im Gesamtwerk überhaupt

die Meinungen aller für falsch zu halten, die es dadurch auch sein sollen (170d–171a).

Der daraus resultierende Verlust (bzw. die Unbegründbarkeit) der 'Objektivität' (bzw. der verbindend-verbindlichen Einsicht) führt deshalb durch die Preisgabe jedes externen Maßstabs solcher Einsicht auf entgegengesetzte Weise zum Verschwinden der 'Intersubjektivität': Man kann sich auf keine gemeinsame Meinung 'einigen', die anderen Menschen werden irrelevant. Dieser Verlust der 'Intersubjektivität' ergänzt so das Verschwinden des 'Subjektes' in den Wahrnehmungsanalysen durch die Preisgabe einer wahrnehmungsunabhängigen Seinsbestimmtheit bzw. durch die Verflüchtigung des (im 'wahrnehmenden Seinsmessen' mitmessenden, zugleich aber mitgemessenen) menschlichen Maßstabs. Das kommt auf eine Verflüchtigung des Menschlichen selbst hinaus, insofern der Mensch dem Homo-mensura-Satz zufolge (sogar in historischer Perspektive) wenigstens in seinen eigenen (und das bedeutet in dieser Perspektive v.a. politischen) Angelegenheiten zum Maßstab erhoben wurde, (politisch selbstbestimmender) 'Humanist' sein darf, *weil* er Mensch sei (s. die «Brücke»). Es ist aber ein bedenklicher Humanismus, dessen auf maieutischem Wege gewonnene theoretische Quintessenz zur Preisgabe des Menschlichen führt.

---

nur vier Mal vorkommt, und zwar einmal früher, einmal im Spätwerk; s. 1.3 Fn. 1); dies erhält dann aber die Bedeutung einer von Sokrates gegen Protagoras hervorgehobenen Urteilsfähigkeit der Kundigen betreffs empfindungsunabhängiger Eigenschaften einer Sache (ein Koch ist über den Nicht-Koch hinaus urteilsfähig bezüglich der zu erwartenden Sinnenlust aus seiner Kochkunst, weil er der betreffende Fachmann ist etc.). Das Wort würde dann also im Moment seiner mutmaßlichen platonischen Prägung-aus-Protagoras bereits die Signatur des Widerspruchs zum Protagoras tragen.

Denn man kann Sickings Argument gegen die protagoreische Provenienz des Wortes auch umkehren: «It would seem rather unnatural for someone who holds that it is impossible to decide whether a belief is true or false, to use a term that, by its etymological connection with κρίνειν, κριτής &c., is at home in the semantic field of 'deciding a dispute', giving a final judgement» (1998a, 173). Gerade der agonale Charakter von Protagoras' Logosverständnis zwing ja jeden, auch wider Willen, Advokat oder Schiedsrichter zu sein (vgl. Tht. 167d, 179b; vgl. 2.4 Fn. 19). In dem Fall hätte Sokrates-Platon ein von Protagoras selbst ausgewähltes, sein Anliegen mit aller Schärfe ausdrückendes Wort als Ansatz benutzt, um dessen Gedanken aus den Fugen zu heben, ja diesen in sein Gegenteil zu verwandeln. Eine solche Interpretation scheint Platons Verhältnis zu Protagoras sehr entgegenzukommen.

Oben wurde bereits nachgewiesen, dass das Wort, sollte es auch nicht von Protagoras gebraucht worden sein, nicht willkürlich auf ein Beweisziel hin von Platon gewählt wurde, sondern als Schlüsselwort dem Rezeptionszusammenhang entnommen wurde, in dem Platon mit Protagoras 'ringt', sprich Parmenides (oben 1.1.2–1.1.3; der Bezug zu den κρι-Wörtern bei Parmenides wurde, soweit wir sehen, in der Forschung noch nicht fruchtbar gemacht).

Dieser vielschichtige, dem Verlust des ‘Subjektes’ komplementäre Verlust der Intersubjektivität und des Menschenmaßes muss notwendig wiederum auf das einzelne meinende, vorstellende, denkende, protagoreisch ‘Maßgeblichkeit’ beanspruchende ‘Subjekt’ zurückschlagen: Die beiden Verluste bedingen sich gegenseitig.

Wenn erstens kein Kriterium ausfindig zu machen ist, das dieses oder jenes Subjekt vor den anderen (und rückwirkend auf die von ihm zu messenden Gegenstände) als maßgebend auszeichnen könnte oder umgekehrt (denn alle sind gleichermaßen Maß); und wenn also zweitens die Meinungen eines Subjektes (dank der zwar unterschiedlichen, aber gleichgültigen, weil je gleich-viel-geltenden, gleich-flüchtigen Referenz auf es selbst, auf die anderen und auf die Gegenstände) gleichzeitig wahr und falsch sein sollen (170e–171a);[362] dann hebt sich drittens das meinende Subjekt selbst auch durch die Widersprüchlichkeit seiner Bestimmungen auf, nämlich durch die gleichzeitige Falschheit und Wahrheit seiner es konstituierenden, aber dennoch lediglich vom Prozess ‘begründeten’ Meinungen: Weil das Subjekt selbst bloß ein zerfließender, ununterscheidbar-verschiedener Parameter innerhalb dieses ortlosen Prozesses ist, wird irrelevant, wo die ‘Wahrheit und Falschheit’ der Meinungen dieses Subjektes gerade ‘stattfindet’: bei ihm oder bei einem anderen ebenso flüchtigen Parameter und Miterzeuger. Alle diese Meinungen sind seine *und* bereits nicht mehr seine, wahr *und* falsch zugleich *und* bereits nicht mehr so.

Damit will nicht gesagt sein, dass es gegen diese Selbstaufhebung kein Remedium gäbe. Im Gegenteil, aber dieses wird im Widerspruchsprinzip und dessen ‘Hinsicht’ erst von Sokrates-Platon formuliert. Auf der von Platon konstruierten protagoreischen Ebene entzieht sich die drohende Selbstaufhebung diesem Heilmittel, weil in diesem Prozess ohne Maß und Ende, in welchem die Grenzen zwischen ‘Subjekt’ und ‘Objekt’ zerfließen, Wahrheit und Falschheit der Meinungen als mitkonstitutive Seinsbestimmtheit des Meinenden oder Erkennenden identisch sind, ja ‘*zugleich*’ sind.

Vor diesem Hintergrund gewinnt das im *Protagoras* etwas unvermittelt auftauchende, an den Homo-mensura-Satz anknüpfende πάντα χρήματα ἐπιστήμη, ‘alles ist Erkenntnis’ (Prot. 361b), einen möglichen weiteren Sinn:[363]

362 Protagoras muss zugeben, dass die jeweils entgegengesetzte Ansicht wahr sei, einschließlich der Möglichkeit der Falschheit des Homo-mensura-Satzes, wenn ihn niemand für wahr halten würde; vgl. dazu 1.3 Fn. 52.

363 Vgl. 1.2 Fn. 159 zum Zusammenhang dieser Stelle mit der versteckten Präsenz des Homo-mensura-Satzes im Protagorasdialog selbst.

Wenn Sokrates im *Protagoras* behauptet, πάντα χρήματά ἐστιν ἐπιστήμη, wenn aber ἐπιστήμη laut *Theaitetos* 'protagoreisierend' als αἴσθησις und also fließend verstanden wird, dann folgt aus beiden Prämissen, dass πάντα ῥεῖ, 'alles fließt', wie es der *Kratylos* auf den Punkt bringt (440c); denn Erkennen-Wahrnehmen verkümmert zum haltlosen Wechselprozess der hierdurch in das Nichts der Unbestimmtheit zerfließenden Seienden, einschließlich der 'Erkennenden' und der Differenz ihrer Meinungen bzw. ihrer Meinungsdifferenzen. Es darf dabei sogar spekuliert werden, dass Platon die etymologische Verwandtschaft zwischen ἐπιστήμη/ἐφίστημι (Ver*ständ*nis/ver*steh*en) und ἵστημι (*steh*en, zum Still*stand* bringen) gehört haben könnte (vgl. die Opposition zum πάντα ῥεῖ im τὸ πᾶν ἑστάναι, Tht. 183d; vgl. 181a).[364]

Die Rückbindung verschiedener Wahrnehmugen oder Meinungen auf verschiedene Subjekte kann nicht als rettende 'Hinsicht' gelten, als hätte Protagoras darin den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch vorweggenommen,[365] solange nicht das eine oder andere Subjekt, der eine oder andere Mensch einen überlegenen Anspruch auf die Wahrheit seiner Meinungen geltend machen kann, der von anderen Subjekten eingesehen und dann mit gutem Grund anerkannt werden kann. Aber gerade das verhindert der Homo-mensura-Satz nach Platon sowohl in 'historisch' protagoras-naher wie in 'maieutischer' Auslegung.

Der Anspruch auf überlegene Einsicht in Brauchbarkeit und Förderlichkeit von jeweils diesem für jeweils jenes ist auf der Grundlage des Homo-mensura-Satzes undenkbar – obwohl solche überlegene Einsicht von Protagoras als Perspektive auf ein unabhängiges Maß beansprucht wird (167c; vgl. Prot. 334a–c).[366] Sokrates unterminiert diesen Anspruch auf zwei Weisen.

---

364 Man könnte dagegen einwenden, dass die Meinung der anderen nichts über meine vermöge; dazu Becker (in: Platon. Theätet, 94–95). Aber das macht mir den anderen gleichgültig; vgl. oben Fn. 52; unten B.1 Fn. 80.

365 In diesem Sinne wird die Relation auf 'Mensch' im Homo-mensura-Satz gelegentlich als Vorabschattung der 'Hinsicht' des Widerspruchprinzips verstanden; z.B. Schiappa (1991, 126–128); dagegen Lee (2007, 63); vgl. Schmitt (1973 10–11).

366 Sie wird auch von Xenophons Sokrates herzhaft vertreten, und man spürt auch dort noch die Brisanz dieser Ansicht, sobald sie formalisiert wird, aus den Zeilen heraus, wenn Sokrates mit seinem Gesprächspartner Aristippos einige Beispiele durchgeht: auch ein Mistkorb ist etwas Schönes, ein goldener Schild etwas Hässliches – wenn sie gemessen an ihrer beabsichtigten Verwendung gut oder schlecht gearbeitet sind; nahe an Protagoras (oder Heraklit) liegen Beispiele wie diese: Was für den Hunger gut ist, für den Wettlauf schön, ist für das Fieber schlecht, für den Ringkampf hässlich etc., «denn alles ist gut und auch schön im Hinblick darauf, wofür es sich gut eignet, jedoch schlecht und auch häßlich im Hinblick darauf, wofür es sich schlecht eignet» (mem. III.8.1–10); Übersetzung aus 8.7 von Jaerisch (in: Xenophon. Erinnerungen [Jaerisch]).

Das tut er erstens durch die Aufstellung des Lehrerparadoxons (161b, 170a–b; vgl. Euthyd. 287a).[367] Dieses entspricht dem Zerfließen der 'Intersubjektivität', die sich hier nämlich als überflüssig erweist: Alle wissen ja selbst alles am besten (vgl. Euthyd. 293b–296d) und sind auf die anderen nicht angewiesen. Der Anspruch, immer alles zu wissen und zu können und auch immer schon gewusst und gekonnt zu haben ist so betrachtet eine Konsequenz des Homo-mensura-Satzes und nicht zufällig einer, der gerade von Euthydemos und Dionysodoros in bornierter Radikalität erhoben würde – für sich und für alle anderen, die nur 'etwas' zu wissen behaupten (Euthyd. 293b–296d; vgl. Tht. 167d).[368]

Zweitens grenzt Sokrates einen allfälligen Geltungsbereich des Homo-mensura-Satzes auf sinnliche und moralische Qualitäten ein, unter ausdrücklicher Ausklammerung des Förderlichen (171e–172b; vgl. 177d, 179a). Das ist unvermeidlich, denn die Gegenstände auch des Gebrauchens verflüchtigen sich unter dem Signum des Homo-mensura-Satzes und mit ihnen die Grundlage, überhaupt von Förderlichkeit zu reden.[369] Sein *und* Förderlichkeit der Dinge erkennt nur die Seele bei sich selbst (186b–c) – und was soll 'förderlich' sonst bedeuten als: den Seienden hilfreich auf ihrem 'Weg ins [bestimmte] Sein' (ἡ εἰς τὴν αὑτῶν οὐσίαν ὁδός, Phil. 32b; vgl. die γένεσις εἰς οὐσίαν, 26d)?[370]

Bezeichnenderweise meint Theodoros, der seinen Freund Protagoras auf keinen Fall hat angreifen wollen (162a; vgl. 164e), dass der Homo-mensura-Satz gerade an zwei Punkten gefangen zu sein scheint: erstens in der Förderlichkeitsproblematik (die auf Seinsproblematik beruht); zweitens bei dem Paradoxon, dass er zu seiner eigenen Verneinung führe, sofern ein anderer ihn für falsch hält und auch diese Falschheit wahr sein soll (was dem Verlust der 'Intersubjektivität' korreliert; 179b). Das ist ein deutliches Signal an Platons Leser. Die Weise, wie Platon jenen Mann, den sein Sokrates als 'Vormund'

367 Waterfield (in: First Philosophers, 209) spricht zu Unrecht von einem «*ad hominem* response»; das Paradoxon sei zumindest intuitiv legitim, will sagen, es stellt Protagoras eine *tough question*. Diese *reductio* wird Platon aber heute in der Regel zugestanden. Weitere Stellen für den gleichen Zusamenhang sind etwa Krat. 385e–386d, wozu Sedley (2004, 56); oder Euthyd. 287a–b, wozu ders. (ebd., 62).

368 Vgl. Gorgias DK 82 A 1 und Gorg. 447d–448a, ferner Diss. Log. DK 90.8.13.

369 Nach Euthyd. 292c–d verflüchtigt sich durch dieses Spiel auch die 'wissend-nicht-wissende' Person, der dieser Logik als 'derselbe zumal und auch wiederum nicht derselbe' erscheine.

370 Krämer «Die philosophiegeschichtliche Leistung Platons beruht zumal auf dem Aufweis der Zusammengehörigkeit von ὄν und ἀγαθόν. Es liegt darum nahe, daß die Unterscheidung von Exoterischem und Esoterischem mit einer solchen geschichtlichen Fragestellung Platons selbst direkt zusammenhängt» (1959, 37).

des protagoreischen Denkens über Kallias stellen möchte – was er aber von Theodoros ironisch zurückweisen lässt (164e–165a) –, die Brüchigkeit des protagoreischen Denkens, sobald es beim Wort genommen wird, eingestehen lässt, begreift genau jene beiden Aspekte der Problematik zusammen, die in diesem Paragraphen umrissen wurden. Der folgende Paragraph verfolgt das Problem des 'Zwischenmenschlichen' oder der 'Intersubjektivität' im *Theaitetos* weiter.

1.3.3.2 'Intersubjektivität' im 'Theaitetos'

Behauptung, Gefährdung und Rettung der 'Intersubjektivität' oder des 'Zwischenmenschlichen' – in 'onto-psychologisch' oder 'lebensweltlich' hinreichend weit gefasstem Sinn – werden im *Theaitetos* thematisch. Das fängt bei jener Institution an, in der nach Sokrates – entgegen der forensischen, von öffentlichen Sprechern vermittelten εὐβουλία einer größeren Gruppe von Menschen – 'Zwischenmenschlichkeit' hergestellt wird: bei dem 'Gespräch' in kleinem Kreis.

Sokrates lädt Theaitetos zum Gespräch ein; durch das Gespräch werde man einander 'Freund' (Tht. 146a). Damit korrespondierend warnt Platons Protagoras vor Misologie und Feindschaft der Gesprächspartner (167d–168c).[371] Das Gespräch ermöglicht, sich selbst im Andern zu betrachten und hilft so der Selbsterkenntnis (144d; vgl. pol. 257d–258a). Ja das wohlgeführte Gespräch zwingt zur Selbsterforschung zu beidseitigem Nutzen (169c; vgl. 187a).[372] Das

371 Die Versicherung und Absicherung der Freundschaftlichkeit in und durch das Gespräch spielt eine markante Rolle auch im Gorgias, der am meisten vom Abgleiten in Feindschaft gefährdeten sokratischen Unterhaltung aus Platons Feder, z.B. Gorg. 457c–458b (Gorgias gegenüber), 473a (Polos gegenüber), 587b–d (Kallikles gegenüber, unter Betonung nach wie vor der Freundschaft zwischen den beiden Erstgenannten und ihm), 485e–486a (Kallikles erwidert diese freundschaftliche Gesinnung). Kallikles' dann folgende Warnung an Sokrates entspricht, bis hin zur drohenden Armut für einen Menschen, der nicht bereit ist, das Recht in die eigene Hand zu nehmen, dem Selbstbild des Sokrates in der Apologie (vgl. Gorg. 508c–d, 522b–c). So tief reicht seine Freundschaft, wie Sokrates sie gerne hätte, auch nicht, dass sich Sokrates nicht um sie betrogen fühlte (489e, 498c); und sobald Kallikles ein erstes Mal aus dem Gespräch auszuscheiden versucht, wiederholt Sokrates die Freundschaftsbeteuerung, die Kallikles inzwischen kalt lässt (506c).

372 Tschemplik: «The fact that Socrates is about to examine his look-alike also points to the theme of self-knowledge, since Socrates is looking in a kind of mirror» (2008, 26); vgl. 53–54 mit Verweis auf Alk. I 132c–132d (sich selbst in der Pupille des anderen sehen); «In contrast to the techniques of the sophists, who are full of themselves and leave no room for reflection, Socrates' *technē* provides the occasion for self-examination. The sophist assumes that the pupil is empty and inscribes his teachings on the student. If successful, the sophist can enjoy watching his images of himself. Socrates, on the other hand, approaches young men that appear to be full and pregnant and relieves them by letting

Gespräch versteht sich dabei zugleich, wie oben gesehen, als ein Folgen des Logos, sprich der Einsicht und Weisheit – was Protagoras erwartungsgemäß eigentlich einräumen müsste (Prot. 352c–d).[373]

Kurz, im wohlgeführten Gespräch erweisen sich die Partner (ihre Seele, ihr Denken) als mitkonstitutiv für einander (ihre Seele, ihr Denken) im gemeinsamen Blick auf ein verbindliches externes 'Maß'; das sokratisch-platonische 'Subjekt' floriert erst in soverstandener 'Intersubjektivität'. Das lässt sich in der Sprache des *Theaitetos* wie folgt extrapolieren: Jetzt 'verknüpft' die 'Notwendigkeit' endlich 'unser Sein', und zwar mit uns selbst wie mit dem anderen (entgegen 160b, wie oben zitiert; 1.3.1). Die Notwendigkeit kann gelesen werden als dasjenige, welches das verbindliche Maß von außen stellt – wenn auch noch nicht klar ist, was das sein soll und das hier erst einmal nur postuliert wird.

So lässt sich die Übung im Gespräch als eine lebensweltliche Konkretisierung der prinzipiellen Einsicht interpretieren, dass die Identität mit sich und die Differenz zu anderem (wie in 185a–c, ausgelegt wie oben)[374] im Hinblick auf

---

them examine their opinions and thus find out whether the positions they hold are their own and worthy or whether they should be abandoned. The philosopher is the only one who does not need to play at a contest between opinions, who is not measuring 'your' opinion against his own, but is entirely commited to letting you 'see for yourself'» (ebd., 54). Sie vergleicht die sokratische dabei mit der cartesischen Selbsterkenntnis; anders als Descartes brauche Sokrates für diese Erkenntnis ein Gegenüber im Dialog (ebd., 4). Das ist zwar im Blick auf das in der Regel zu beobachtende lehrmeisterliche Gefälle nicht unanfechtbar; ebenso wenig im Blick auf die – von Sokrates öfters (wie im Lustdiskurs des Protagorasdialogs) mit Hilfe fiktiver Gesprächspartner innerhalb eines Gesprächs vorgeführte – Bestimmung des Denkens als 'Gespräch der Seele mit sich selbst'; aber viele Stellen legen doch nahe, dass ein guter Gesprächspartner ein guter Gehilfe in der Forschung sein kann (z.B. Alk. I 133a–e; Gorg. 487e neben 486d; pol. 257d–258a; Prot. 347a–d, 348a; rep. 474a; Tht. 144d, 169c). Und wenn die Gespräche oft ein protreptisch-didaktisches, bei aller Maieutik eben lehrmeisterliches Gefälle aufweisen (s. 1.3 Fn. 100), gehört die *gegenseitige* Prüfung doch wohl auch zum konstitutiven Potential des sokratischen Gesprächs; vgl. Szlezák (1985, 166-167).

Dass Theaitetos die erforderliche 'Weihe' empfangen habe, markiert Sokrates durch die Bemerkung, dass er 'keine Angst' mehr vor Sokrates habe (189b; vgl. 158a; ferner soph. 239c, 242a–b): Von der allgemeinen Bedeutung der Tapferkeit-im-Gespräch abgesehen (dazu s. 2.1 Fn. 50; 2.2 Fn. 36 und 2.5 Fn. 24–25), gehört die 'Ängstigung' zum Mysterienmotiv (vgl. 2.2 Fn. 90).

373 Im 'Folgen des Logos' könnte man im Theaitetos ein weiteres Indiz für den platonischen 'Heraklitismus' diesseits der 'Geheimlehre' sehen (DK 22 B 50); vgl. Fn. 1.3 Fn. 65.

374 Die Differenz ist keine totale, wie sie gerade aus dem Zerfließen der Einheit nach Protagoras resultieren müsste; denn die totale Differenz würde sowohl die Verständigung über das je Eigene (Gorg. 480c–d) als ferner die 'Selbsterkenntnis im anderen' (Tht. 144d, 145b) und schließlich die Erkenntnis des anderen aus dem (gerade mithilfe des anderen) erkannten Eigenen heraus (Alk. I 133a–e), also jene 'Intersubjektivität' verunmöglichen,

ein beide übersteigendes Gemeinsames, sich, wie in allen Dingen, so auch in der Einheit der Person gegenseitig bedingen.

Zugleich aber wird das Denken der einzelnen Seele als ‘Gespräch mit sich selbst’ aufgefasst (189e–190a; vgl. soph. 263e–264a). Die gesamte Dynamik der in diesem Sinne aufgefassten ‘Intersubjektivität’ wird so auch in die Seele selbst gelegt, als innere Dynamik der ‘Subjektivität’. Es muss dann aus dem Zerfall der unterliegenden Struktur auch der Zerfall der (Einheit der) Seele folgen und so ist die innere, gleichsam kreisförmige Zusammengehörigkeit beider Zerfälle einmal mehr nachgewiesen (s.o. 1.3.3.1). Durch das Gespräch der Seele mit sich selbst wird sie aber sich selbst Freund (φίλον ἑαυτῷ), somit gerecht und besonnen, so darf man umgekehrt ergänzen (z.B. rep. 442c, 443d);[375] denn durch das Gespräch werden die Gesprächsteilnehmer einander Freund (Tht. 146a, 168a–b; vgl. rep. 498d);[376] wird die Seele aber sich selbst Freund, wird sie dadurch eine einheitliche Seele (vgl. Lys. 214c–d; s.o. 1.3. Fn. 64).

---

die bei Platon durch die Methode des Dialogs vorausgesetzt ist und in ihr kultiviert wird (s.o. 1.3.3.1).

In diesem Zusammenhang ist die – im charakteristischen Modus eines komödienhaften Schlagabtausches (τὸ τῶν κωμῳδῶν φορτικὸν πρᾶγμα, Phaidr. 236c) scherzhaft vorgebrachte – sehr starke persönliche Bezogenheit in der Liebe zu den Reden (νοσεῖν περὶ λόγων ἀκοήν, 228b; ὁ τῶν λόγων ἐραστός, 228c; vgl. die φιλολογία nach Tht. 146a) sowie in der ‘Gefolgschaft des Zeus’ (236e; vgl. 228a, 236c, 250b, 258e, 278b) verbundenen Freunde Sokrates und Phaidros von Bedeutung: Phaidros und Sokrates versichern einander gegenseitig, dass, würden oder sollten sie den Andern nicht kennen, sie auch sich selbst «verborgen bleiben» bzw. vergessen müssten (ἐπιλανθάνεσθαι; Phdr 228a–b, 236c). Dass das trotz komödienhaftem Anschein kein loser Scherz ist, geht aus 255d hervor, wo die Quintessenz der ‘platonischen Liebe’ darin erblickt wird, dass zwei in Liebe zum gleichen Gott und dadurch zu einander Verbundene sich selbst ‘in den Augen’ des (oder der) anderen erkennen. In diesem Licht ist auch die Erklärung des Phaidros zu sehen, in Delphi *zwei* goldene Statuen von gleicher Abmessung von sich und Sokrates aufstellen lassen zu wollen (ὑπισχνοῦμαι χρυσῆν εἰκόνα ἰσομέτρητον εἰς Δελφοὺς ἀναθήσειν, οὐμόνον ἐμαυτοῦ ἀλλὰ καὶ σήν, 235d–e; vgl. s.o. Fn. 99); LSJ *s.v.* ἰσομέτρητος gibt für diese Stelle «*of equal measure* or *weight*»; Platons Wortwahl betont die gemeinsame Bezogenheit auf ein einziges Maß.

Die gemeinsame Gefolgschaft des Gottes verstehen wir deshalb als die mythologisch ausformulierte Ausrichtung an das sie beide übersteigende Maß – Hier: Zeus als jenseitiger Garant der diesseitigen Ordnung (τάξις des Zeus innerhalb der ἄκρα ὑπουράνιος ἁψίς, 246e–247a; 2.2 Fn. 106 und 108 und 116; 2.3 Fn. 119; 2.6 Fn. 6;) –, das sie dank ‘Anamnesis’ je in sich selbst als das durch ὁμοίωσις θεῷ zu realisierende, eingeborene Maß erkennen (vgl. 1.3.3.1).

375 Vgl. 351d (Freundschaft gegen Stasis im Staat), 401d (Freundschaft mit dem Logos), 576a (Unfähigkeit der Tyrannen zur Freundschaft).

376 Prot. 348a formuliert die gemeinsame Forschung ‘gebildeter Leute’ auf eine Weise, die sich besonders leicht auf den Vorgang in der Seele – verstanden als ‘Gespräch der Seele mit sich selbst’ – transponieren lässt: αὐτοὶ δ’ ἑαυτοῖς σύνεισιν δι’ ἑαυτῶν, ἐν τοῖς ἑαυτῶν

Mit alledem befindet man sich eindeutig im Horizont der Metapher der mehrteiligen Seele nach der *Politeia*: Ihr Zerfall in Vielheit wird dort als στάσις bedauert, somit als Feinschaft statt Freundschaft im Innern (z.B. rep. 442c–d). Dass ihre Einheit dort letzten Endes als Übereinstimmung mit dem Widerspruchsprinzip aufgefasst wird, wurde bereits vermerkt (1.3.3.). Damit stellt Platon, wie auch nicht anders zu erwarten ist, die Einheit der Seele ausdrücklich unter das Diktat eines der wichtigsten damals neuen Mittel zur Überwindung sophistischer Aporien in der Nachwirkung des Parmenides, ja des ausgezeichneten Mittels zur Prüfung und Herstellung der Übereinstimmung mit sich, dem anderen und dem Logos im Gespräch. Deshalb werden wir die lebensweltlichen Implikationen, die Spuren dieser Zusammenhänge im *Theaitetos* hier noch weiter verfolgen.

Weil man gerade in der Auseinandersetzung mit Protagoras vom *Protagoras* her festhalten darf (aber die Vorstellung ist Platon auch sonst geläufig), dass die Seele sich 'ernähre' aus den 'Erkenntnissen', die sie zu sich nimmt (313c; s.u. B.2.2.1), so darf man annehmen, dass die Redeform des sokratischen Gesprächs ihr die beste Speise ermögliche (vgl. Phaidr. 257d).[377] Somit liegt der Gedanke ebenfalls nicht fern, dass gerade der Dialog über die Erkenntnis die höchste Form dieses Gesprächs vor Augen führt. Dann drängt sich aber auch sogleich der Eindruck auf, dass das lehrmeisterliche Gefälle, das viele sokratische Gespräche von Platons Hand bis hin zur Entlarvung des rettungslos unphilosophischen Charakters eines Gesprächspartners auszeichnet[378] und das ein Ausdruck von

---

λόγοις πεῖραν ἀλλήλων λαμβάνοντες καὶ διδόντες, «sie unterhalten sich selbst durch sich selbst, in ihren eigenen Reden 'Prüfung nehmend und gebend'»; das duale Element im πεῖραν ἀλλήλων λάμβανειν, 'Prüfung voneinander Nehmen' kann dan bezogen werden auf widerstreitende Ansichten und Habitus, die an einander geprüft werden, damit die Person nicht mehr zerrissen, sondern zur Einheit in der Übereistimmung mit sich geführt werde.

377 Zu vergleichen ist auch Tim. 71–b, wo die Nahrung des dritten, triebhaften Seelenteils die Lichtschau der Höhle evoziert.

378 Dieses Gefälle gähnt im letzten Fall als unüberbrückbarer Abgrund und deutet potentiell auf einen Zerfall 'zwischenmenschlicher Verbindlichkeit' mit grauenvoller politischer Konsequenz hinaus. Zu denken ist auch hier wieder an Thrasymachos, Kallikles oder Alkibiades, aber auch an Charmides: Dieser sympathisch wirkende, schamhafte Junge, der für das Gespräch über die ausgemacht philosophisch-politische Tugend der 'Besonnenheit' so geeignet schien, und der mit Kritias, seinem Vetter väterlicherseits, denn auch bis hart an die Grenze der Einsicht in die selbstreflektive Natur der Seele herangeführt wird (vgl. 2.2.3) – nämlich in der über ihre tentative Statuierung hinaus gerade nicht mehr verwirklichten hypothetischen Definition der Besonnenheit als Selbsterkenntnis oder der 'Erkenntnis der Erkenntnis' (166e–167b) – gerade Platons Onkel Charmides entwickelt sich wenn er älter ist (und also lange vor der Abfassung 'seines'

Platons Verständnis philosophischen Lehrens sein soll,[379] gerade zwischen Theaitetos und Sokrates auffallend gering ist: Theaitetos und Sokrates stehen sich nicht kategorial, sondern nur graduell verschieden gegenüber, und der Unterschied wird im Verlauf des Dialogs merklich geringer.[380]

Dialogs) während der oligarchischen Herrschaft der Jahre 404–403 zu einem der von diesem Vetter Kritias angeführten 'Dreißig Tyrannen'. Das scheint in diesem Licht Platon zufolge kein Zufall zu sein: Dass er die Besonnenheit gedanklich verfehlt, macht ihn empfänglich für die Verführung der Macht; dass er sie nur um Haaresbreite verfehlt, macht ihn wohl (ähnlich wie Alkibiades) besonders gefährlich.

In diesem Sinne schreibt Tschemplik: «it turns out that self-knowledge without knowledge of the good is hollow and meaningless. Knowledge of knowledge is desirable to the tyrant Critias, because he understands it to be a tool that would allow complete control, a rational science ruling over all sciences, determining what does and does not count as science» (2008, 14). Eine Vorabschattung von diesem Scheitern hat sie in der Beschreibung des Charmides in seinem Umfeld erblickt: «Socrates describes the universal gazing at Charmides as if they were looking at a statue (*agalma*) [154c]. Now statues are soulless and lifeless and as it were timeless (unless they are made by Daedalus) and whatever beauty we attribute to a statue is stative and nongenerative, that is, it is doubtful that a statue would be the occassion for giving birth to virtue» (ebd., 30).

Das erscheint uns richtig, aber einseitig gesehen. Zu vergleichen ist hier die Sprache des Phaidros, wo der Verliebte den Geliebten wie eine Statue des paradeigmatischen Gottes verehrt (251c, 252d; vgl. 235d–e; s.o. Fn. 95). Hier wie dort ist es insbesondere das Gesicht, das von dem philosophisch Liebenden bewundert wird (Charm. 154d; Phaidr. 234d, 251a). Die Situation ist somit potentiell *auch* eine philosophisch-erotische im Sinne der Großen Rede, und es war also Hoffnung da. Das legen ferner Charm. 155c–e und 156d nahe, zwei Stellen, die zusammengenommen von der gleichen erotischen Doppeldeutigkeit geprägt sind, wie Phaidr. 251a–e. Ebenfalls von Bedeutung ist Alkibiades' Vergleich des Sokrates mit einer Statue (symp. 215b). Hält man das neben der Situation im Phaidros, lässt sich nicht schliessen, dass Alkibiades den Sokrates eben nur als 'keine Tugend gebierende' Statue hat sehen können (noch abgesehen davon, dass hier Sokrates es ist, der mit einer Statue verglichen wird, den Vergleich nicht selbst anstellt).

Dass Kritias die Aufmerksamkeit von dem Gesicht auf den übrigen Leib seines Vetters ablenkt (ebd.), schwächt vor diesem Hintergrund diese Hoffnung, bestätigt aber diese Interpretation (vgl. 2.5 Fn. 66). Nachdem Sokrates den besonderen Blick des Charmides in 155d noch einmal hervorgehoben hat, lenkt auch er selbst seinen Bericht auf die Schönheit des Leibes. Die Opposition Augen-Körper klingt noch weiter nach, so in den Arztvergleichen – überhaupt sowie zalmoxisch, leiblich sowie seelisch (156b–c, 156e–157a) – und die Thematisierung der statuenhaften Schönheit des Charmides ist somit poetisch-philosophisch zerbrechlich.

379 Szlezák spricht vom «bedeutende[n] Gefälle … zwischen dem philosophischen Entwicklungsstand des Gesprächsführers und dem seiner Partner» (1988, 105, 108–9); vgl. Schefer (2001, 157 mit Anm. 214) für weitere Verweise.

380 Nicht umsonst schreibt Szlezák: «In dem Maß, in dem das Ziel des Philosophierens, die 'Angleichung an den Gott nach Maßgabe des Menschenmöglichen', näherrückt, erlangt der Teilnehmende geistige Freiheit und selbständige Produktivität. Nur macht Platon deutlich, daß dies ein Fernziel ist, das nach langer Mühe nur dort erreicht werden kann,

Die Ähnlichkeit der beiden geht bis in einzelne äußere Merkmale; diese lassen ihrerseits metaphorisch eindeutig auf innere Verwandschaft schließen, in welcher Metapher sich die Unterordnung körperlicher unter geistige Eigenschaften wiederspiegelt (Tht. 185e; vgl. 2.1.3 und 2.1.4.1 zum Vorgespräch des *Protagoras* vor der Folie platonischer maieutischer 'Erotik', wie symp. 206b–e, 208e–209e). So hilft Sokrates Theaitetos im Sinne des Symposions (ebd.), im Schönen gedanklich zu zeugen und zu gebären; er soll nicht durch die Orientierung an Schattenbildern (εἰδώλου ἐφαπτομένος, symp. 212a), sprich an dem vorgefundenen, in Protagoras' Selbstverteidigung sowie in der 'Digression' evozierten Polisleben,[381] einen 'Wechselbalg' gebären: Schattenbilder der Tugend (εἴδωλα ἀρετῆς; vgl. Tht. 150b, c, 150e; symp. 212a).[382]

Theodoros hebt die äußere Ähnlichkeit zwischen seinem Schüler und Sokrates hervor. Beide haben die bekannte Stupsnase, die hervortretenden Augen, Theaitetos freilich weniger ausgeprägt (143e) – sie sind sich in dieser Hinsicht also kategorial ähnlich, graduell verschieden. Sokrates sagt darum selbst, dass die Prüfung des Theaitetos ihm aufgrund ihrer Ähnlichkeit eine Möglichkeit zur Selbsterkenntnis biete (144d–e). Anhand von 'Vergleich' und 'Ähnlichkeit' überhaupt und anhand der Frage, wer zum Vergleichen denn eigentlich berechtigt sei (der Wissende, 144e–145a) bringt er die Rede auf die Prüfung der Seele (145a–b) und unterstreicht so den metaphorischen Charakter des körperlichen Vergleichs.

Theaitetos erweist sich als musterhafter Novize der Philosophie. Er stellt sich willig dem Gespräch (145b), zeigt sich als Jüngling im Gespräch durchgehend so standhaft und tapfer, wie er sich später als erwachsener Mann im Krieg bewährt habe, in dem er, wie das Rahmengespräch mitteilt, tödlich verwundet wurde (142b); v.a. lässt er sich auch nicht von Sokrates 'fangen', wofür ihn dieser sehr lobt (145c, 147b–d, 148c, 151d, 157d, 162d, 163c, 187a, 189c–d, 205a). Überhaupt wird er den ganzen Dialog hindurch – und schon vor dem eigentlichen

wo der Dialektiker auf eine 'geeignete Seele' traf und sie in mündlichem Gespräch fördern konnte (Phaidr. 276e–277a)» (1988, 109). Er erwähnt Theaitetos in diesem Zusammenhang nicht.

381 Die Stelle im Symposion verbindet die Metapher der Maieutik mit der Bildlichkeit des Höhlengleichnisses.

382 Die Bezeichnung eines philosophischen Freundes als ἐραστής soll in Sokrates' Kreis nicht unüblich gewesen sein, sodass sie auch hier zunächst die Bedeutung '(gemeinsam lernender) Freund' hat (vgl. z.B. Prot. 343a; symp. 173b); vgl. Dover (in: Plato. Symposium, 10); s. ferner Tht. 168a, wo Protagoras (in seiner Warnung vor Misologie durch unaufrichtige Gesprächsführung) ein platonisch anmutendes philosophisch-erotisches, und darüber hinaus an die φυγή in 176b anklingendes, Philosophieverständnis in den Mund gelegt wird (vgl. rep. 487a–d; soph. 230b–c): Er erscheint hier so sokratesnah wie es nur geht (vgl. 146a, 151c–d).

Gespräch (143e–144d) – von den beiden älteren Gesprächsteilnehmern gelobt, was er ebenso geduldig erträgt (145b–c, 161a, 168d–e, 185d–e, 199e), wie er sich 'gehorsam' dem Gespräch gestellt hatte (145b, 146b–c; vgl. rep. 376c, 485a–487a, 490a–d). An der letzten genannten Stelle bittet er sogar darum korrigiert zu werden, wenn er einen Fehler mache sollte; Sokrates' Antwort auf diese Bitte ist von äquivalenter Bescheidenheit gezeichnet: «Aber sicher, wenn wir denn können».

Die in dieser Antwort einmal mehr zum Tragen kommende, somit von Platon selbst signalisierte prinzipielle Gleichwertigkeit der Gesprächspartner wird später von Sokrates noch etwas deutlicher markiert. Er tröstet Theaitetos anhand einer Sportlermetapher über seine von ihm selbst eingesehene Unfähigkeit, angemessen zu antworten, hinweg: Theaitetos solle nicht aufgeben, wenn er mit einem geübten Läufer nicht Schritt halten könne (147b–d). Der Läufer ist hier der Dialektiker bzw. der Philosoph (vgl. rep. 613b–c; ferner 584d, 586a), und also rechnet Sokrates sich und Theaitetos beide zu den Philosophen. Diese implizite Anerkennung fällt umso mehr dadurch auf, dass Theaitetos' Lehrer Theodoros *nicht* in diese Gruppe aufgenommen wird. Es erweist sich als äußerst schwierig, den Mathematiker dazu zu bewegen, sich auf die ψιλοὶ λόγοι einzulassen (164e–165a). Die Sportmetaphorik weiter fortführend wird gesagt, es sei schwer, den alten Mathematiker überhaupt dazu zu bewegen, sich zu entkleiden und den Sportplatz zu betreten (169a); wenn das dann doch gelingt, grenzt Theodoros selbst im Voraus die Reichweite seiner Bereitschaft zum Gespräch ein (169c), und wird auch nicht darüber hinausgehen (183c), sondern den Ring der Reden möglichst rasch verlassen.[383] Die Wettlaufmetapher gewinnt durch die ironische Verwendung an Tiefe, die Sokrates im *Protagoras* von diesem Vergleich macht: Er könne nicht so schnell laufen wie Protagoras und bittet deshalb um Nachsicht (335c–336a).[384]

---

383 Zur Entwicklung von Theodoros' Gesprächshaltung s. 1.1 Fn. 8.

384 Das Motiv des Wettkampfes als Metapher für das philosophische Gespräch wird hier *ad absurdum* geführt: Wenn der Athlet langsam gehen soll, geht es nicht mehr um das Gewinnen, sondern um die Freude, ihn zu sehen (336a). Einen Läufer langsam laufen sehen wollen ist aber – außerhalb der Möglichkeit optischer Zeitlupen – Unsinn. Der 'helfende' Alkibiades verkennt also Sokrates und beweist damit den ironischen Charakter seines Vergleichs (sollte das noch nötig sein). Dalfen nimmt Alkibiades ernst: «Alkibiades enthüllt, dass für Sokrates das Gespräch mit Sokrates eine Kraftprobe ist: er will den berühmten Sophisten schlagen» (2012 [1979/80], 46–47); dass dem nicht so ist, wird unten dargelegt (2.4.3). Wie auch Dalfen hier hervorhebt, lässt Platon Protagoras sagen, dass dies seine Gesprächshaltung ist. Darin liegt also der Unterschied zwischen den beiden 'Weisen', von denen der eine vielleicht nicht zuletzt wegen dieser Haltung doch nicht so weise ist, der andere sich bekanntlich nicht dafür hält und daher diesbezüglich auch nichts zu beweisen hat.

Sokrates lässt es aber nicht bei solchen metaphorischen Andeutungen bewenden, sondern sagt dem Theaitetos an entscheidender Stelle, nämlich als Theaitetos auf eigene Kraft das der Seele eigene Vermögen gefunden hat (185d–e; s.o.), auch unverblümt, er antworte ὑπέρευ, «übergut», im Lichte der philosophischen 'Überstiegsthematik' möglicherweise ein signifikantes Signal (das freilich auch nicht forciert werden muss).[385] Ja, Theaitetos sei schön (καλός), nicht hässlich (αἰσχρός, ebd.), wie Theodoros meinte (143e; vgl. symp. 215b) – *fast* so schön wie Sokrates selbst, scheint Platon damit sagen zu wollen, denn er war ja äußerlich auch nur *fast* so hässlich wie dieser. Indem Sokrates ihm versichert, dass er erreicht habe, was zu erreichen seine Intention war, durchbricht der maieutische Meister an dieser Stelle sogar die Fiktion der eigenen Unfruchtbarkeit, derzufolge er ja selbst nichts zu intendieren gehabt hätte. Es ist dann auch sicher kein Zufall, dass er sich gerade mit Theaitetos darauf verständigt, dass 'Denken' das Gepräch der Seele mit sich selbst sei (189e–190a): Theaitetos ist für sein weiteres Fortschreiten nicht mehr prinzipiell auf einen Gesprächspartner angewiesen, denn er befindet sich eben prinzipiell, wenn auch nicht der Erfahrung nach, bereits mit dem Meister auf Augenhöhe (vgl. 144d–e; wozu s. auch v Fn. 95 und 97).

So führen die fortlaufenden Kommentare der Gesprächspartner – auf den Gesprächsverlauf selbst sowie aufeinander –, und zwar jenseits der bei Platon üblichen Asymmetrie zwischen dem Gesprächsführer und dem im Gespräch Geführten, die oben herausgearbeitete Realität einer gleichberechtigten, gegenseitig mitkonstitutiven Bezüglichkeit zweier 'Subjekte' aufeinander vor Augen, die trotz ihrer jeweiligen Unterschiedenheit voneinander miteinander verwandt sind – die platonische Form von 'Intersubjektivität' im 'onto-psychologischen' Sinne, die in der höchsten sokratischen Form des 'Zwischen-menschlichen' genährt und gepflegt wird, dem Zusammensein im Gespräch.

1.3.4 *Die Entdeckung der Seele – die Freigabe der Dinge* (*in ihr eigenes Sein*)

Die folgenden beiden Paragraphen bringen den ersten, dem *Theaitetos* gewidmeten Teil dieser Arbeit zum Abschluss. Zunächst wird gezeigt, wie Platon in der 'Digression' des *Theaitetos* – die keineswegs als der erratische eschatologische Block im Dialog liegt, für den sie gelegentlich gehalten wird – vermittelst eines Pindar-Zitates, mit dem er die Instanz einführt, die er anschließend zurückhaltend ψυχή nennen wird, den Resonanzraum der

385 Vgl. die ὑπερβολή in rep. 509c; dazu s. Picht (^{2}1992 [1971/1972], 53–54); Schefer (2001, 129–134). Sokrates' μετρίως in Tht. 180c bietet ein weiteres Beispiel eines genau zum Gesprächsinhalt passenden Adverbs (2.5 Fn. 17).

oben bereits erwähnten (s.o. V.3) konsequenten Mysterienchiffrierung und Hadesmetaphorik der Philosophie evoziert (1.3.4.1). Weil diese das Setting des anderen Protagorasdialogs, des *Protagoras* bestimmt (s.u. 2.1.3–2.1.4), deutet auch sie auf eine innere Kontinuität zwischen den Dialogen hin; diese wird im zweiten Teil der Arbeit nicht zuletzt mithilfe dieser Metaphorik auch auf anderen Ebenen herausgearbeitet werden.

Nach der Eröffnung des 'pindarischen' Horizontes werden spezifische Aspekte eines platonischen Verständnisses der ψυχή und ihrer Fähigkeiten im *Theaitetos* herausgearbeitet (1.3.4.2), das als Teil der 'Antwort an Protagoras' einerseits beabsichtigt, das aufgrund eines unzureichenden Seelenverständnisses für das Denken verlorengegangene 'Sein' in seine Rechte wiedereinzusetzen, und andererseits die Seele selbst vor der aus diesem 'Seinschwund' resultierenden Gefahr zu bewahren. Auch diese Problematik verknüpft die beiden Protagorasdialoge, denn die 'Seele in der Gefahr' ist explizites Thema im *Protagoras*; ein Blick auf ihre 'rettenden' Fähigkeiten ist später auch aus jenem Dialog zu gewinnen und mit dem *Theaitetos* zu vermitteln (s.u. 2.4.5–2.4.5.3.1).

1.3.4.1 Resonanzen mit Pindar

Platon ist sehr zurückhaltend mit dem Namen der Instanz, die er zwar *nach* der Etablierung der Aporien des Homo-mensura-Komplexes, aber noch *innerhalb* der Behandlung von Theaitetos' These auf der 'Subjekt'-Seite zur Behebung dieser Aporien einführt. Er nennt diese Instanz vorsichtig: ψυχή. In der traditionellen Übersetzung bedeutet das: 'Seele' (184d, 187a). Dieser Vorsicht ist unter Anderem zu entnehmen, dass es sich bei der gemeinten Instanz nicht etwa um eine unreflektierte Beschwörung der 'orphisch-schamanistischen' ψυχή handelt, die Platons Denken auch sonst in Atem hält. Die ψυχή, die dieser Tradition zufolge ein halbwegs selbständiges Leben in unserem Körper zu führen aber diesen auch zu verlassen und so besonderes Wissen zu erlangen vermöge, «makes a sensational first appearance»[386] bei Pindar (Fr. 116 Bowra) – eben unter dem Einfluss mystisch-mythischer und 'schamanistischer' Lehren. Dass Platon diese ψυχή nicht ohne weiteres in die Diskussion um Protagoras übernimmt, ist deshalb wichtig, weil er während der 'Digression' des *Theaitetos* gerade Pindar in diesem Sinne zitiert und weil er ihre Vorstellung anderweitig in bildreicher Umspielung ebenso unbefangen wie differenziert aufgreift und philosophisch fruchtbar macht.

386 Dodds (1951, 104); zum 'schamanistischen' Problemkomplex in orphisch-pythagoreisch-platonischem Kontext s. Burkert (1972, 120–165); Eliade (1992, 95–119); Albert (1980, 54–59); vgl. Morgan (1992, 230); vgl. auch Picht (1996 [1951], 279) zum Bedeutungswandel in korrespondierendem Sinn von ψυχή bei Xenophanes in Bezug auf Pythagoras.

Die platonisch aufgefasste ψυχή teilt gerade als Vermögen zur 'wissenschaftlichen Forschung' Eigenschaften mit der ψυχή nach dieser 'orphisch-schamanistischen' Tradition, die Platons Rezeption gleichsam vorbestimmen: Unabhängig von aller körperlichen Gebundenheit durchforsche sie das All und dessen Bedingungen, dank der Gaben der Mnêmosynê wisse sie göttliche Dinge: das Seiende, das Gewesene und das Künftige. Sie vermöge sich also aufgrund ihrer Erinnerung auf eine Zukunftserwartung hin zur Gegenwart zu verstehen; die Seele bringe in dieser Hinsicht auch das Ferne und Abwesende nahe.

In seiner hintergründigen Philosophenkritik der 'Digression'[387] evoziert und transformiert Platon die Vorstellung dieser 'Schamanenseele' wie folgt:[388]

> ἡ δε διάνοια … πανταχῇ πέτεται κατὰ Πίνδαρον «τά τε γᾶς ὑπένερθε» καὶ τὰ ἐπίπεδα γεωμετροῦσα, «οὐρανοῦ θ᾽ ὕπερ» ἀστρονομοῦσα, καὶ πᾶσαν πάντῃ φύσιν ἐρευνωμένη τῶν ὄντων ἑκάστου ὅλου κτλ. (173e–174a)[389]

> Seine 'Dianoia' aber … fliegt nach Pindar überall umher, «das, was unter der Erde ist», samt ihren Flächen geometrisch und «das, was über dem Himmel ist», astronomisch ausmessend, und überall von jedem einzelnen 'seienden Ganzen' die ganze Natur erforschend etc.

Pindar verwendet – oder Platon zitiert – hier nicht das Wort ψυχή. Was auch Friedrich Schleiermacher sinngemäß mit 'Seele' übersetzt,[390] nennt

---

387 Die Kritik ist hintergründig, weil aus der Sicht der Nichtphilosophen formuliert, und also nicht bloß als Karikatur zu lesen, sondern als Karikatur aus der Sicht von Leuten, die (im Sinne auch von Phaidr. 245b–c; rep. 527e; soph. 216c) nicht verstehen, was sie sehen oder hören; vgl. 2.1 Fn. 108 mit Haupttext.

388 Vgl. ferner 2.1 Fn. 103 zu Platons Bestimmung der Anamnesis nach der Großen Rede im Phaidros als genau jener Tätigkeit, in der, als ihrer ureigensten Aufgabe, die Seele im Theaitetos neu 'entdeckt' wird (249b–c; s.u.). Zur Bedeutung von Zitaten bei Platon vgl. Des Places (1981, 24–32). Picht spricht anlässlich antiker und platonischer Zitiergepflogenheiten mit Recht vom «geistigen Raum, der uns zunächst fernliegt und verschlossen ist», und der von philologischen Parallelstellen zur Vermittlung der «geistigen Erfahrungen, ohne die kein Text verstanden werden kann» teilweise erschlossen werden kann – womit nicht gesagt sein soll, dass die 'Belegstellen' ohne diesen geistigen Horizont bereits von sich aus Beweiswert hätten (1996 [1965/1966], 61; vgl. ebd., 86).

389 Der neue OCT von Duke et al. gibt, wie der alte von Burnet, τᾶς anstelle von τά. Wir folgen dem Budé-Text von Diès (in: Platon. Werke [Eigler], 6). Auch wenn man für Pindar vielleicht τᾶς setzen möchte, macht τά u.E. im platonischen Satz mehr Sinn (und ist wohl deshalb handschriftlich besser belegt).

390 Vgl. vorige Fn.

Platon vorläufig entsprechend seiner terminologischen Vorsicht an den oben genannten Stellen (184d, 187a) mit einem anderen Namen: διάνοια.

Die Rede von dem, «was unter der Erde» und dem, «was über dem Himmel» ist, hat bei Platon eindeutig 'eschatologische' *couleur*, im Sinne seiner 'Eschatologie' philosophischer Forschung. Das macht diese Stelle zu einer Schlüsselstelle für seine Auffassung von Religion als Philosophie: Die Erforschung dessen, was unter der Erde (das will, traditionell verstanden, sagen im Hades) und was über dem Himmel ist (das suggeriert, ebenso verstanden, ebenfalls den Hades), wird hier als harte Wissenschaft (Geometrie und Astronomie) interpretiert – ohne dabei an Weihe zu verlieren. Was 'jenseits des Himmels' ist, ist auch anderen Dialogen zufolge das Ziel der philosophischen Forschung (z.B. rep. 509b; Phaidr. 247c; mit astronomischer Assoziation Phaidr. 246e–247a, 247a–b; vgl. 1.3 Fn. 96; 2.2 Fn. 108; 2.6 Fn. 6); der Name 'Hades' tritt in solchen Kontexten vermittelst des Wortspiels ἀιδής-Ἅιδης auch als Chiffre für diese unsichtbar-intelligible Domäne, τὸ ἀιδές auf (Phaid. 80d, 81c, 83d; Gorg. 493b; s.u. 2.1.3–2.1.4; vgl. 2.3 Fn. 20 und 137).

Im ersten Buch der *Politeia* zitiert Kephalos gegen Ende einer 'eschatologischen' Anrede zur Illustration seiner Geisteshaltung angesichts des im Hades erwarteten Gerichts Pindar (rep. 331a), bevor sein Sohn Polemarchos seine Rede 'erbt' und diese als Gespräch über die (in der Folge im 'Jenseits' begründeten) Gerechtigkeit philosophisch fortführt (331d–e). Im *Menon* erscheint der 'göttliche' Dichter Pindar im Kontext ungenannter 'Priester und Priesterinnen' (81a–b), die das Mysterium der unsterblichen Seele, ihre Wiedergeburt und die Anamnesis oder wissenschaftliche Wiedererinnerung dessen, 'was sie "dort" und im Hades gesehen haben' (ἑωρακυῖα καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν Ἅιδου (81c; ähnlich wie im *Phaidros*-Mythos, s.o.)) gelehrt haben. Insbesondere ist die Behauptung vieler 'Priester und Priesterinnen' des verwandtschaftlichen Zusammenhangs der gesamten Natur (φύσις) heranzuziehen, welche die anamnetische Forschung der Seele ermögliche bzw. die von dieser erschlossen werde (81c–d) und die von Platon hier also auch Pindar als einer dieser priesterlichen Figuren zugeschrieben wird.

Obwohl Platon bei alledem im *Theaitetos* umsichtig von der Forschung der διάνοια spricht und den unterschwelligen, von der religiösen Überlieferung mitmotivierten Seelendiskurs nur andeutet, so wird hier der mit Pindar in poetischer Gebärde umschriebene Gegenstand dieser Forschung als πᾶσαν πάντῃ φύσιν ... τῶν ὄντων ἑκάστου ὅλου, «überall von jedem einzelnen 'seienden Ganzen' die ganze Natur» von Platon dennoch in gebührender sprachlicher Überhöhung philosophisch umschrieben.

All das und nicht zuletzt die kunstvolle Steigerungsfigur im πᾶσαν πάντῃ an dieser Stelle[391] erinnern an das *Symposion* und zwar an den von Diotima gelehrten Eros: Weil Eros μεταξύ zwischen Opposita, insbesondere zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen (202b, d–e, 204b) sei, kann sie behaupten, dass Eros «das All mit sich selbst verbindet» (τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ συνδεδέσθαι (symp. 202e; vgl. Gorg. 507e–508a)) – und damit genau leistet, wat durch den Homo-mensura-Satz undenkbar wird, weshalb denn auch im Homo-mensura-Komplex die Verknüpfung von allem mit sich und miteinander vermittelst des gleichen Verbes problematisiert wird (Tht. 160b; s.o.).[392] Dieser Vergleich legt für sich betrachtet aber bereits die Rede von den 'Priesterinnen' hier wie oben im *Menon* nahe, zu denen die priesterliche Diotima von Mantineia sicher zu zählen ist.[393] Die philosophische Vorstellung des alles verbindenden Eros[394] erscheint, trotz dessen diskursiv dargelegter charakteristischer 'Mittelstelle', in Diotimas Rede ziemlich unerwartet inmitten von magisch-mysterienhaften, 'schamanistischen' Reden über Eros' 'Mittlerrolle' zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen, dem Unsterblichen und dem Sterblichen.[395] Dies darf alles in Platons Adaptation des Pindar-Zitates mitbedacht werden und wird von der Wortwahl der διάνοια zugleich noch auf Distanz gehalten.

Diese Wortwahl ist dabei nicht lediglich negativ in der Vermeidung der Nennung der ψυχή begründet, die mit Bedacht erst 184d folgt; auch ist mit der διάνοια nicht, nach dem oft für verbindlich gehaltenen Schema der *Politeia*, der 'geringere' Geistesakt unterhalb des νοῦς gemeint.[396] All das steht im

---

391 Vgl. Parmenides DK 28 B 1.32; daneben das Zitat in Tht. 180e1, genannt «Cornford's Fragment» (aus «Simplicius Commentary on Physics (Arist. Gr. IX, 29, 16–18, 143, 10)»): οἷον [Platon nach Burnet: οἷον] ἀκίνητον τελέθει, τῶι παντ(ὶ) ὄνομ(α) εἶναι, «Such, changeless is that for which as a whole the name is: 'to be'»; zitiert nach: Gallop (in: Parmenides. Fragments, 90–91; Übersetzung von Gallop); Gallop kommentiert: «Its status as an independent fragment, rather than a misquotation of 8.38, was first suggested by Cornford» (ebd., 91).

392 Albert (1980, 57, 61); Schefer (2001, 171–174); Steiner (1992, 83); allgemein zu Eros bei Platon Krüger ([3]1963); Osborne (1994); vgl. Gaiser (1961, 22).

393 Zum Sinn dieses Namens im Kontext platonischer eschatologischer Wortspiele s. 2.2.4.1.

394 Obwohl Vergils *omnia vincit amor* (ecl. 10.69) als *vincĭt* (besiegt) und nicht *vincīt* (bindet) zu lesen ist, liegt – in Anbetracht der zentralen Bedeutung, die der Liebe (als Aphrodite, Eros, Philia, Philotes etc.) bei vielen Autoren vor und nach Platon im kosmologischen Geschehen zugeschrieben wird – der Gedanke nahe, dass der Dichter sich der Implikation einer (prosodisch natürlich nicht möglichen) Auffassung des -i- als lang bewusst war.

395 De Sterke (2012, 21).

396 Διάνοια muss also nicht, wie es gelegentlich geschieht und wofür man sich auf rep. 511d–e, 533e–534a berufen könnte, automatisch im Sinne der Begriffsbestimmung des Liniengleichnisses der Politeia einem bestimmten Bereich des Seienden zugeordnet werden, von dem hier auch nicht die Rede ist (z.B. rep. 511a, d, 527b, 533d–e). An diversen

Dialog über Erkenntnis und Sein im Prinzip frisch zur Debatte (Tht. 196e), und Platon lässt sich ja gerade hier am wenigsten auf terminologische (falsche) Eindeutigkeit festlegen (184c); darüber hinaus bezeichnet er kurz zuvor gerade die Denkleistung des einen und einzigen Parmenides als διανοεῖσθαι (184a); und noch früher hatte er auch Protagoras von der διάνοια als vom forschenden Verstand reden lassen (168b). Es liegt also nahe, aus der Wortwahl positive Rückschlüsse auf die von Platon gemeinte Eigenart der ψυχή-διάνοια zu ziehen.

Gerade im Kontext der Durchforschung des Alls bzw. von allem kann die διάνοια im Sinne von 'durch-alles-hindurch-(δια-)Denken' verstanden werden.[397] Das ist ihr aufgrund ihrer 'erotischen' Natur möglich, eben im Einklang mit dem im *Symposion* dargelegten Wesen des Eros (s.o.) und mit der Weise, wie das Wesen der Seele als 'Mittler' auch im *Theaitetos* begegnet (nämlich zwischen dem Besonderen und dem Allgemeinen). Georg Picht fasst diesen Zusammenhang etwas weiter und bringt ihn so auf den Punkt:[398]

> Der Horizont für die Wahrheit des Seins zumal und der Erscheinung ist die Seele, die als die Einheit, die sie ist, das reine Sein und das Erscheinen

Stellen verwendet Platon ψυχή und διάνοια abwechselnd für die gleiche Instanz; so z.B. Phaid. 67c3 neben c6; Prot. 326b2 neben b7 und 337c3 neben b6; soph. 227c2 neben c2–3; vgl. Stellen wie z.B. rep. 476b7. Robinson (1995, 23 Anm. 6) weist auf einige dieser Stellen hin, nennt aber u.a. nicht unsere Theaitetos-Stelle.

In der Politeia warnt Platon gerade bezüglich der διάνοια davor, nicht über Worte zu streiten, wo eine so große Sache auf dem Spiel stehe (533e; vgl. Tht. 184c). Platons im Theaitetos-Dialog explizit formulierte (176d–177e, 184c) und gerade auch im Kratylos-Dialog 'über den richtigen Gebrauch der Wörter' wiederholt markierte (389e, 393d, 394b–d, 432c–e etc.) anti-terminologische Haltung findet sich bis in die späten Werke hinein immer wieder dokumentiert, z.B. ep. VII 344b, pol. 261e; vgl. Sicking (1998b, 189).

Zum Problem der interpretatorischen Offenheit bezüglich Wesen und Zuständigkeit der διάνοια und des Verhältnisses von διάνοια, ἐπιστήμη, νόησις, δόξα etc. in Anschluss an rep. 534a s. Manasse (II: 1961, 155); vgl. auch Picht zur διάνοια im Liniengleichnis: «Das Wissen heißt im Liniengleichnis διάνοια, weil hier die erste Vermittlung [in der Erfassung der Einheit] stattfindet» (1996 [1965/1966], 24); vgl. auch die allgemeine Erläuterung der διάνοια von Prauss (1966, 32–33; vgl. ebd., 51–52) und ferner Robinson (1970, 155).

397 Zur prägnanten Bedeutung des Präfixes s. außer der in der vorigen Fn. erwähnten Stelle auch Prauss (1966, 51–52). Auch als Präposition reflektiert διά das 'Durchdenken' sokratischer Fragen, durch alles Vereinzelte hindurch auf Einheit hin (z.B. Men. 74a–b).

398 Eros ist nach Symp. 202e Mittler und Interpret (ἑρμηνεῦον) sowie Fährmann (διαπορθμεῦον; auch von Charon gesagt, dem Fährmann der Toten; Eur. Alk. 253). Als ἑρμηνεύς steht er sachlich und deshalb im wortwörtlichen Sinne klar im Zusammenhang mit Hermes, Mittler der Götter und Geleit der Toten (2.1 Fn. 48; 2.2 Fn. 121).

> des Erscheinenden zusammenbindet … Die Seele bindet das Sein in die sichtbare Welt.[399]

Es ist nun aber gerade *dieser* Zusammenhalt, der durch den Homo-mensura-Satz verloren zu gehen droht, aus der ja nur die Flucht der zu verbindenden 'Opposita' ('das Seiende, wie es ist; das nicht Seiende, wie es nicht ist') resultiere.

Andererseits schließt Platon sich durch die Wortahl der διάνοια eng an den Vorsokratischen νοῦς an: Weil mit 'allem' hier nicht lediglich die Seinswelt aus allen möglichen, erst noch durchzubuchstabierenden Dualitäten gemeint ist, sondern alles, was bezüglich 'Sein' in das Blickfeld der Philosophie gerät, betont die Wortwahl der διάνοια den Aspekt des νοῦς der Seele (Phaidr. 247c; rep. 334a begreift ἐπιστήμη und διάνοια zusammen als νόησις).[400] Platon scheint das Verhältnis der Funktionen und Namen der Seele hier bewusst unscharf zu halten. Das ist verständlich, wo er vermittelst eines Dichterwortes zwar auf den tieferliegenden Diskurs hindeutet, aber dennoch, wie sonst im *Theaitetos*, zentrale Parameter seines Denkens sorgfältig aus der Diskussion heraushält, um diese nicht von vornherein mit 'Antworten' auf eine Problematik zu belasten, die mit dem angehenden Philosophen Theaitetos erst noch herauszuarbeiten

---

399 Picht (1996 [1965/1966], 232); vgl. Phaidr. 245e, 246c. Zu vergleichen ist die Weise, wie Xenophanes von dem *einen* Gott spricht, der ohne sich hierhin oder dorthin zu bewegen alles mit dem Denken, das er ganz sei, bewege (DK 21 B 24–25; vgl. den direkten Nachklang davon bei Empedokles, DK 31 B 134; s. ferner Picht (ebd., 96–99, 114–130, 139–146, 152–154); ders. (^{2}1996 [1960], 49–50); Marcinskowska-Rosół (2010, 10). Auch Parmenides' Behauptung der Identität von Denken und Sein mag in ihrem ursprünglichen Sinn solchen Vorstellungen entsprochen haben. Das legen DK 28 B 4.1 (λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόωι παρεόντα βεβαίως, «Siehe, wie das Abwesende dem Nous zuverlässig anwesend ist»), und B 5 nahe (ξυνὸν δέ μοί ἐστιν, | ὁππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὖθις, «ein Gemeinsam-Zusammenhängendes (ξυνόν) aber ist es mir, von wo ich auch den Anfang nehme; denn dorthin werde ich wieder zurückkommen»); für den Zusammenhang zwischen Parmenides' und Xenophanes' Denken in dieser Hinsicht s. die Folge bei Picht (ebd.).

Die Übersetzung beider Fragmente ist hier von Diels (in: DK). Weiter unten wird das Fragment B 5 qua 'Denkfigur' in die Nähe von Anaximander DK 12 B 1 gerückt (2.3.2.3). Beide Orientierungen für das Fragment B 5 müssen sich (wo 'Denken' und 'Sein' so stark aufeinander bezogen sind) nicht ausschließen; ein ähnlicher 'Kreislaufgedanke' findet sich auch bei Xenophanes DK 21 B 27 oder Heraklit DK 22 A 5 = Bd. I, 145, 17–18; vgl. 22 B 103. Das Protagoras-Fragment bei Didymus verneint genau DK 28 B 4 (zitiert in 1.2.5). Auf alltäglicher Ebene antwortet bereits eine Stelle wie rep. 598a auf dieses Fragment: Auch wenn man manche Seiten eines Möbels aus einer bestimmten Perspektive nicht sieht, so gibt es sie doch, und das Möbel fällt dadurch nicht in Stücke auseinander, sondern bleibt ein Selbstidentisches.

400 Marcinskowska-Rosół (2010, 9).

sind, dazu noch als dessen eigenes Geisteskind – und die damit auch selbst auf dem Prüfstand stehen.

1.3.4.2 Der Selbstüberstieg der Seele zu den Dingen

Die nähere Bedeutung der im vorigen Pargraphen herausgearbeiteten bewussten 'terminologischen' Unschärfe, also der Sinn dieser Zurückhaltung ist klar: Unabhängig von allen Antworten auf die Leitfrage des Dialogs, was nun eigentlich 'Erkenntnis' sei, und damit auch unabhängig von der Frage, wie man 'nach Protagoras'[401] das Erbe des alten Parmenides verwalten solle, ist nichts Geringeres als eben diese erfragte 'Erkenntnis' hier vorausgesetzt – und damit ein noch unverstandenes und deshalb nicht verfrüht in den maieutischen Dialog hineinzutragendes Verhältnis von Seele und Sein (186c–d).

Sokrates setzt darum nach der Rückkehr von der Digression zum Dialog, als von etwas Nebensächlichem (πάρεργα τυγχάνει λεγόμενα) zur Hauptsache (177b–c; s.o. V.2; 1.3.1), und insbesondere nach der Verabschiedung des Protagoras (183c), von vorne an. Er macht sich mit Theaitetos nach den vorangegangenen, teilweise abstrusen Aporien, auf den Weg zur Neubestimmung dieses Verhältnisses von Seele und Sein. Weil eine vage Ineinssetzung, in protagoreischem Sinn, von 'Seele' mit 'Wahrnehmung' als 'Erkenntnis' zur geschilderten Flucht der Seinsbestimmtheit (s.o. 1.3), und damit zu deren totaler Unterordnung unter das *nota bene* mitverschwindende Belieben eines jeden Einzelnen führt, der sogar wider Willen Maß zu sein habe (167d, 179b; vgl. Euthyphr. 11d; Hipp. maj. 283b; vgl. Heraklit DK 22 B 2); und weil sich in Platons Auslegungen dieses individuelle Belieben eben mitverflüchtigt hat, deshalb trennt er innerhalb des Menschen eine kognitive Fakultät von den datenbeschaffenden Werkzeugen, den Sinnen, ab.[402]

Diese Fakultät könne man also 'Seele' (ψυχή) oder sonstwie nennen (184d, 187a). Wir nehmen 'mit' dieser Seele 'vermittelst' der Sinne die Dinge wahr.[403] Platon führt durch 'mit' (im Griechischen: Dativ ohne Präposition) und 'vermittelst' (διά + Genitiv) zur Verdeutlichung dieses neuartigen Gedankens eine – nicht zuletzt im Vergleich zur terminologischen Offenheit bezüglich

401 Hier ist an den doppeldeutigen Titel der bereits mehrfach herangezogenen Studie von Lee (2007) zu erinnern; in dessen Titel, Epistemology after Protagoras, bedeutet «after Protagoras» sowohl 'Protagoras zufolge' wie thematisch und zeitlich 'nach der Herausforderung durch, folgend auf Protagoras'.

402 Dass dadurch ein kognitiv-ontologisches Gefälle entsteht, das von einer mehrschichtigen Verwendung des Namens ψυχή umspannt wird (der sowohl das 'Subjekt' insgesamt, wie die fragliche synoptische Fähigkeit meint), wurde bereits signalisiert (1.3 Fn. 73).

403 Vgl. Euthyd. 295b: Sokrates hält auch dem Euthydem gegenüber daran fest, das wir 'mit' der Seele erkennen.

ψυχή und Platons allgemeiner Abneigung gegen terminologische Akribie (176d–177e, 184c; vgl. in diesem Kapitel Fn. 120) – sehr präzise sprachliche Unterscheidung ein (184c–d). Es ergäben sich hieraus für die Platonexegese noch viele Fragen, z.B. nach dem Unterschied zwischen ‘wir’ und ‘Seele’ oder zwischen ‘Leib’ und ‘Seele’, näher nach dem genauen Verhältnis zwischen ‘Seele’ und ‘Organen’,[404] oder auch nach der Bedeutung der früheren ontologisch-ästhetischen Analysen im neuen Rahmen, dem diese ja in irgendeiner Hinsicht weiterhin zugrunde liegen. Im Einzelnen gehören diese Fragen nicht in diese Arbeit, teilweise aber auch nicht in diesen Abschnitt des *Theaitetos*, sofern das formelle Argumentationsziel dort immer noch der Nachweis, dass Erkenntnis keine Wahrnehmung sei (186d), und somit die Widerlegung von Theaitetos' These ist.

Das Folgende umreißt deshalb lediglich einige Elemente des Diskurses, vermittelst dessen die ψυχή von Platon als ‘Bestimmungsorgan’ eingeführt wird, durch dessen Wirken die diversen Sinneseindrücke nicht wie die Krieger im ‘hölzernen Pferd in Troja’ unverbunden nebeneinander liegen müssen (184d). Unser Ziel ist dabei nicht primär die Klärung einer dialogimmanenten Problematik; viel eher zielen wir auf die Gewinnung wesentlicher, in Platons Antwort auf diese Problematik zum Tragen kommender Eigenschaften der platonischen ψυχή. Dass er die synoptische Instanz letzten Endes doch mit diesem traditionsreichen Namen benennt und nicht die διάνοια der Pindarparaphrase beibehält, ist ja ebenso vielsagend, wie seine Umsicht dort – zumal er in zwei späteren Fällen terminologischer Entscheidungen ausdrücklich einen *neuen* und etwas rauhen technischen Ausdruck wählt (nämlich im Falle der ποιότης und der κοινά, 182a–b, 185e; s.u.).

Die ψυχή erscheint auf der Seite des ‘Subjektes’ als Fixpunkt außerhalb des sinnlichen Flusses, von dem aus diesem Fluss Einhalt geboten und der Blick auf ‘Sein’ freigelegt werden kann, sowohl als Dieses-Sein oder (in der Übesetzung von F. Schleiermacher) ‘Dasein’ (οὐσία) wie auch als ‘Wesen’ (ἀλήθεια) dieser Seienden (wie oben, 186c) – also auf die Bestimmtheit seitens der ‘Objekte’.

Das Problem nimmt die folgende Form an: Die jeweiligen Organe nehmen nicht die Daten der anderen Organe wahr (das Gesicht keine Töne, das Ohr keine Farben etc.), *weil* ein ‘Verschiedenes’ als solches keine Gemeinsamkeit

404 Bostock (2000, 891) oder Arends (1988, 55–58, 64) betonen die allgemeine Bedeutung der Einwirkung beider, Seele und Leib, aufeinander; vgl. auch Picht (1996 [1965/1966], 100–101). Heitsch betont für den Theatetos: «Nicht ausdrücklich erörtert wird … die Frage, wie das zentrale Organ arbeitet» (1988, 85). Ebenfalls vorsichtig äußert sich Becker: Es «ist nicht ganz leicht zu sagen, welche Rolle im Wahrnehmungsvorgang die Seele spielt» (in: Platon. Theätet, 310).

mit einem von ihm ‘Verschiedenen’ habe, es dieses insofern also auch nicht wahrnehmen könne. Die verschiedenen Organe vermögen so auch keine Daten zu liefern über Sein (ἔστι) oder Nichtsein (οὐκ ἔστι) der Daten der anderen Organe (185b; vgl. rep. 477c–d).[405] Theaitetos ergänzt diese Bestimmungen bzw. er abstrahiert den Gedankengang dahingehend, dass die verschiedenen Organe betreffs der Daten der anderen nichts mitteilen über

> οὐσίαν … καὶ τὸ μὴ εἶναι, καὶ ὁμοιότητα καὶ ἀνομοιότητα, καὶ τὸ ταὐτόν τε καὶ τὸ ἕτερον, ἔτι δὲ ἕν τε καὶ τὸν ἄλλον ἀριθμὸν περὶ αὐτῶν. Δῆλον δὲ ὅτι καὶ ἄρτιόν τε καὶ περιττὸν ἐρωτᾷς, καὶ τἆλλα ὅσα τούτοις ἕπεται κτλ. (185c–d)

> das Sein und Nichtsein, und Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, und das Selbige und Verschiedene, weiter ob sie Eins sind oder eine andere sie betreffende Zahl. Es ist deutlich, dass du auch nach dem Geraden und Ungeraden fragst, und was damit zusammenhängt etc.

Das sind lauter hochstufige (unter anderem mathematische) Seinsbestimmungen, die sich in der Behandlung des Homo-mensura-Komplexes allesamt verflüchtigt hatten. Ab 183b wurden sie ohne Umschweife wieder eingeführt; sie lassen sich grundsätzlich im Rahmen der platonischen Parmenides-Rezeption verstehen, wie oben dargelegt wurde (1.3.3).

Unter Hinweis auf die Verschiedenartigkeit der Organe wird ausdrücklich festgehalten, dass diese über ihren unmittelbaren, individuellen Beitrag hinaus – der jetzt als ‘Teil’ nicht mehr mit dem ‘Ganzen’ verwechselt wird – über Sein oder Nichtsein der anderen Teile und des Ganzen nichts aussagen. So

---

405 Das Problem als solches, einschließlich der Einsicht, dass es für das Denken eine eigene, von den Sinnen unterschiedene Instanz brauche, wird bereits von Gorgias DK 82 B 3.81 erkannt. Gorgias nennt diese Instanz in der Wiedergabe des Sextus Empiricus κριτήριον, wohingegen Platon, nachdem er den Homo-mensura-Komplex hinter sich gelassen hat, in der gleichen Beobachtung nicht mehr vom κριτήριον spricht, sondern das unbelastete und technischere ὄργανον wählt. Die technische Formulierung hat Sextus möglicherweise in das Fragment hineingelesen, zumal κριτήριον als Wortbildung überhaupt erst auf Platon zurückgehen dürfte (s. 1.1 Fn. 83). Das schließt ein in anderer Form in dem Diskurs vorhandenes Lexem auf der Basis von κρι- auch hier nicht aus (s.o. 1.1.2) und tut der Triftigkeit der von Sextus registrierten Einsicht des Gorgias keinen Abbruch.

Freilich erscheint diese Einsicht hier eingebunden in einem Beweis gegen die Denkbarkeit des Seins und der Mitteilbarkeit des Gedachten: Denn das Denken wird nicht als übergreifendes ‘Organ’ aufgefasst, sondern als eines, das etwas hilflos und überflüssig neben den anderen herläuft, die ebenfalls gegenseitig keinen Zugang zu den Daten der anderen haben. Das Hörbare ist nicht sichtbar, ebenso wenig das Sichtbare hörbar, und so sei all das nicht denkbar oder mitteilbar (ebd., 83–84).

erscheint die der Sinnlichkeit inhärente 'Verschiedenheit' der Daten, die nach den Bewegungslehren jede Seinsbestimmtheit verhinderte,[406] eingebunden in einen Diskurs, in dem sie einen Aspekt unter anderen bildet. Alle von Theaitetos an dieser Stelle genannten, die Datendifferenzen übergreifenden Eigenschaften werden ausschließlich von der Seele «vermittelst ihrer selbst» erforscht; in dieser Hinsicht übersteige sie die Sinne, auf die sie indessen sehr wohl Bezug nehme (185e, 186b–d).[407]

Diese letzte Formulierung ist vorrangig vor der negativen Folie der erörterten Problematik zu verstehen: Die Seele erforsche die Sinnesdaten nicht 'vermittelst eines anderen', weil diese Möglichkeit ausgeschaltet wurde: Alle anderen 'Werkzeuge' im ästhetisch-dianoetischen Prozess weisen nicht über sich hinaus.

Schlussendlich wird so die Seele im *Theaitetos* in vier Eigenschaften 'entdeckt', die zur Einsicht führen, dass sie durch das, *was sie ist* etwas kann, was die einzelnen Sinnesorgane durch das, *was sie sind* (teilweise) nicht vermögen:

1) Die Seele ist ein von allem verschiedenes selbstidentisches 'Seiendes'; diese Qualität der Selbstidentität teilt sie natürlich mit den einzelnen Sinnesorganen und was sonst alles 'ist', oder sie wäre auch selbst nicht.
2) Als ein solches vermag sie dennoch auf dieses andere hin, das sich in der Sinnlichkeit und als Sinnliches bekundet, sich selbst zu 'übersteigen'; das verweist bereits auf ihre wesenhaft von allen Sinnen – und von allem Seienden nicht-seelischer Natur – sich unterscheidende Eigentümlichkeit, denn gerade dies vermögen diese Andersgeartete nicht.
3) In diesem Überstieg ist sie imstande, an den Daten dieser anderen, der Sinnesorgane a) Wesentliches, und zwar b) auch über diese hinaus nachzuweisen (sowohl bezüglich des Gegenstandes, den diese Daten registrieren, als auch bezüglich der dahinterstehenden 'Gemeinsamkeiten' zwischen den Dingen, der κοινά; s.u.): Sein und Nicht-Sein samt den anderen Parametern des sinnlich vermittelten Seienden *qua* Seienden.[408]

---

406 Dass etwas, was rot ist, bereits deshalb nicht sei, weil 'rot' nicht 'laut' ist, und folglich ein Rotes – als Rotes – ein Nicht-Lautes ist und also *nicht sei*, wäre ein Gedanke, der nach der Bewegungslehre denkbar ist und eindeutig sophistisches Gepräge hätte.

407 Zu diesem Rekurs auf die Sinne: Die Seele nimmt Sinnliches vermittelst der Sinne wahr; oder genauer (exemplarisch): Sie nimmt das Harte des Harten und das Weiche des Weichen als das κοινόν aller weichen Dinge vermittelst des Tastsinns wahr; bei sich selbst aber versucht sie im diachronen Vergleich – das charakterisiert die Seele als Zeitlichkeit vermittelndes Vermögen in ihrem philosophisch erfassten 'Schamanencharakter' – außer der Förderlichkeit auch das Seiendsein dieser Eigenschaften, ihre Entgegensetzung und das Seiendsein dieser Entgegensetzung zu ermitteln.

408 Vgl. Picht (1996 [1965/1966], 128–130); Steiner (1992, 49, 72).

Das von der Seele in diesem mehrfachen ‘Selbstüberstieg’[409] erfasste und die Sinnesdaten übergreifende ‘Allgemeine’ wird unter sorgfältiger Vermeidung eindeutiger Verweise auf andere Diskurse der ‘Transzendenz’ bei Platon zusammengefasst im Titel der *κοινά* (185e).[410] Diese Sorgfalt wiederum entspricht der Umsicht, mit der der Titel der ‘synoptischen Instanz’ ψυχή im *Theaitetos* gehandhabt wird. Es ist Platon offensichtlich nicht darum zu tun, irgendwelche anderweitig entwickelten ‘Lehren’ gegen Protagoras ins Feld zu führen (bzw. diese gegen den Ansturm der ‘Sophistik’ etwa durch eine Gegenattacke in Schutz zu nehmen, wie es hier und dort vertreten wird), sondern die Frage nach der Denkbarkeit von wahrnehmbar Seiendem in seinem Sein bis zu einem gewissen Punkt von Grund auf neu aufzurollen.

4) Die Seele überwindet auch die paradoxe ‘punktuelle Zeit’, von der oben die Rede war:[411] Dank der von ihr ermittelten Dauer der den Dingen trotz

---

409 Das Moment des ‘Überstiegs’ ist zentral in der Erfahrung der Ekstase in den Mysterien, nach Eliade (1992, 94–95), sowie für Platons Verständnis des philosophierenden Menschen. Morgan situiert die ὁμοίωσις θεῷ – das Ziel der platonischen Philosophie – allein schon aus diesem Grund vor dem Hintergrund der Mysterienerfahrung (1992, 230). Das einschlägige Material wird, wie gesehen, aufführlich aufgearbeitet von Schefer (2001).

410 Dieses Beweisziel wird in der doppeldeutigen Formulierung bereits angepeilt, mit der Theodoros entscheidet, Theaitetos solle für ihn und für sich selbst dem Sokrates anworten: Εἰς τὸ κοινὸν μὲν οὖν, ἀποκρινέσθω δὲ ὁ νεώτερος (165a), für beide gemeinschaftlich und zwar auf das κοινόν hin soll der Jüngere antworten.

Es geistert auch zwischen den Zeilen der Philosophenkarikatur: Der Philosoph kenne nicht den Weg auf die Agora (als politisch-juristische Arena), noch in das Gerichts- oder Rathaus (die Wirkstätten derer, die eine protagoreische Ausbildung genossen haben), noch *allgemein* zu einem öffentlichen Gebäude der Stadtverwaltung (τι κοινὸν ἄλλο τῆς πόλεως συνέδριον, 173d).

Diese Stelle gewinnt als versteckter Hinweis an Substanz durch den Vergleich mit der Redewendung, τά τε κοινὰ καὶ τὰ ἴδια, «das Gemeinsame und das Eigene» denkend zu erfassen (Hipp. maj. 281d), mit der Hippias die alten Weisen den neuen Sophisten gegenüberstellt: Die Alten einschließlich Thales, sagt Sokrates, hätten sich meistenteils der Politik ferngehalten und sich nur der Philosophie gewidmet (in deutlichem Widerspruch zur Überlieferung der Sieben Weisen im Protagoras, beides ironisch gemeint), und zwar entsprechend der Karikatur im Theaitetos; wie sollen dann die Neuen beides können? Die Alten, meint Hippias, vermochten eben nicht «das Besondere mit dem Allgemeinen», und der Sophist meint damit: «das Private mit dem Öffentlichen» zu verknüpfen (vgl. Prot. 318e–319a, 326e). Es ist aber eine gute Formulierung für die Fähigkeit des Philosophen (ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὔ, rep. 537c). Also ist anzunehmen, dass nach Platon die Alten sich gerade bestens darauf verstanden und dass in ironischer Verkehrung die Sophisten heute eben fehlgehen. In der Folge zeigt sich denn auch, dass gerade Hippias selbst nicht fähig ist, zwischen vereinzelten ‘schönen Dingen’ und ‘Schönheit’ im Allgemeinen zu unterscheiden und also τά τε κοινὰ καὶ τὰ ἴδια im Denken zu erfassen.

411 Vgl. 1.3 Fn. 78.

aller Veränderung eigenen Seinsbestimmtheit vermittelt sie als Erbe der begnadeten Dichter- oder 'Schamanenseele' die Zeiten, verbindet Zukunft und Vergangenheit in Erwartung und Erinnerung, und bindet so beide auf die Gegenwart hin zusammen.[412] Denn aus keinem anderen Grunde ist sie fähig, die Förderlichkeit von diesem für jenes abzuschätzen, sprich Seiendes in seiner von uns unabhängigen Eigenart zu erkennen; auf dieser Grundlage ist sie fähig, Fachmannschaft zu erlangen, Künftiges zu antizipieren – Fähigkeiten, die Protagoras anerkennt bzw. für sich beansprucht (177c–179c, 186b–c), die aber von einem um seinen Homo-mensura-Satz herum kristallisierten Denken nicht begründbar sind.

Daraus folgt, dass die Seele im Einzelfall, wo sie nämlich zur Erkenntnis des 'wahren Wesens' und auf dieser Grundlage auch des 'Daseins' der Dinge (186c; s.o.) gelangt ist, imstande sein wird, Maß (μέτρον) im Sinne einer über die Dinge in ihrem diachronen Wechselverhältnis urteilenden Instanz (κριτήριον) zu werden (vgl. 183b neben 167d und 179b). Und sobald das protagoreische Maß-Sein als Kriterium-in-sich-Tragen verstanden worden ist, nützt Platon diese Umdeutung auch schon zur Rettung des 'messenden' Menschen gegen das Mitgemessen-Werden seitens der von ihm 'gemessenen' Gegenstände (s.o. 1.3.3): Derjenige, der das Essen, die Musik, den Verbrecher etc. beurteilt, hat sie in diesen Beispielen nicht hergestellt (178b); beurteilt werden sie im Hinblick auf Maßstäbe, welche die einzelne Seele übersteigen.

Es soll zum Schluss noch einmal darauf hingewiesen werden, dass die obigen vier im *Theaitetos* zum Tragen kommenden Merkmale der 'Seele' im Verhältnis und im Unterschied zu Seienden dinglicher Ordnung von Platon aus der (mithilfe einer 'historisierenden' Konstruktion) gründlich durchbuchstabierten Problematik der αἴσθησις, der sinnlichen Wahrnehmung gewonnen wird: Was alle kennen – die Beharrlichkeit der Seinsbestimmung der uns umringenden Seienden (180d) –, ist in der bloßen Sinnlichkeit, die uns diese Seienden vorführt, nicht zu begründen, und bleibt uns von ihr her unverständlich.

Diese Beharrlichkeit versucht Platon in der Rede der als κοινά terminologisch umsichtig angedeuteten (und dadurch was den 'ontologischen' Status betrifft ausdrücklich im Vagen gelassenen) 'Universalien' zu begründen, zu denen die Seele sowohl sich selbst wie die von ihnen her in ihrer 'bestimmten Beschaffenheit' (in der anderen umsichtigen Formulierung der ποιότης) verständlichen Dinge zu übersteigen vermöge.

So bildet der *Theaitetos* in der Analyse des Selbstüberstiegs der Seele zu den Dingen zugleich den Aufstieg des Philosophen darüber hinaus ab, der in

412 Vgl. Picht (1996 [1965/1966], 114–130).

anderen Dialogen ausdrücklicher und unter je anderem Blickwinkel thematisiert wird – ohne Selbstverpflichtung seitens Platons, die mithilfe des Pindarzitates evozierten Perspektiven auf diskursiver Ebene diesseits des ‘Mythischen’ in das Gespräch mit Theaitetos über Protagoras hineinzubeziehen: Anfangend bei der Sinnlichkeit steigt die Seele durch die erkannte Einheit des Wahrgenommenen hindurch und über sie hinaus zu immer höherer Allgemeinheit auf.[413]

1.4 Zwischenfazit I: Der Regress und sein Horizont

Das Problem des radikalen ‘Relativismus’ als Hintergrund von Platons Verständnis der Sophistik in der Gestalt des Protagoras, wie es im *Theaitetos* als Auslegung des Homo-mensura-Satzes greifbar wird, ist nicht in erster Linie als das Verschwinden intellektueller ‘Objektivität’ zugunsten eines ungehemmten, sogar ‘humanistisch’ ins Sittliche und Politische schlagenden ‘Subjektivismus’ oder ‘Solipsismus’ zu verstehen. Gerade hiergegen lässt Platon Protagoras auftreten: Mündigkeit ja, Unverbindlichkeit nein. Vielmehr arbeitet Platon das Problem als das Zerfließen jeglicher Bestimmtheit heraus, welches in der Rückführung *jeglicher* Bestimmtheit-zum-Sein auf das wahrnehmende und denkende ‘Subjekt’ drohende, das heißt auf die Prozesse eines von diesen Prozessen in der Auseinandersetzung mit der Welt anscheinend erschöpfend Bestimmten. Daraus folgt das Verschwinden jedes bestimmten, sogar des ‘subjektiven’ Seins und des Seins des ‘Subjektes’, also des Seins schlechthin in einem unendlichen ‘relativistischen’ Regress.

---

413 Nicht umsonst zieht Tschemplik eine Parallele zwischen Diotimas Weihen und Sokrates’ Maieutik, sowie zwischen dem Erkenntnisprozess des Theaitetos-Dialogs und dem Aufstieg aus der Höhle; zum Ersten (2008, 1, 55–60); zum Zweiten (2008, 67–68, 97). Das ist kein Argument für die Lesart der κοινά als Ideen, denn zumindest fehlt ihnen der seinsbegründende Aspekt. Aber sehr wohl erklärt es den ‘eschatologischen’ Exkurs in der Mitte des Dialogs: Aufstieg und ὁμοίωσις θεῷ gehören zusammen (vgl. V.2 mit Fn. 78 und RA.10.3; RA.12). Dialoge, die diesen Aufstieg in wechselnden Aspekten abbilden, spielen oft an Orten, die mit dem Hades assoziiert werden, oder ihre Rahmenerzählungen enthalten einen entsprechenden Hinweis bzw. sie schildern einen Abstieg zu dem Ort, wo der geistige Aufstieg stattfindet (aus der Stadt auf das Land, in den Hafen, in den Kerameikos); so, neben Politeia, Symposion, Phaidros, Phaidon und in besonderer Weise Protagoras (unten 2.1.4), auch der Theaitetos (142a–142d). Wyller nennt solche Dialoge «Dialoge der ‘erhabenen Mitte’»; er weist darauf hin, dass die Digression des Theaitetos und die Simonides-Episode des Protagoras gelegentlich als solche ‘erhabenen Mitten’ identifiziert wurden (1960, 14 mit 193 Anm. 20). Dieses Phänomen ist nicht zu verwechseln mit der von Gaiser signalisierten Gesprächskrise in der Mitte der sokratischen Dialoge; z.B. (1959, 149); vgl. aber ders. (2004 [1989], 506 und 521–523); ferner 2.1 Fn. 26.

Dieser Regress besteht darin, dass, wenn alles seine Seinsbestimmung durchgängig nur aus den Wechselbezügen zu anderem in der gleichen 'innerweltlichen' Ordnung – oder: Unordnung – gewinnen soll, dessen Bestimmtheit sich ebenfalls in seinen Wechselbezügen zu immer wieder anderem erschöpft. Dadurch *ist* nichts jemals 'an und für sich' ein Eines oder sonst etwas Bestimmtes, sondern alles *wird* immer nur *für* etwas anderes; und so wird zu guter Letzt sogar der Unterschied zwischen Werden und Sein irrelevant (152d–e, 159b, 160b–c, 166c, 181e). Anders gesagt: Das Problem eines uneingeschränkten, 'absoluten' protagoreischen Relativismus nach Platon ist nicht lediglich, dass alles Innerweltliche im vermeintlich herakliteischen Fluss sei, sondern dass dieser Fluss für sich betrachtet – anders als bei Heraklit angedacht[414] – kein Maß des Fließens kennt, dass also *mutatis mutandis* die Welt nach dem Aspekt ihres Werdens in ihrer strukturlosen Beschaffenheit kein Maß für ihr doch 'irgendwie' der Wahrnehmung gegebenes Sein trägt (auch das sprachlose *Zeigen* des historischen Kratylos kommt sozusagen noch zu spät – die Dinge sind schon 'vorüber' und der zeigende Finger selbst mit ihnen).[415]

Das von Platon in Protagoras' Satz diagnostizierte 'relativistische' Problem ist also nicht etwa das Fehlen einer 'jenseitigen', 'ideellen' Welt, noch lediglich das Fehlen der 'Objektivität' unserer Welt, sondern die unabschließbare Flucht der Seinsbestimmung und damit (insofern Sein Bestimmtsein bedeutet) das gedankliche Zunichtewerden der wahrnehmbaren, werdend-seienden Welt – und ebenso (wenn Denken bedeutet: Denken von Sein) die Vernichtung von Erkennen und Wahrnehmen (vgl. Krat. 385e–386a und 439e–440d). Es entsteht auf diese Weise also gerade diejenige Weltverneinung, die Parmenides pauschal und Platon auf subtilere Weise oft vorgeworfen wird – und die faktisch in Gorgias' Buch περὶ τοῦ μὴ ὄντος und dessen epagogischem Beweis, also von 'sophistischer Seite' (in ungeklärter Ernsthaftigkeit) behauptet wird. Ineins damit verschwindet das 'Subjekt', das mit dem 'Objekt' zusammen den eigenen gemeinsamen 'Begründungszusammenhang' exklusiv konstituieren sollte und eben deshalb nicht konstituieren konnte.

Es sei der Versuch gewagt, diesen Befund tentativ in einen weiteren Horizont zu stellen, der erklären soll, weshalb Platon die Rettung und getreue Wiedergabe

414 Wie gesehen (1.2.3.1), hat Heraklit selbst dem 'Fluss der Gegensätze' im überindividuellen Logos ein Maß gesetzt und dem 'Maß' überhaupt in seinen Sprüchen eine erhebliche Rolle zugedacht.

415 Vielleicht findet dieses Problem eine Entsprechung in der Ansicht des Kratylos, der die bekannte Aussage des Heraklit, man steige nicht zweimal in den gleichen Fluss (DK 22 B 12, 49a, 91 und 22 A 6), in der Behauptung überspitzt haben soll, man könne sogar nicht einmal in den gleichen Fluss steigen (DK 65.4).

der Bewegung des protagoreischen Denkens ebenso am Herzen lag, wie die wiederholte Versicherung, dass er dieses Denken ‘maieutisch’ interpretiere und er also über dessen vorliegenden Resultate hinwegziele.

Protagoras’ Satz ergibt umformuliert: Was für mich x ist, ist für dich nicht-x – oder wenigstens vermag er sich gegen dieses Ergebnis nicht zu wehren.[416] Ohne die Korrektur im Nachweis – der Tht. 166c vom herausgeforderten Protagoras posthum verlangt wird, aber im ursprünglichen Zusammenhang nirgends als Problem erfasst ist –, dass ein Ding ‘an und für sich’ auf endliche Weise bestimmt sei und bloß unter verschiedenen Bedingungen, also in je anderer Hinsicht mir und dir verschieden erscheine, bedeutet dies, wie gesehen, dass es zugleich (so oder so) *ist* und (so oder so) *nicht ist*, eine Eigenschaft also zugleich mit deren Gegenteil haben kann. In der Sprache der eleatisierenden (Anti-)Logik bedeutet dies, dass jede Einheit, einschließlich der einheitlichen ‘Person’, in Vielheit zerfällt (Sokrates’ Protagoras selbst registiert dies, 166b–c), und zwar in eine unendliche Reihe von Gegensätzen, die dem jeweiligen Seienden allesamt gleichzeitig und gleichermaßen zukommen sollen.[417]

In der Sprache von Platons ‘innerschulischer Überlieferung’ aber,[418] die eleatische mit pythagoreischen Elementen verbindet, würde dies dem zweiten von hierher bekannten ontologischen, ‘stofflichen’ Prinzip der ἀόριστας δυάς zu ungehemmter Wirkung verhelfen:[419] Jedes seiende ‘Eine’ (alles, was *eines* ist) zerfließt *ad infinitum* in die ‘Zweiheit’ aller seiner möglichen, in vorsokratischer Manier als Menge gepaarter Gegensätze gefassten Bestimmungen. Was aber *ist*, bleibt nach Platon immer irgendwie auch *eines* – als Ganzes, das als solches (als zur Einheit geeinte Vielheit aus einander unter Umständen scheinbar ausschließenden Bestimmungen) damit noch nicht denkbar gemacht und gedacht ist (vgl. Parm. 142e–143a und überhaupt Hypothese 2 und 3, 142b–157b, 157b–159b).

So betrachtet könnte man die Auseinandersetzung mit Protagoras im *Theaitetos* als Platons Versuch betrachten, gewisse ehrwürdige, altüberlieferte ‘metaphysische’ Grundsätze an der unmittelbaren sinnlichen Wirklichkeit zu prüfen – statt sie ‘dogmatisch’ zu übernehmen und sie dann dem Nachdenken über die Phänomene überzustülpen. Was passiert, wenn man diese

416 Bostock schreibt denn auch zum Verhältnis von Homo-mensura-Satz und Fluss: «what seems to be happening is that we are being offered new Protagorean grounds for the old Platonic view that any case of X will also turn out to be a case of non-X» (1988, 44).

417 Der Aufweis der Konsequenzen der Annahme ‘wenn Vieles ist’ war nach Platon Zenons Anliegen und markiert sozusagen die ‘Geburt’ der Antilogik (Parm. 127e–130a).

418 Vgl. das zweite Zwischenfazit in 2.6.

419 Nach Aristoteles met. A 6.987b25 ist der Gegensatz ἕν-ἀόριστας δυάς platonisch, nicht pythagoreisch; vgl. Dodds (1928, 136, 139).

Lehrmeinungen einmal, mit Hilfe der 'unmittelbar evidenten' Position eines Protagoras über Bord wirft? Es zeigt sich, dass man sie brauche – wenn auch in zu modifizierender Form (183d–e).[420]

Im Sinne der Parmenides-Rezeption im 'Dreieck' Parmenides-Sophistik-Platon, wie es oben im «Vorblick» umrissen wurde, lässt sich das auch so formulieren: Wie die Sophistik, will auch Platon selbst Parmenides' Verbot des 'zweiten Weges der Forschung' aufheben, den Nachweis des 'Nicht-Seienden im Sein' erbringen und so die Möglichkeit des 'Werdens zum Sein' gedanklich begründen; dabei soll aber das Gebot des 'ersten Weges' nicht in den Wind geschlagen werden, sondern maßgeblich bleiben. Wird dieses Gebot missachtet, führt das zu den Problemen, die Platon an Protagoras' Satz nachweist. Sind aber die Probleme erkannt, kann der Versuch, das Verbot aufzuheben ohne das Gebot aufzugeben, ebenfalls gewagt werden.

Dass dieser Versuch noch aussteht, begründet Sokrates' Zurückhaltung im *Theaitetos*, nach Heraklit auch noch Parmenides zu behandeln (183e–184a): Indem er dessen Lehren in der Form, wie er sie sich angeeignet hat, zur Klärung einiger Probleme anwendet, holt er den eleatischen Meister zwar in die Diskussion hinein; die Rechenschaft über Wege und Formen dieser Aneignung braucht er aber dank dieser Zurückhaltung nicht zu liefern. Parmenides' Denken wird bei alledem durch die Anwendung dennoch in seiner allgemeinen Stichhaltigkeit ausgewiesen.

Von diesem Denken her wäre für Platon auch die 'Seele', die dies alles erkennt, indem sie die vielen von sich her unvermittelbaren Sinnesdaten zur Einheit der Erkenntnis (der Dinge in ihrer Besonderheit vom Allgemeinen her) bindet, in ihrem eigenen Wesen zu bestimmen; ihre wichtigsten Eigenschaften, wie sie aus der Auseinandersetzung mit Protagoras hervorgehen bzw. von dieser gefordert werden, sind ihre Einheit unter dem Diktat des Widerspruchsprinzips und ihre Mittlerfunktion in Bezug auf alles Viele.

Die bewusste 'Verwirklichung' dieses Wesens der Seele fasst Platon im *Theaitetos* 'in Antwort an Protagoras' nur ansatzweise auf diesem prinzipiellen Niveau. Er deutet sie in der Digression vermittelst eines Pindar-Zitates an, nach dem die Seele (Platon nannte sie an dieser Stelle διάνοια) das All durchforsche

420 Ähnlich sehen z.B. Prauss (1966, 22) oder Sedley (2000, 793) die zielbewusst sokratisch, also 'unmetaphysisch' gehaltene Prüfung der herakliteisch-protagoreischen bzw. vorsokratischen Tradition im Theaitetos-Dialog. Vgl. dagegen Gigon: «Was soll der 'gesunde Menschenverstand' mit dem ὄν des Parmenides anfangen? Die eleatische Philosophie bewegt sich von Anfang an, wenn man einmal von Platon absieht, in der Richtung eines reinen Gedankenexperimentes, das zur lebendigen Wirklichkeit kein Verhältnis mehr hat» (1972 [1936], 71).

(so wie Eros es nach dem *Symposion* ‘zusammenband’, was gerade augrund der ‘ästhetischen Reduktion der Ontologie’ mit Protagoras undenkbar wird) und nennt sie später im gleichen Abschnitt ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. Dass beide Weisen, die ‘Verwirklichung’ des Wesens der Seele (ihre ἀρετή) anzudeuten, Aspekte des gleichen ‘psychischen’ Sachverhalts bezeichnen, geht aus der Kennzeichnung der ὁμοίωσις θεῷ als ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν, als «Flucht von hier nach dort» (*Theait.* 176a) hervor. Platon gibt der Flucht (φυγή, ebd.) der ὁμοίωσις also den gleichen Titel, mit dem er an mehreren Stellen die Bewegung der Philosophie im Spannungsfeld von Eschatologie und Wissenschaft belegt (vgl. Phaidr. 250e; rep. 529a, 619e; Theait. 176a; vgl. Phaid. 107e, 117c und Kephalos’ Opposition ἐνθάδε vs. ἐκεῖ, rep. 330d; s.u. 2.1.1).

Dass wissenschaftliche Forschung und Gerechtigkeit der Seele nach Platon zusammengehören und als Anähnlichung an Gott verständlich seien ist tentativ von der *Politeia* her zu erläutern, die diesen philosophischen Entwurf entfaltet. Als Abbild ‘Gottes’ unter dem Signum der Idee des Guten (oder: des Einen), die allem Seienden (ihre Einheit und deshalb) ihr Sein und ihre Erkennbarkeit gewährt, ist die geeinte Polis *als* ‘eine’ gerecht und *ist* erst dadurch: *wahre* Polis (statt mehrere Poleis in Stasis). Nach dem gleichen Muster ist eine Seele erst als eine zur Gerechtigkeit nach innen geeinte, dadurch zur Gerechtigkeit nach außen und zur Erforschung von allem, was je für sich etwas ist, auch befähigte Seele: *wahre* Seele.

Brücke: Protagoras Pro und Contra

> It would seem to me that a successful interpretation of the *Protagoras* depends both on applying to the 'sophist' the principle of charity and on being constantly aware of the possibility that Plato had an axe to grind.
>
> C. M. J. SICKING: Plato's Protagoras, 186

∵

B.0 Einleitung

In Anbetracht a) der protagoreischen Selbstverteidigung im *Theaitetos* und Protagoras' Epideixis im *Protagoras*, die beide vorwiegend pädagogisch-politische Stellungnahmen auf einer Grundlage liefern, die man 'pragmatisch' oder 'praxisorientiert' nennen könnte;[1] und angesichts b) der äußersten von Platon beachteten Zurückhaltung, Protagoras ontologische Stellungnahmen um ihrer selbst willen zuzuschreiben (1.2.5), scheint es trotz c) des eleatischen Horizontes der Formulierung des Homo-mensura-Satzes (1.1.2) und d) der komplizierten Verschachtelung vorsokratischer Leitgedanken in der 'Geheimlehre' im *Theaitetos* nicht wahrscheinlich, dass Protagoras selbst solche überspannten ontologischen und logischen Ansprüche erhoben haben soll, wie sie im ersten Teil dieser Arbeit als Interpretation des betreffenden Dialogabschnitts entwickelt wurden.

Anders liegt der Fall bei seinen politisch-juristischen oder forensischen und pädagogischen Interessen. Diese werden von Platon sowohl in der genannten Selbstverteidigung im *Theaitetos* (165e–168c) als auch in der großen Epideixis aus Mythos und Logos im *Protagoras* (320c–328d) als protagoreisch rezipiert.[2] Freund Theodoros bestätigt diesen Schwerpunkt (Tht. 178e).[3] Am

1 Das ist dann mit Kube (1969, 62–63) oder Kato (1986, 30) als 'lösungsorientierte' Situationsgebundenheit zu verstehen; zu vergleichen wäre die Unterscheidung zwischen 'poetischem' und 'praktischem' Denken bei Buchheim (1986, Kap. IV); vgl. Jaeger (1964, 202). Cornford warnt: «Protagoras' position should not be confused with modern Pragmatism, which does not assert that all beliefs must be equally true» (in: Plato. Theaetetus etc., 73 Anm. 1).

2 Döring (1981, 115).

3 Sicking weist auf Phaid. 82a–b hin, wo Platon auf Protagoras' Auffassung der ἀρετή rekurieren dürfte, die dem Ethos von Bienenvölkern und anderen sozialen Insekten verwandt sei

 | DOI:10.1163/9789004471092_005

authentischen Charakter dieser Epideixis wird in der Regel nicht gezweifelt.[4] Für einen genuin protagoreischen Ursprung der präsentierten politischen Leitgedanken spricht auch, so merkwürdig das anmuten mag, ein unübersehbarer Konflikt zwischen Mythos und Logos im Verständnis des Nomos: Durchwaltet dem Mythos zufolge göttlicher Nomos als unverfügbare Macht die gesamte Schöpfung und ist denn auch in diversen Kognaten allgegenwärtig,[5] so fehlt

(1998a, 177–178). Auch das scheint nahezulegen, dass Platon gerade in der Reflexion auf das Gesellschaftliche das Zentrum von Protagoras' intellektueller Tätigkeit gesehen habe. Und Schofield urteilt wohl nicht zu Unrecht: «The speech is in effect the most penetrating theoretical defence of democracy to survive in Greek literature» (in: Plato. Protagoras etc., xxvii).

Es ist deshalb umso erstaunlicher, dass Salveker (2009), also der Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought, zu Protagoras' möglicher politischer Theorie keinen Beitrag aufnimmt und dass Protagoras selbst dort nur an einer von insgesamt zwei Stellen als möglicher Vertreter einer einheitlichen Lehre genannt wird: Thompson erwähnt in zwei Sätzen Protagoras' εὐβουλία im Kontext der Erziehung für die neuen demokratischen Institutionen stellvertretend für sophistische Interessen im Allgemeinen (2009, 83–84);

Brown postuliert, ebenfalls in zwei Sätzen, einen einheitlichen Gedanken in Epideixis, Homo-mensura-Satz und dem Beispiel vom Wind, den er als als *relativist doctrine* benennt, womit klar nicht viel gesagt ist (2009, 339–340). Aus diesem Befund müsste man Schließen, dass Protagoras nach heutigem Wissensstand keinen nennenswerten Beitrag zum politisch-gesellschaftlichen Diskurs seiner Tage geliefert hätte. Platon scheint das anders gesehen zu haben; vgl. Schofield (in: Plato. Protagoras etc., xxvii).

4 Cairns meint: «Given that the speech does treat major topics which also engaged other fifth-century figures, and is therefore not a wholly Platonic invention, there is no reason to deny its essential authenticity as an indication of the general trend of Protagorean thought, for, even if Plato does, deliberately or otherwise, misrepresent details of Protagoras' doctrine, it is difficult to imagine that he would have gone to the trouble of composing a dialogue called Protagoras which fathered the opinions of some *other* fifth-century figure on the eponymous character; why introduce Protagoras at all if the dialogue does not at least take Protagorean doctrine as its starting point?» (1993, 355–6); vgl. Döring (1981); Manuwald (2013).

5 Das Verb νέμειν und einige seiner Kognaten (νομίζειν, νομή, νόμος) ist mit vierzehn Fällen unübersehbar präsent im Mythos (220c8–322d4; das macht gut zwei Stephanosseiten, knapp drei Seiten OCT); von diesen vierzehn fallen je sechs Fälle gedrängt auf den Anfang und auf das Ende. Weil νέμειν mit seinen Kognaten den Mythos regiert, haben wir das Ganze in eine Übersicht gebracht (s.u. App. B.1).

Die im Mythos von νομ-Wörtern bezeichneten Beziehungen sind, wie dieser Übersicht zu entnehmen ist, allgegenwärtig: Sie markieren die Schöpfungstätigkeit von Epimetheus ebenso wie das verehrende Verhältnis der Menschen zu den Göttern. Νομίζειν ist eine übliche Formulierung für die Verehrung der Götter, z.B. Mx. 237d8; bei Xenophon (Mem. I.1.1 + 1.2) und auch bei Platon (Euthyphr. 3b3, 5b1, e6; apol. 18c3 und *passim*) figuriert es in der Formulierung der Anklage des Sokrates.

Zeus gibt den Menschen einen νόμος (Gesetz) von einer solchen Härte, dass man eher an die ebenfalls stammverwandte Νέμεσις erinnert wird, als an die moderat intendierte Straftheorie, die Protagoras später vorbringen wird. Dabei muss gesagt werden, dass die Wurzel im Mythos nur zweimal ein Nomen beisteuert: einmal νομή, einmal νόμος. Die sind freilich

dieser im Logosteil vollkommen: Hier fällt der gesamte Fokus auf die Überlegungen der Menschen.

Die Annahme, Platon referiere in Protagoras' großer Rede die historischen Ansichten des Sophisten, ist kaum kontrovers.[6] Es wird meistens davon ausgegangen, dass Platon für den Mythos eine textuelle Vorlage umgeformt und in den Dialog eingearbeitet hat.[7] Im Hintergrund wird der Titel *Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ*

---

zentral: die νομή verursacht das Problem, der νόμος ist Teil der Lösung. Zur Νέμεσις in diesem Kontext vgl. Hirzel: «Im Wesen schon der νέμεσις liegt die Gerechtigkeit, daher sie bereits bei Homer (Il. 13, 122) und Hesiod W. u. T. 200 Rz. der Αἰδὼς [*sic*] ebenso gesellt ist wie bei Andern», wofür er Prot. 322c als Beispiel gibt (1907, 307 Anm. 1).

Es erscheint somit in Protagoras' Mythos alles als vom νόμος durchwaltet und zwar in dessen zwischen konträren, ja kontradiktorischen Implikationen schillernder (eben zwei Logoi erlaubender) Bedeutung, welche die Legitimitätsfrage der Gesetze in der νόμος-φύσις-Diskussion damals brisant machte: in der Doppeldeutigkeit von 'göttlich sanktioniertem, den Kosmos durchwirkendem Gesetz des geschuldeten Ausgleichs' und 'notdürftig autorisierter Konvention oder Brauchtum', die beide von diesem Wort abgedeckt werden.

In 320d6–7, 320d8–9, 322c6 bindet das Verb je zwei Sätze in Kettenkonstruktion (λέξις εἰρομένη). Das lässt fragen, weshalb gerade dieses Wort so eingesetzt wird. Es ist nicht auszuschließen, dass darin ein Aspekt von Protagoras' Opposition gegen Parmenides zu sehen ist. Die Identität von Sein und Nichtsein ist bei Parmenides nicht φύσις/ἀλήθεια, sondern νόμος (νενόμισται, DK 28 B 6.8) im Sinne menschlicher Setzung, nach Jaeger (1964, 302 Anm. 69); s.o. 1.1.2; s.o. 1.1 Fn. 90; 2.3 Fn. 159). Welcher Aspekt dieser Opposition das sei, ist letzten Endes nicht leicht zu bestimmen: Die Nomos-Beziehungen sind im Mythos, gerade in ihrer Allseitigkeit, viel zu vage.

Vgl. Nestle, der den Zusammenhang der Wörter aus der gleichen Wurzel ebenfalls signalisiert und daraus und ohne Bezugnahme auf Parmenides auf einen extremen νόμος-Standpunkt in der betreffenden Debatte schließt (1940, 287–288); ein solcher geht nun aber aus dem Mythos gerade nicht hervor.

6 Vgl. z.B. Cornford (in: Plato. Theaetetus etc., 72).

7 Gigon warnt aber: «Jeder Interpret, der aus dem Protagorasdialog entscheidende Mitteilungen über den historischen Protagoras zu gewinnen hofft, wird jedenfalls berücksichtigen müssen, daß der Dialog eine Reihe wichtiger Schriften des Protagoras vollständig zu ignorieren scheint» (1972 [1948], 122). Über diese Schriften wissen wir indessen so gut wie nichts und also auch nicht, wie wichtig sie waren, ob es sich tatsächlich um ebenso viele Schriften wie Titel handelte und ob diese Darlegungen, Polemiken oder Argumentensammlungen waren (vgl. 1.1 Fn. 42). Sogar Dupréel ist angesichts der überlieferten Zahl der Titel skeptisch, ja er mutmaßt, dass es vielleicht nur eine einzige Schrift gegeben haben könnte (1948, 14); vgl. 1.1 Fn. 26.

καταστάσεως (*Über den Urzustand*,[8] Diog. Laert. IX 8.55) vermutet.[9] Entweder wäre diese Vorlage dann bei der allfälligen Buchverbrennung von Protagoras' anstoßerregenden Werken (IX 8, 52) in Athen nicht in allen Exemplaren

8 Der 'statische' Charakter dieser gängigen Übersetzung steht in einem gewissen Widerspruch zu dem 'beweglichen' des via Platon auf uns gekommenen Anfangsmythos. Κατάστασις wird aber nicht nur für einen Zustand verwendet, sondern nach dem betreffenden Lemma im LSJ auch für 'Konstitution', 'Einstellung', 'Setzung' einer 'Ordnung'. Mit anderen Worten: Die κατάστασις von einem Ding nenne, nach Buchheim, «seinen Zustand oder seine Etablierung» (1986, 82). Nach Norden stamme das Wort in diesem Kontext aus dem hippokratischen Schrifttum, wo es die leibliche Konstitution meine, und sei von dort auf den Staat übertragen worden (1956, 372 Anm. 1). In beiden von Buchheim hervorgehobenen Aspekten wird es von Platon v.a. in Politeia und Nomoi für die vielen dort diskutierten Einrichtungen verwendet, mitunter (z.B. rep. 550c10) als Synonym für πολιτεία selbst (außerhalb dieser Dialoge begegnet das Wort bei Platon lediglich zweimal im Philebos, und zwar für den Zusammenhang von Gefühlen der Lust und Unlust mit Änderungen der leiblichen Konstitution, also in ärztlicher Tradition; 42d, 46c).

9 So z.B. bei Nestle (1940, 282); Dupréel (1948, 31–2); Jaeger (1964, 297 Anm. 14); Vlastos (1976 [1956/1974], 273 Anm. 10); Manuwald (in: Platon. Protagoras [1999], 175 (kritisch)); ders. (2002, 61); Sicking (1998a, 169); Denyer (in: Plato. Protagoras, 99); Szlezák (1985, 168 Anm. 18). Skeptisch sind etwa Gigon (1972 [1948], 128); Müller (1976 [1967/1974]); oder Taylor, der meint, dass «nothing in the dialogue indicates that Protagoras' story might be familiar to his audience» (2004, 122).

Der Sache am nächsten kommt unseres Erachtens Norden, der das Ganze als παρῳδία zu schätzen weiss und als «Meisterstück der μιμητικὴ τέχνη Platons» würdigt (1956, 368); vgl. 1.2 Fn. 67; ähnlich Schofield (in: Plato. Protagoras etc., xi) =. Norden hält eine allfällige Bezugnahme auf eine konkrete Vorlage (sei sie nun protagoreisch oder nicht) nur *cum grano salis* für plausibel; sofern von einer Bezugnahme zu sprechen wäre, würde er die gleiche Vorlage hinter dem sogenannten Sisyphos-Fragment (DK 88 B 25) vermuten, das außer Euripides auch Kritias, dem Onkel des Platon, zugeschrieben wurde. Die beiden Verwandten hätten in dem letzteren Fall das gleiche Material in unterschiedlicher Richtung weiterentwickelt (1956, 370–372). Kritias ist übrigens im Protagoras zugegen (316a, 336e), Platon hätte ihm also von Protagoras seine – Platons – eigene Version der Vorlage vortragen lassen.

Norden schreibt ferner: «Die Möglichkeit, dass es eine Schrift diesen Inhalts von Protagoras gab, wird nicht bestritten werden können; jedenfalls gehörte sie ihm im ideellen Wortsinne: denn dies ist ja das Prinzip der platonischen μίμησις in Theorie und Praxis, seine πρόσωπα sagen zu lassen (um es κατ᾽ Ἀριστοτέλη zu formulieren) οὐ τὰ ὄντως ὑπ᾽ αὐτῶν λεγόμενα, ἀλλὰ τὰ κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ δυνατὸν. Übrigens kommt es auf den bestimmten Namen nicht an: wir können ihn durch die Periphrase οἱ περὶ Πρωταγόραν καὶ Ἱππίαν σοφισταί ersetzen. Denn Protagoras hat mit solchen Kulturgeschichten nicht allein gestanden» (ebd., 372); vgl. 1.2 Fn. 115.

Mit seiner philologischen Zurückhaltung steht Norden im Einklang mit Platons eigener Einschätzung der geringen Originalität der in der Epideixis vorgetragenen Gedanken (Prot. 328e–329a).

verloren gegangen oder Platon muss sich das Buch auf seinen Reisen anderweitig besorgt haben.[10]

Wir wollen deshalb von der von C. M. J. Sicking ins Auge gefassten Möglichkeit absehen, dass die Lücken in der Liste ‘geretteter (σῳζόμενα) Bücher’ bei Diogenes Laertius (IX 8.55), einer Liste des 3. Jh. n. Chr., einen Reflex der Verbrennung von «all copies of these two books [*Ἀλήθεια, Περὶ Θεῶν*] the Athenians could lay hands on» beinhalten konnten,[11] wobei die Athener damals natürlich einen verhältnismäßig langen Arm hatten. Denn wir wissen ja nicht einmal, ob der Überlieferung der Buchverbrennung überhaupt zu trauen ist;[12] und in welchem Umfang eventuell Bücher eingesammelt und verbrannt wurden (Diogenes macht dazu keine Angaben);[13] nicht, wieviele Exemplare der ‘verbotenen Bücher’ vielleicht außerhalb der Reichweite der athenischen Gerichtsvollzieher überdauerten; und auch nicht, welche Geschicke die noch einmal davongekommenen Papyri in den Jahrhunderten vor Diogenes Laertius gehabt haben mögen – und auf diese könnte sich die Rede von der ‘Rettung’ bei Diogenes ja ebenso gut wie auf die einmalige Buchverbrennung beziehen, sollte diese denn stattgefunden haben.

10 Van Berkel meint aus Sokrates’ und Theaitetos’ Unsicherheit bezüglich der ‘Autorintention’ im Homo-mensura-Satz auf den Verlust der Schrift schließen zu dürfen (2013, 44 Anm. 23). Dagegen spricht aber die Behauptung von Platons späterem Freund und Mitglied der Akademie Theaitetos (Wilamowitz-Moellendorff (1: 1919, 494, 508)) dort, er habe die Schrift oftmals (πολλάκις, 152a) gelesen. Das Gespräch findet kurz vor Sokrates’ Tod statt (142c, 210d); wenn aber der junge Theaitetos die Schrift um 400 v. Chr. noch hat lesen können (er selbst dürfte nach oder um die Zeit der möglichen Buchverbrennung geboren sein), war sie für das athenische Publikum nicht verloren und dann hat auch Platon sie lesen können. Die Schrift (bzw. der ‘Mythos’, die Rede) wird zwar ‘Waise’ genannt (164e3); aber mag der Vater einer Waise auch tot sein (der Autor), dann besagt das gerade so viel, als dass das Kind noch lebt – womit hier freilich entweder die Schrift, die Rede oder (wegen ‘Mythos’ wahrscheinlich) die maieutische Konstruktion gemeint sein kann. Sollte die Schrift gemeint sein, so ist – gerade angesichts der hohen Bedeutung, die dem ‘Helfen’ des protagoreischen Logos im Theaitetos zukommt (s.o. 1.2.6) – diese Unsicherheit im Sinne der platonischen Kritik philosophischer Schriftlichkeit dem Umgang mit allen ‘verwaisten’ Schriften inhärent und erlaubt also keine biographischen Rückschlüsse.

Übrigens würde das gleiche Argument wie für die Ἀλήθεια auch für die mögliche Vorlage zum Mythos gelten: Wenn Protagoras’ Bücher alle verbrannt worden sein sollen bevor Platon sie hätte lesen können, kann auch der Mythos im Protagoras nicht auf eine Vorlage zurückgehen, denn auch diese wäre dann verbrannt worden.

11 Sicking (1998a, 168–169).

12 Oben V.2 mit Fn. 50 und Fn. 52.

13 Auch Müller hält – wie anscheinend Sicking, s.o. – die Überlieferung, dass alle Schriften, nicht ausschließlich Περὶ θεῶν, verbrannt worden seien, für verdächtig (1976 [1967/1974], 327 Anm. 55).

Die Problematik lässt sich gerade an *Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως* gut illustrieren: Auch dieses Werk war sicher kein ‘Andachtsbuch’. Vielleicht ist es nicht einmal zu gewagt, in diesem Titel eine Alternative für das in dem Fall bis in Diogenes’ Zeiten hinein ‘gerettete’ *Περὶ θεῶν*, oder auch einen Abschnitt aus diesem Werk, und in diesem selbst dann Protagoras’ Prosa-‘Antwort’ auf eine frühere Theogonie oder Kosmogonie zu vermuten;[14] oder je nachdem eine Sammlung von Argumenten gegen die theogonischen Autoritäten; oder eine Darlegung vorgefundenen religiösen Brauchtums etc.[15] Wenn die Lebenszeit wie die Dunkelheit der Sache generell eine diesbezügliche Erkenntnis verhindern müssten (DK 80 B 4), so sollten die Autoritäten sich ja nichts anmaßen; und ein *tour d’horizon* religiöser Sitten und Unsitten der Völker (z.B. im Geiste des Herodot oder der *Dissoi Logoi*; vgl. symp. 182a–c) würde dem weitgereisten Protagoras nicht übel stehen – welchen Gebrauch er auch immer von dieser Sammlung für sein Denken und Wirken gemacht haben sollte.

Wie dem auch sei, auch dieses Werk hätte von den Gerichtsdienern in Platons Kindheit wohl mitvernichtet werden sollen (also hätte Platon es konform dem obigen Gedankengang nicht lesen, dann aber auch nicht als Vorlage wählen können);[16] es hat aber bis auf Diogenes überdauert (also hat er es lesen können); Platon hat einen attraktiven Ursprungsmythos geschrieben,

---

14 Norden spielt mit dem gleichen Gedanken, denn «die Annahme … einer Konkurrenz alter sophistischer Prosa mit einem theologischen [und zwar dem Orpheus zugeschriebenen] Gedichte, das auch Platon oft benutzte, würde sich unserem Vorstellungskreise gut einfügen» (1956, 371).

15 Müller mutmaßt, dass hier die Göttervorstellungen im Geiste des Homo-mensura-Satzes und in konstruktiver (statt bilderstürmerischer) Weiterenwicklung des mit dem Namen des Xenophanes verknüpften Gedankens als idealtypische Spiegelungen menschlicher Verhältnisse dargestellt gewesen sein könnten (vgl. DK 21 B 11–16), und meint dezidiert: Die Annahme, der Inhalt von Περὶ θεῶν sei im wesentlichen kritisch-polemisch gewesen, sei unbeweisbar. Protagoras dürfte im Gegenteil «die Götter als Träger der ἀρετή, so wie der Glaubende sie jeweils versteht, betrachtet und die Leistung der Religion als menschlich-soziales Phänomen positiv bewertet haben» (1976 [1967/1974], 321–2; vgl. 317–8); dafür spreche nicht zuletzt, dass er nach Platon die Göttervorstellungen im Bereich des νομίζειν, der νομιζόμενα ansetze (Prot. 322a) und dann also nicht in Widerspruch gerate zu seinem DK 80 B 4, der Eröffnungssentenz der umstrittenen Schrift (ebd., 320); vgl. B.1 Fn. 47. Das sympathische Argument verliert freilich an Kraft durch die Vielseitigkeit der Verwendungen von νομ-Wörtern im Mythos (s.o. B.0 Fn. 5 und App. B.1).

Manuwald geht einen Schritt weiter: «Vielmehr könnte eine mythische Transposition des Homo-mensura-Satzes (DK 80 B 1) auf die Götterwelt vorliegen, insofern als die Vorstellungen des Götterglaubens Projektionen oder Spiegelungen des Menschlichen sind» (in: Platon. Protagoras [1999], 176); dafür gibt es im Text keinen Anhalt. Ansonsten spielt der Homo-mensura-Satz keine Rolle in Manuwalds Interpretationen zum Protagoras (vgl. 1.2. Fn. 158).

16 Vgl. Fn. 10.

dessen Gesamttendenz in entscheidenden Punkten nicht mit seinen eigenen Ansichten zusammenpasst (also hat er sich wohl eng an eine Vorlage angeschlossen, wenn er denn ein wenigstens 'maieutisch' sinnvolles Porträt von einem Denker hat malen wollen, von dem es irgendwann eine solche Vorlage gegeben hat).[17]

Paul Friedländer weist bei alledem eindringlich auf die Nähe protagoreischer Leitgedanken zu zentralen Inhalten der *Politeia* hin, versäumt aber auch nicht, auf entscheidende Unterschiede hinzuweisen.[18] Das wird aber nicht gegen die Authentizität dieser Leitgedanken sprechen, sondern im maieutischen Sinne, wie oben gemeint, eher dafür: Es gibt keinen Grund zur Annahme, dass Platon einen 'Vorgänger' so nah an sich heran rückt, dass genau ersichtlich wird, worin er zu kritisieren sei, wenn dieser dazu keinen Anlass bot. Es ist in diesem Zusammenhang an die 'Plagiatsvorwürfe' zu erinnern, die Platon in der Antike im Zusammenhang mit der *Politeia* gemacht wurden:[19] Teile dieses Werkes habe er von Protagoras übernommen. Das wird heute niemand ernst nehmen, deutet aber zusätzlich zum klar 'antilogischen' Aufbau der Problemstellung seitens Glaukon und Adeimantos (οἱ ἐναντίοι λόγοι, 362e; in 545a–b wird diese Problemstellung ausdrücklich eingeholt) möglicherweise erneut auf eine gewisse Verwandtschaft der 'Problemanalyse'[20] – sicher darauf, dass Platon gute Gründe gehabt haben dürfte, Eigenart und Konsequenzen gerade des protagoreischen Denkens wiederholt und unter Nennung seines Namens ins Auge zu fassen,[21] und zwar während seiner ganzen schriftstellerischen Schaffenszeit.

Zu der Frage, inwiefern die Epideixis im *Protagoras* nach Aufbau und Inhalt einer möglichen Vorlage noch entspreche oder inwiefern Platon ursprüngliches Gedankengut zu einer neuen Einheit verschmolzen und es dabei auf seine Zwecke hin zurechtgeschnitten habe, können wir hier im Einzelnen keine Stellung beziehen. Insgesamt aber nehmen auch wir an, dass in dieser Epideixis, v.a. im Logosteil, so viel vom 'historischen Protagoras' durchklingt, wie überhaupt irgendwo bei Platon – und auch sonst – greifbar wird. Dafür spricht nicht zuletzt, dass hier der gleiche 'Geist' spricht, der in der Selbstverteidigungsrede im *Theaitetos* zu Wort kommt, und dass sich die beiden Reden zu einem stimmigen Gesamtbild ergänzen. So dürfte hier auf die platonische

17 Vgl. Fn. 4.

18 Friedländer (II: 1964, 9–12).

19 Zur Politeia in Bezug auf Protagoras s. «Bausteine» 36.1–11, 37.1–9 (in: Platonismus II [Dörrie et al.]); vgl. Kirk u. Raven (1976, 308); Erler (2007, 37); für Platons 'Plagiat' des Philolaos s. DK 44 A 8 vgl. 44 A 1; vgl. Dodds (1951, 139).

20 Vgl. ferner Arends (in: o.J).

21 Vgl. auch Lavery (2008, 42 und 42 Anm. 1).

Protagoras-Darstellung zutreffen, was Thomas Buchheim Platon im Falle des anderen großen Sophisten und Zeitgenossen des Abderiten, Gorgias, bescheinigt und was dort aufgrund der Überlieferung leichter zu überprüfen ist: «wie treffend Platon seine Kontrahenten zu charakterisieren pflegt».[22]

Im *Theaitetos* macht Platon sein Verhältnis zum historischen Protagoras klarer als im *Protagoras*. Sokrates betont hier ausdrücklich, dass Protagoras in etwa so, wie es dann erfolgt, auf seine Verunstaltungen des Homo-mensura-Satzes reagiert haben würde (165e). Darin wird er von dessen Freund Theodoros bestätigt (168c), der es wissen sollte (164e). Auch die von Sokrates an Protagoras' Stelle eingeschaltete, durchaus 'sokratisch' anmutende Warnung gegen Eristik im Umgang mit seiner Lehre, weil Eristik Misologie zur Folge habe (167d–168c), spricht ebensosehr für den uneigentlichen Charakter der platonischen Auslegungen des Homo-mensura-Satzes (s.o. 1.2.), wie für die Authentizität der Selbtverteidigung im *Theaitetos* (die somit rückwirkend jene der gleichgestimmten Epideixis im *Protagoras* mit verbürgt).[23]

In beiden Dialogen erhält also der 'historische' Protagoras die Gelegenheit, seine Ansichten zu einigen seiner schwerpunktmäßigen Themen in einem längeren Monolog mitzuteilen. Und dieser ist im *Protagoras* nicht wie im *Theaitetos*, in verärgerter Reaktion auf die eigenwillige Behandlung der eigenen Lehre, apologetisch gestimmt;[24] vielmehr wird er von Protagoras im Vollbewusstsein seines weithin anerkannten 'Wertes' für diejenigen vorgetragen, die in ihren häuslichen Interessen wie in ihrer Polis im Allgemeinen zu Erfolg, Einfluss und Ansehen gelangen wollen (Prot. 328b; vgl. 357e; Tht. 167c–d; vgl. 178e–179a).

Im Folgenden soll nun versucht werden, entlang diesen von Platon als authentisch dargestellten Linien ein möglichst kohärentes Bild von dem Denker zu geben, der uns heute sogar innerhalb der ohnehin 'zeitgenössisch' anmutenden Sophistik[25] von vornherein am 'vertrautesten' zu sein scheint.[26] Dieses Gefühl der Vertrautheit wird nicht verschwinden: Um daran zu rütteln, müsste man die Befremdlichkeit der gesamten griechischen Kultur auch in

22 Buchheim (1986, 24).

23 Emsbach sieht in einer grundsätzlichen Vereinbarkeit oder Übereinstimmung der Verteidigungsrede mit Ansichten in einigen hippokratischen Schriften (de Arte; de vet. med.) einen Beleg dafür, dass Platon hier mindestens «auf ein authentisches Gedankengut des späten fünften Jahrhunderts» rekurriert habe (1980, 188), das Emsbach in die Nähe des Protagoras bzw. der Sophistik rückt (ebd., 176–188).

24 Vgl. Nestle (1940, 269).

25 Oben V.1.

26 Oben V.1 Fn. 32 mit Haupttext.

ihren sanfteren Zügen berücksichtigen, was hier nicht möglich ist.[27] Auch Protagoras war in diese nun einmal fest eingebunden, im Bedenklichen und Befremdlichen wie im weniger Bedenklichen und Vertrauteren. Es dürfte aber paradoxerweise gerade seine anscheinend bruchlose Übereinstimmung – oder: das schlichte Faktum seiner allem Anschein nach ruhig-zuversichtlichen Übereinstimmung – mit seiner Lebenswelt sein, die er wie selbstverständlich für sich beansprucht und auch auf einige handliche Formeln gebracht zu haben scheint, die ihn uns heute so vertrauenerregend erscheinen lässt.

Der Sinn dieser 'Brücke' ist es, diesen Aspekt von Platons 'Antwort an Protagoras' in den Blick zu rücken: Es ist der in diesem Teil konstruierte Protagoras, der im *Protagoras* aufgrund seines Anspruches als Lehrer in die Kritik gerät. Diese Kritik verweist ihrerseits auf Dimensionen, die aus dem *Protagoras* nur andeutungsweise erschlossen werden können, auf die aber auch der *Theaitetos* verweist. Weil diese Kritik sich nicht als Gegenargument auf gleicher Reflexionsebene und auf dem Boden des 'historischen' Befundes abspielt, scheint es sinnvoll, vor dem Blick auf die Kritik in der Interpretation des *Protagoras* zunächst die zu diesem Zweck personalisierte Position für sich so klar – und stark – wie möglich darzustellen.

Der Sinn dieser Brücke ist nicht eine Rekonstruktion der historischen Protagras-Figur um ihrer selbst willen, sondern, in Übereinstimmung mit dem Ziel dieser Arbeit und durch Platons Augen, Einsicht in das 'Gute' im Denken des Sophisten, das für Platon 'nicht gut genug' war – und darin, warum es dies bereits auf gleicher Reflexionsebene und also diesseits der maieutischen Extrapolation dieses Denkens für ihn nicht war. Dem 'Guten des Protagoras' in Platons Schriften wird durch eine Problematisierung aus Platons Schriften auf gleicher Ebene begegnet. Nur so kann der 'ganze' Protagoras – Platons maieutischer und der historische in Platon – und mit ihm Platons ganze Antwort thematisiert werden.

Der Titel «Brücke» meint deshalb einerseits einen Brückenschlag zwischen Platon und dem 'historischen' Protagoras: Sie befinden sich – wenn nicht qua sichselbst auf gleicher Reflexionsebene – immerhin auf dem gemeinsamen Boden pädagogisch-gesellschaftlicher Interpretation und der gemeinsamen Intention, hier zu wirken.[28] Anderseits schlägt dieser Teil eine Brücke zwischen

27 Die Fremdheit und auch Unheimlichkeit wenigstens der Sophistik-im-Kontext geht aus den im Literaturverzeichnis genannten Arbeiten von Buchheim oder Tell klar hervor; die grauenvolle Seite der griechischen Kultur hat bekanntlich Nietzsche, in neuerer Zeit Dodds (1951) beschäftigt; vgl. auch Fisher (1993, 1).

28 So schreibt Sicking zum Protagorasdialog: «It is an 'apotreptic' rather than a protreptic dialogue – seeking to immunize the reader against the attractions of what may have

Platons 'psycho-onto-theologischer' Destruktion seiner eigenen 'maieutischen' Konstruktion des 'Seinsdenkers' Protagoras und seiner Kritik aus der letztlich gleichen 'psycho-onto-theologischen' Perspektive: Weil man über die Dinge des Alltags nicht reden kann – was im *Protagoras* misslingt – ohne über Alles zu reden – was, wie im *Theaitetos* nachgewiesen wird, auf protagoreischer Basis nicht möglich ist.

Es soll dann aber nicht dabei bleiben, auch diesen *platonischen* Protagoras 'so stark wie möglich' zu machen; vielmehr soll unser allgemeines Bild anschließend, und zwar als Überleitung zum zweiten Teil dieser Studie, auch aus der Sicht Platons auf Schwachstellen geprüft werden – nicht die Darstellung als historische, sondern dasjenige, was Platon da als historisch dargestellt zu haben scheint. Es wird sich dabei nicht ganz vermeiden lassen, dass das 'Pro' bereits in das 'Contra' hineinspielt, oder dass einige Kritikpunkte in der Brücke und im folgenden *Protagoras*-Teil sich wiederholen, insofern sie dort im Blick auf die 'Gefahr für die Seele' weiter ausgeführt werden. Berechtigung erhalten diese Wiederholungen einerseits daher, dass sowohl der 'historische' wie der 'maieutische' Protagoras durch sie schärfere Kontur erhalten; andererseits daher, dass die Bedenken hier mehr als dort im Zusammenhang mit weiteren Testimonien zu Protagoras vorgebracht werden; schließlich daher, dass die «Brücke» den 'vordergründigen' Gesprächsverlauf mehr berücksichtigt als der anschließende *Protagoras*-Teil, der einen sich stetig entfaltenden aber 'verborgenen' Diskurs durch den Dialog anhand jener Passagen verfolgt, in denen er ans Licht tritt.

In unserer Darstellung stützen wir uns deshalb in erster Linie auf den platonischen Text, wenn auch unter Berücksichtigung der mageren übrigen Überlieferung zu Protagoras. Von der Unmöglichkeit abgesehen, die Mitteilung dieser Überlieferung in dem hier gesteckten Rahmen an einem historischen Gesamtbild zu prüfen (oder sie sogar auf ein vor-platonisches Vorverständnis von solchen Schlüsselbegriffen wie Logos oder Metron hin durchsichtig zu machen), findet dieses Vorgehen seine Legitimation wiederum einerseits gerade in der Einzigartigkeit *dieses* Sophisten, die in einem anderen Zusammenhang als in dem der genannten 'Vertrautheit' zu problematisieren wäre: Bei aller farbenfreudigen, nahezu chameleonartigen Übereinstimmung

seemed to him a less exacting and less otherworldly alternative for the Socratic commitment to the moral life Plato was preaching. This would seem to imply that Plato himself was aware of the strength of an opponent who offered a rival programm for ensuring πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί, so as to remedy the disastrous consequences of 'help your friends, harm your enemies'» (1998b, 184); zu dieser Maxime, s.u. B.1.3 Fn. 72 mit Haupttext und 2.2 Fn. 68.

mit den ihn umgebenden Lebensverhältnissen[29] ragt Protagoras (anders, wie es scheint, als der exotische und außerhalb der recht respektvollen platonischen Darstellung etwas anrüchige 'Zauberlehrling' Gorgias) als 'runde Gestalt' auch aus diesen heraus, als wäre er der leibhaftige Gedanke, in dem das 'Bleibende' – sei's gut, sei's übel – seiner Zeit zu fassen wäre.[30]

Andererseits wird unsere Selbstbeschränkung in der Darstellung durch die Zielsetzung dieser Arbeit, die sich um *Platons* Protagoras dreht, legitimiert: Oben wurde dargelegt, dass der 'ontologische' Protagoras nicht nur eine vorwiegend platonische Erfindung ist, sondern dass Platon zu dieser Erfindung guten 'maieutischen' Grund zu haben meinte, und sie deshalb auch als solche erkennbar gemacht hat. Hier wird nun versucht, aus Platon jenen Protagoras zu schildern, den Platon meinte nicht 'erfinden' zu müssen und der ihm näher gestanden zu haben scheint als jener 'Erfundene'.

Das erste Kapitel dieser Brücke versucht anhand zentraler für Protagoras überlieferter und von Platon aufgegriffener Schlüsselwörter zu Protagoras eine möglichst kohärente Rekonstruktion des historischen Protagoras als eines politisch-gesellschaftlichen Denkers zu umreißen; im Zentrum steht dabei die εὐβουλία (B.1). Das zweite Kapitel problematisiert dieses Bild allgemeiner anhand weiterer Schlüsselwörter aus diesem Rezeptionszusammenhang und auch hier wird bei der εὐβουλία angesetzt (B.2). Rekonstruktionsversuch und allgemeine Kritik erweitern zusammengenommen den Blick für Platons Auseinandersetzung mit dem Sophisten im *Protagoras* und bilden methodisch

29 Man könnte insofern vielleicht sagen, dass Protagoras in hervorragendem Maße das Urteil Grotes wahrgemacht habe: «It ought never to be forgotten, that those who taught for active life were bound by the very conditions of their profession to adapt themselves to the place and the society as it stood» (VIII: 1907, 319).

30 Dalfen versucht durch eine genaue und zugleich sympathetische Rekonstruktion des sprachlich-gedanklichen Umfelds des Homo-mensura-Satzes diesen Satz des Protagoras in seinem ursprünglichen Sinn aufleuchten zu lassen, gleichsam indem er ein Koordinatensystem entwirft, in das sich der Homo-mensura-Satz nahtlos einfügen ließe (2012 [2004]). Die Konsequenz dieses lehrreichen Unternehmens ist zwar einerseits, dass sich der Satz als äußerst prägnante sprachliche Ballung vorhandener Ansichten verstehen lässt, andererseits aber auch, dass sich das Spezifikum des Protagoras verflüchtigt und es dadurch unverständlich wird, weshalb Platon so viel Aufwand um ihn getrieben hat. Dieses Problem lässt sich durch Dalfens unsachliche Äußerungen zu Platons antiprotagoreischer 'Polemik' nicht kaschieren.

Demgegenüber liefert der Aufsatz von van Berkel (2013), eine Fülle an kontextualisierendem Material, von dem sich der Homo-mensura-Satz als irritierende Metapher gerade durch seine Bezogenheit auf diesen Kontext *abhebt* (vgl. Fn. 1.1 Fn. 11); leider wiederholt ihre Gesamtinterpretation per saldo dennoch ein eher durchschnittliches Verständnis des Satzes.

den Hintergrund der im zweiten Teil der Arbeit versuchten detaillierten Interpretation derselben: Auf die hier geschilderten Zusammenhänge muss dann nur noch verwiesen werden; als solche sind sie integraler Bestandteil von «Platons Antwort an Protagoras».

B.1 Pro

> Faith in the power of reason – the belief that free citizens can govern themselves wisely and fairly by resorting to logical debate on the basis of the best evidence available, instead of raw power – was and remains the central premise of … democracy.
>
> AL GORE: *The Assault on Reason*, 2

B.1.0 *Einleitung*

Sowohl die Rede im *Protagoras* wie jene im *Theaitetos* präsentieren 'den Menschen' als 'das Maß' seiner eigenen Angelegenheiten. 'Der Mensch' – und zwar zunächst der Einzelne (Tht. 166d, 167c, 168b; vgl. 172a)[31] – wird hier nicht etwa, wie oben ausgeführt, als 'Erkenntnisinstanz', sondern als mündiges Mitglied seiner Gemeinschaften verstanden: engagiert für und eingebunden in 'Haus und Stadt' (Prot. 318e–319a). *Mündigkeit* erscheint so als die Quintessenz der Maßgeblichkeit.[32] 'Den Sophisten' verstehen Protagoras' Reden in beiden Dialogen als den Fachmann, der die Weise, wie die Menschen ihre Angelegenheiten besorgen, in richtige Bahnen lenkt (Tht. 167a–c) und der die jungen Leute in die Weise einführt, wie sie in ihrer jeweiligen Gesellschaft auftreten sollen (Prot. 328a–b; Tht. 167c–d): Der Sophist versteht sich als *Lenker und Lehrer freier Bürger*.[33] Die Rede im *Protagoras* beansprucht dabei diese politische

31 Das Gewicht des Einzelnen als Maß ist ein Punkt, den Platon fortwährend betont, außer an den genannten Stellen z.B. Tht. 152c, 158a, 161c, d, e, 162d, e, 166c, 169d, 170a, 171a, e, 177c, 178a, e, 179c. Vgl. B.1.3.2.

32 Oben wurde argumentiert (1.2.5), dass das Postulat radikaler Mündigkeit gegenüber der intellektuellen Tradition für das Verhältnis zu nicht-politischen Positionen dieser Tradition (z.B. über 'Sein' oder 'Mathematik') zwar Konsequenzen hat, dass deshalb aber noch keine eigene 'Theorie' über soche Themen involviert sein muss.

33 Dies entspricht Buchheims Auffassung des Homo-mensura-Satzes: Das Verständnis des Menschen als Maß, an dem die Dinge gemessen werden, erweise sich als die Kehrseite der anti-autoritären protagoreischen Enthüllung, dass die Wahrheit nicht enthüllt zu werden brauche, weil sie für jeden offen zutage liege: Wenn 'alles' am Menschen gemessen wird, werde alles dem Menschen unentrinnbar, denn alles gehe den Menschen dann an – bzw. den Sophisten als den für die Pflege dieser 'Allzuständigkeit' Zuständigen; um alles habe er sich ständig zu kümmern, es gebe nichts, das ihn nicht angehe (1986, 53–54)! Nichts

Praxis der Mitbestimmung der Einzelnen theoretisch zu legitimieren (dazu braucht es Lehrer, 328a–b), wohingegen die Selbstverteidigung im *Theaitetos* einen weiteren Schwerpunkt bei der juristisch-moralischen Autonomie der Poleis legt (dazu braucht es Lenker, 167c–d).

Es ist in Protagoras' Darlegung und Reflexion der für Mitbestimmung und Autonomie erforderlichen Qualitäten nirgends die Rede von einer 'Metaphysik der Erziehung' (Eugen Fink) oder von einer metaphysischen 'Axiologie' (Hans Joachim Krämer). Anders gesagt: Er hält der von ihm analysierten politischen Praxis, in die er hineinwirkt, nicht etwa (wie Platon) dadurch einen Spiegel vor (und er legitimiert auch sein eigenes Wirken als Lehrer nicht etwa dadurch), dass er einen auf gesonderten Wegen gewonnenen Vorbegriff der ψυχή oder der Gerechtigkeit in dialektischer Verwicklung mit der Analyse der Realität in das Politische und Pädagogische entfaltet;[34] auch versucht er nicht

also sei nicht von Belang. Die Erklärung aus dem Stammwort χρῆσθαι der Bezogenheit auf das Menschliche der χρήματα – wozu s. Picht (1996 [1965/1966], 164–165); ferner van Berkel (2013, 60–61 mit Anm. 81) – hält Buchheim für überflüssig: «Denn es ist gerade das Denkergebnis des Satzes, daß alle Dinge schon in der Dimension der Menschlichkeit sind, daß alle Dinge (auch und gerade die 'natürlichen') den Menschen belangen und angehen. Das Urteil '*nicht von Belang*' ist das Urteil οὐδὲν χρῆμα und es wird ausgesprochen durch eine vollständige Anwendung des HMS: Weder ist noch ist nicht eine Qualität dasjenige, was nicht von Belang ist, kein χρῆμα ist. – So Protagoras über die Götter (80 B 4). Denn was sind χρήματα, wenn der Mensch in der dargelegten Weise ihr μέτρον, wenn jedes χρῆμα schon bemessen ist zum Menschen, jedes χρῆμα von Belang ist und alle χρήματα den Inbegriff vollständiger Wirklichkeit bilden, welche Vollständigkeit sich gerade einlöst im Vollmaß 'Mensch'?» (ebd., 54 mit Anm. 35 zur Legitimität des Ausdrucks «'*nicht von Belang*'» zur Wiedergabe von οὐδὲν χρῆμα). Deshalb meint Buchheim: «Der Sophist kann weder sein lassen noch gelassen sein, sondern immer hängt etwas ab von ihm und er von etwas. Alles ist Aufgabe, zu deren Lösung sophistische Könnerschaft unbedingt vonnöten ist» (ebd., 81). Er spricht an dieser Stelle für Protagoras auch von «Star-Zwang»; zur «verschwommene[n] Universalität sophistischer Zuständigkeit» für «menschliches Handeln und Leben» als «Kennzeichen der sophistischen Kunst» (ebd., 80); s. generell (ebd., Kap. III und 108–123).

34 Dalfens Iuxtaposition des tatkräftigen Protagoras, der im Auftrag des Perikles «für die in Süditalien neu gegründete Stadt Thurioi Gesetze geschrieben» habe, und des bloßen Theoretikers Platon, der lediglich «über den idealen Staat geschrieben» habe (2012 [1979/80], 421), oder das ähnlich lautende, charakteristisch partisanenhafte Urteil von Schirren u. Zinsmeister, denen zufolge für Platon nur «das um seiner selbst willen betriebene Streben nach einer von den Schlacken des Interesses und der Perspektivität gereinigten theoretischen Erkenntnis» Philosophie sei (in: Sophisten. Texte, 9) sind zu nuancieren: Platon hat nach eigener Aussage seine erste Reise nach Sizilien, wo er auf Einladung des Tyrannen Dionysios den Staat nach seinen Vorstellungen reformieren helfen sollte, ausgerechnet deshalb gewagt, um sich selbst den Vorwurf der theorieversponnenen Untätigkeit nicht machen zu müssen (epist. VII 326a, 328b–329b); vgl. seine Bezugnahme auf diese sizilianische Erfahrung, rep. 577a–b; s. zu alledem Picht

etwa nachzuweisen, dass eine gerechte Polis einerseits eine Projektion jener gemeinten Seelenstruktur ins Gesellschaftliche sein soll, dass aber andererseits eine mit der ψυχή 'gleichursprüngliche' und gerechte Polis die παιδεία der Bürger je nach Veranlagung zur entsprechenden seelischen Verfassung ermöglichen soll, um ihnen zum Wohle aller einen bestimmten Ort in der Gemeinschaft zuzuweisen – mit entsprechenden Freiheiten und Unfreiheiten, Befugnissen und Verboten. Eine solche Theorie führt ja – wie bei Platon – zwangsläufig dazu, dass nicht alle Bürger den gleichen Anteil am öffentlichen Geschäft erhalten, der ihnen nach Protagoras ausdrücklich zusteht. Protagoras hält sich an das Vorgefundene und argumentiert auf der Basis der zweifelsohne erfahrungsgeprüften Annahme – er war ja ein erfolgreicher Mann –, dass 'die Leute' so denken und handeln, wie er behauptet, und dass sie deshalb seiner Zunft reisender 'Lehrer und Lenker' bedürfen. Dass er sich bereits in dieser Einschätzung der Denkart der 'Leute' – immerhin seiner Klientel – irre, ist dennoch eine der Pointen von Sokrates' erstem Argument wider die 'Lehrbarkeit der ἀρετή' im *Protagoras*.[35]

Der Schlüsselbegriff zu diesem dergestalt positiv und negativ umrissenen politisch-pädagogischen Habitus des Protagoras ist die εὐβουλία, die 'Wohlberatenheit'.[36] Ihre Voraussetzung sind ihm zufolge αἰδώς und δίκη (in der traditionelleren Terminologie seines Mythos) oder auch σωφροσύνη und δικαιοσύνη (ihre eher begrifflichen Korrelate in seinem Logos): soziale Zurückhaltung in der Achtung vor einander und vor dem Gesetz.[37] Ihnen gelten die ersten zwei Paragraphen dieses Kapitels (B.1.1, B.2.3.1). In der Folge wird nacheinander Protagoras' Interesse an der Sprache als Medium dieser εὐβουλία (B.1.2) und der Homo-mensura-Satz als deren Legitimation (B.1.3) behandelt.

(1996 [1965/1966], 91). Solchen Vorwürfen ist sonst im Anschluss an pol. 259a–b zu begegnen (wahrer Herrscher sei nicht, wer herrsche, sondern wer dazu die ἐπιστήμη und τέχνη, Kenntnis und Kunde habe); und an Tim. 19e (den Sophisten sei keine politische Verantwortung zu übergeben, weil sie aufgrund ihres Wanderlebens in der Staatskunst nicht hinreichend erfahren seien). Kato hebt mit Recht hervor, «daß platonische Begriffe (wie Gerechtigkeit und philosophische Erkenntnis) ohne sein Konzept der Polis kaum zu verstehen sind» (1986, 38 mit 94 Anm. 102); vgl. B.2 Fn. 44.

35 Tschemplik meint, dass das Verhalten der Bürger in Entscheidungsverfahren nahelegt, dass sie sich nicht für das Maß aller Dinge halten (2008, 90–91), was sie nach Protagoras aber sein sollten, 'ob sie wollen oder nicht' (Tht. 167d).

36 Vgl. Schiappa «*Euboulia* in the fifth century generally meant good or wise counsel» (1991, 184).

37 Für verschiedene interpretierende Wiedergabemöglichkeiten dieser griechischen Wörter, s.u. 2.2.1.

B.1.1 *εὐβουλία*

Die εὐβουλία bildet nach Protagoras' eigener Aussage bei Platon das Zentrum seiner Lehrtätigkeit (Prot. 318e–319a). Sie steht auch hinter dem 'Lernziel' in Protagoras' Unterricht, auf angebrachte Weise handeln und reden zu lernen (326b; vgl. Tht. 178e). Sokrates' intensive Verwendung wurzelverwandter Wörter in diesem Kontext[38] verbürgt die Authentizität der protagoreischen Aneignung dieser zeitgenössischen Formel, die übrigens nicht kontrovers ist.[39]

Die εὐβουλία ist die Basis seiner idealen Polis gemäß der Epideixis im *Protagoras*. Diese ist eine Polis, in der die Menschen aufgrund einer allgemeinen, gegenseitigen Achtung vor einander und vor den gesetzlichen Verbindlichkeiten (αἰδώς und δίκη, σωφροσύνη und δικαιοσύνη) zum gleich-gewichtigen, nach innen wie nach außen hin geschützten und dauerhaften Zusammenleben gelangen (σωτηρία).

Diesen Tatbestand erfasst die Epideixis durch die Korrelation der πολιτικὴ ἀρετή, der politischen 'Tugend' oder Tüchtigkeit, sprich der «Kunst des Zusammenlebens in der staatlichen Gemeinschaft»[40] mit den der menschlichen Natur 'von Zeus vermittelst Hermes' verliehenen *Bedingungen* dieses Zusammenlebens. Im Unterschied zu dem auf den 'Mythos' folgenden 'Logos' besagt die *mythische* Rede (wenn überhaupt etwas; vgl. 2.5.1.1), dass diese

38 Es finden sich Formen von σύμβουλος (319b7) und συμβουλεύειν (319c1–2, 319d1, 319d6) und βουλεύειν (319d1); vgl. Arends (in: o.J). In der Epideixis begegnen ebenfalls Formen von συμβουλεύειν (322e1, 323c6) und σύμβουλος (323c4), ferner von συμβουλή (322d9, 322e2).

39 Nestle: «Das Wort εὐβουλία, von dem die ganze Literatur der Zeit widerhallt, muß von Protagoras selbst gebraucht worden sein» (1940, 267); Buchheim: «Dies ist ja das Epangelma des Protagoras nach Platon Prot. 318 e 5 – 319 a 2; der Begriff ist aller Wahrscheinlichkeit nach authentisch» (1986, 60 Anm. 48). Narcy schreibt: «Sur les autres sophistes, Protagoras déclare avoir l'avantage de n'enseigner rien d'autre que 'l'art de bien délibérer' (*euboulia*) sur les affaires privées ou publiques et, concernant ces dernières, très explicitement l'action et la parole publiques» (in: Platon: Théétète, 119 Anm. 2), ebenfalls unter Berufung auf 318e–1319a; Schofield nennt diese Formel «the focus of his initial manifesto» (in: Plato. Protagoras etc., xxvii); vgl. Woodruff (2013) und ders. (2001).

Wenn auch von diesem Wort 'die ganze Literatur der Zeit' widerhalle, so ist doch nicht ohne Bedeutung, dass das Substantiv selbst (also ohne Kognate in Rechnung zu stellen) bei Platon außer an dieser Stelle im Protagorasdialog nur zwei Mal vorkommt, und zwar in der Politeia: Einmal 'interpretiert' Thrasymachos die 'Ungerechtigkeit' als εὐβουλία (348d) und heißt die ἀδικία in diesem Sinne gut. Hier verdichtet Platon in zwei Wörtern den 'dialektischen' Umschlag der Demokratie in die Tyrannis entsprechend der Deszendenz der Herrschaftsformen in der Politeia (563e–566d). Das zweite Mal 'definiert' Sokrates die εὐβουλία als σοφία bzw. ἐπιστήμη und nennt die hier entworfene Polis gleich dreimal nacheinander εὔβουλος, weil σοφή (428b, d); das Adjektiv kommt außer an dieser Stelle bei Platon noch Alk. I 127d vor, ebenfalls zusammen mit σοφός.

40 Kerferd u. Flashar (1998, 39).

Bedingungen theoretisch nicht hintergehbar seien.[41] Zugleich weist die schrittweise erfolgende Anreicherung der (von den Titanenbrüdern Prometheus und Epimetheus übrigens bereits vorgefundenen)[42] menschlichen φύσις die politischen Vermögen als die höchste Stufe der Humanität aus: zuerst ihre mangelhafte Behandlung durch Epimetheus (die den Menschen gleichsam auf 'vegetativer' Stufe zurücklässt),[43] dann sozusagen ihre nähere Vermenschlichung durch Prometheus (dank diverser praktischer Fähigkeiten) und schließlich die Vollendung dieser φύσις durch Zeus (im Erwerb der Vermögen zur Vergesellschaftung; s.u. B.2.3.1). Damit ergibt sich auch Protagoras' eigenes

41 Nestle geht entgegen dem Mythos etwas weit in der Anwendung des *charity principle*, wenn er schreibt: «Endlich die Staatsordnung erwuchs als notwendiges Erzeugnis aus dem Kampf um die Existenz. Der bloße Egoismus und Individualismus hatte zum Kampf aller gegen alle geführt. Erst aus dieser Erfahrung lernte der Mensch, daß er nicht zum Einsiedler geschaffen sei und entdeckte in sich selbst eine Veranlagung zur Gemeinschaftsbildung» (1940, 287). Der Mensch versuchte Protagoras' Mythos zufolge gerade schon lange, nicht als 'Einsiedler' zu leben, aber es gelang ihm nicht – weil er eben noch nicht zum Bürger 'umgeschaffen' wurde und er 'in sich selbst' also keine entsprechende Veranlagung zu entdecken hatte. Nestle 'hintergeht' die Bedingungen der Vergesellschaftung durch einen Rekurs auf die 'Erfahrung'; aber Erfahrung auf einem Gebiet, zu dem der Mensch die Veranlagung nicht hat, ist nicht möglich.

42 In dieser 'Schöpfungsgeschichte' schlummert unreflektiert die 'ontologische' Frage, was eigentlich ein Etwas zu einem Solchen mache? Wird ein Tier durch die von Epimetheus verteilten Eigenschaften erst zu einem Tier dieser Art und keinem anderen, oder war es dies schon früher? Was ist ein Mensch ohne menschliche Eigenschaften? Nach dem Mythos sei er etwas von den ἄλογα Unterschiedenes (321c1), also bereits vor Epimetheus' νομή und erst recht vor Empfang der wenigstens handwerklichen Vernunft durch Prometheus sei er '*animal rationale*'. Also offenbar etwas zum Menschen Bestimmtes – aber ohne das menschliche Spezifikum, das ihm erst im 'dritten Durchgang der Schöpfung' dank Zeus voll und ganz zufalle. Die beiden 'Nachschöpfungen' von Prometheus und Zeus waren aber ursprünglich nicht vorgesehen, und die betreffenden Eigenschaften hätten dem Epimetheus für eine klügere νομή also auch nicht zur Verfügung gestanden. Das Problem, dass die Wörter τὰ ἄλογα innerhalb der 'Logik' des Mythos verfrüht zu sein scheinen – und in Ms. B denn auch fehlen, wie Arends registriert (in: o.J.) –, betrifft also nicht nur die Wortwahl, sondern den Gedanken selbst.

Dieser Befund wäre (bei einer anderen Gelegenheit) in der Diskussion um die Bedeutung oder das Gewicht in der Auslegung von ὡς in dem Homo-mensura-Satz zu berücksichtigen: 'Dass' und 'wie' sind ja nicht ohne einander zu denken, weil alles, was *ist*, nur *irgendwie* sein kann, weshalb hier das Verhältnis der menschlichen Spezies zum menschlichen Spezifikum verworren erscheint (vgl. Fn. 1.3 Fn. 38). Prauss stellt diese Geschichte ausdrücklich in den Zusammenhang der Frage nach einem angemessenen Verständnis des platonischen Einzeldings (1966, 75).

43 Man könnte, wie Arends dies tut (ebd.), die Entstehung der Trennung in Menschen und Tiere geradezu auf diesen Fehler von Epimetheus zurückführen. Für eine Analogie zwischen diesen Stufen der protagoreischen Schöpfung und der Dreiteilung von Seele und Staat nach der Politeia s.u. 2.3.2.3.

Feld der Betätigung als Vollendung einer Aufwärtsentwicklung: der Mensch als 'Mitbürger von Gleichgestellten'.[44]

Protagoras' Theorie, wie wir sie als eine Mischung aus Analyse und Ideal aus Platon kennen lernen, umschließt nur solche Gemeinschaften, die sich aus freien, gleichberechtigten Einzelnen zusammentun. Hierarchische Gebilde werden nicht thematisiert. Eine hierarchisch aufgeteilte, zentralisierte Gewalt schiene sich aber als eine Antwort auf das Problem, zu dessen Lösung Protagoras die ersten Schutzgemeinschaften versuchsweise entstehen und scheitern sieht, geradezu anzubieten: als Mittel gegen den Untergang in der Wildnis, wo der zerstreut lebende (σποράδην, 322b), solitäre Mensch keine Chance gegen die Raubtiere habe.[45] Zum Kampf gegen die wilden Tiere bräuchte es nach Protagoras die Kriegskunst; die fasst er aber als Teil der πολιτικὴ ἀρετή auf, wie er sie versteht (ebd.). Kriegführen scheint aber (trotz gewisser

44 Zur dreifach gestuften Schöpfung vgl. unsere Übersicht am Ende dieser «Brücke». Waterfields Diagnose trifft teilweise zu: «However, it should also be noted, that while Protagoras' ideal society may be democratic, it is not egalitarian, since he recognizes the need for experts in morality and politics» (in: First Philosophers, 206); ähnlich Kerferd u. Flashar (1998, 18). Aber *egalitarian* wäre eine protagoreische Gesellschaft erst dann nicht, wenn die Experten aufgrund ihrer Expertise auch mehr (Anspruch auf) demokratische Macht hätten, und das scheint Protagoras nicht zu behaupten oder zu verlangen (Tht. 167c–d). Es ist indessen selbstverständlich, dass die 'freien Gleichgestellten' in einem antiken Rahmen notwendig nicht die gesamte erwachsene Bevölkerung eines staatlichen Hoheitsgebietes umfassten – sondern lediglich eine männliche Minderheit – und die 'Mitbürger freier Gleichgestellter' hier also immer eine Subklasse ausmachen; auf diese bezieht sich die Frage nach dem egalitären Charakter der Gemeinschaft angesichts der 'Notwendigkeit moralischer und politischer Experten'.

45 Arends nennt die erste, scheiternde Polis deshalb, sicher in Anspielung auf die ἀμηχανία der Menschen und ihrer Schöpfer nach Prot. 322d, in passender Anspielung auf Richard Dawkins, eine «'survival-machine'» (in: o.J.). Dieser Text, der ihm Rahmen eines Kolloquiums in Leiden vorgetragen und nicht veröffentlicht wurde (s.o. V.1 Fn. 16) liefert eine äußerst kritische Analyse der Epideixis als eines Dokuments politischer Philosophie.

Arends signalisiert in der Epideixis u.a. – etwas überspitzt referiert – die Verlagerung des Gedankens von der notwendigen Sicherung der Gemeinschaft nach innen (durch den Schutz der Gemeinschaft gegen die Hybris der Einzelnen), und zwar in schützender Abgrenzung gegen die nicht-menschliche Außenwelt, hin zur Gefährdung der Einzelnen durch diese Schutzgemeinschaft selbst: Anfangs sollen αἰδώς und δίκη bzw. πολιτικὴ ἀρετή geübt werden, damit Poleis Bestand haben (vgl. App. B.2), schlussendlich aber sollen die Einzelnen sie üben und notfalls vortäuschen, um selbst innerhalb dieser Poleis überleben zu können. Ebenfalls, so registriert Arends, schillert der Gedanke bereits im Mythos zwischen αἰδώς-samt-δίκη als notwendiger Bedingung für das *Entstehen* sowie für das *Fortbestehen* der Poleis. Das müssen noch keine Widersprüche sein, wenn auch alles dadurch etwas vage bleibt.

'demokratisierender' Tendenzen in der athenischen Kriegsführung jener Zeit)[46] eine ausgemacht hierarchische und zentral geleitete Angelegenheit zu sein. Auch dann, wenn die Befehlshaber, wie im zeitgenössischen Athen, demokratisch gewählt wurden, üben sie im Feld die Befehlsgewalt aus; von den Befehlsempfängern wird keine gleichverteilte αἰδώς und δίκη verlangt.[47]

B.1.2 *ὀρθοέπεια*

Die *conditio sine qua non* der von Protagoras verlangten egalitären Gesellschaft, die Gaben des Zeus also, sind nach Protagoras die über alle Menschen verteilte (Fähigkeit zur) αἰδώς und δίκη.[48] Im Logos-Teil der Epideixis kehrt das Begriffspaar als σωφροσύνη und δικαιοσύνη wieder. Sie sollen die δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί, die Freundschaftsbande der Politen gewährleisten (322c). Hinter der gegenseitigen Achtung der Bürger und der Achtung vor dem Rechtszustand in αἰδώς-σωφροσύνη und δίκη-δικαιοσύνη lauert Protagoras zufolge der Aufstand privater Empfindlichkeiten und Interessen (Prot. 322b): jene στάσις

46 Das betrifft namentlich die Kriegsführung mit Hopliten und Triremen, in Athen sogar unter einem demokratisch gewählten Heerführer; s. Naerebout u. Singor (1995, 98–99, 126, 134–5, 171, 174, 201).

47 Es bleibt gültig dass, wie Arends hervorhebt, jede Kriegsführung (also auch eine zentral geleitete) die Fähigkeit zur Zusammenarbeit voraussetzt (in: o.J.). Aber auch mit halbversklavten 'Untertanen' und Söldnern, also mit der Peitsche in de Hand oder einer Menge Geld kann man Schlachten und Kriege gewinnen (lassen); möge dies auch eine hochentwickelte Logistik und also Kommunikation voraussetzen, so doch noch keine unter allen Beteiligten gleichverteilte αἰδώς und δίκη.

48 Die gedankliche Figur der *conditio sine qua non* spielt eine beherrschende Rolle in Protagoras' Epideixis. Arends urteilt sogar, «dat Protagoras de volstrekte noodzakelijkheid van die ene voorwaarde, van die ene 'Bedingung der Möglichkeit der Polis' [die Teilhabe *aller* Bürger an αἰδώς und δίκη] er via een repetitio in 'hamert'» (ebd.). Negativ synonym mit der *c.s.q.n.* ist das Verbot zum ἐκτὸς βαίνειν (vgl. B.2.2.2; 2.3.1; RA.10.3).

Nicht alle Fälle dieser Figur sind gedanklich schlüssig (s.u.), und als grundlegender Gedanke der Epideixis steht sie sogar im Verdacht eines Zirkelschlusses: Wenn ἀρετή *c.s.q.n.* einer geordneten Gesellschaft sein soll, wenn aber nach einer weiteren Prämisse des Protagoras die hellenischen Gesellschaften ohnehin geordnet seien (das würde jeder bestätigen, der eine Weile unter Barbaren gelebt hätte; 327c–d) und wenn die Hellenen einander angeblich ähnlich unauffällig wie das Griechisch-Sprechen – buchstäblich: das Hellenisieren, ἑλληνίζειν – auch die ἀρετή beibringen sollen (327e–328a), dann entsteht die Frage, was jetzt *conditio* von was sei: Ist die ἀρετή Bedingung der hellenischen Polis und diese ihre Verwirklichung, oder ist die hellenische Polis Bedingung der ἀρετή? Die Figur der *c.s.q.n.* erweckt deshalb gerade in ihrer *repetitio* den Anschein, eher auf rhetorische Blendung als auf gedankliche Stringenz abzuzielen. Das ist anhand der Stellen im Mythos, welche die 'Gesellschaftstugend' als *c.s.q.n.* der Gesellschaft betreffen, näher zu belegen; vgl. App. B.2.

oder Bürgerkrieg,[49] die auch Platons hauptsächliche praktisch-politische Sorge ausmacht.[50] Die in diesen Formeln gemeinte politische Fähigkeit der Bürger liefere dagegen die Bedingung für die Beratung und Verständigung über gemeinsame Interessen (εὐβουλία), die von der Epideixis als gegenseitiges Erziehen und Anhalten zum Wohlverhalten thematisiert werden (327a–b).[51]

Das Mittel dieser Verständigung ist die Sprache,[52] deren Struktur und effizienten Gebrauch Protagoras als einer der ersten erforscht und gelehrt haben soll (DK 80 A 26–30).[53] Sein Interesse ist verständlich, denn richtig zu

49 Zur Auffassung von στάσις als Bürgerkrieg s. Arends (1988, 6–8, 213–15) und ders. (2013, insbes. 3 mit Anm. 8–9 und 5 Anm. 11–12).

50 'Stasis' zwischen den Machthabenden ist, nach der Analyse im 8. Buch der Politeia, die treibende Kraft hinter dem Zerfall jeder herrschenden Verfassung (345d).

51 Die Ansicht konnte auf Resonanz bei athenisch-demokratisch denkenden Bürgern zählen; vgl. z.B. Thuk. 2.40–41 oder Men. 92e. An der letzten Stelle introduziert Anytos die im Kontext der zeitgenössischen Sophistenkritik (in platonischem Reflex z.B. Apol. 24d, 24e, 25a etc.) insbesondere an Protagoras' Werbeanspruch (Prot. 318e) gemahnende Wendung des βελτίω ποιεῖν, indem er seinesgleichen die Fähigkeit dazu abspricht. Sokrates greift das Wort auf (z.B. Men. 94a, 96e). Da der Name des Protagoras bereits in 91d–92a gleich drei Mal im Zusammenhang mit dem 'Zugrunderichten' (λωβᾶσθαι, διαφθείρειν) der Jugend genannt wurde, ist er hier mitzuhören; vgl. B.2 Fn. 140; 2.1 Fn. 36.

52 Schiappa sieht auch z.B. die Vermittlungsversuche der Anwesenden an kritischen Stellen im Protagoras als historischen Reflex der sophistischen Versuche, Regeln für den korrekten Diskurs (auch im Juridischen und Politischen) auszuarbeiten (1991, 186). Er vereint so Elemente eines traditionelleren und neueren Sophistikverständnisses (vgl. 1.1.1); s. Robinson (2008, 22) zum politischen Hintergrund des neuen Bemühens um den Logos.

53 Fehlings Einschätzung, nach der Protagoras nicht in erster Linie an einer 'wissenschaftlichen' Sprachkritik *sui generis* interessiert gewesen sei, vielmehr an einer Kritik konkreten Sprachgebrauchs, ist bedenkenswert. Die bekannten, von der Tradition als pur-wissenschaftliche Versuche aufgefassten 'Beobachtungen' und 'Einteilungen' nimmt Fehling als *ad hoc* Erläuterungen zu in der Dichtung vorgefundenen angeblichen Fehlern und nicht als Exemplifikationen einer Theorie. Diese Ansicht wird von Protagoras' Simonides-Interpretation durchaus bestätigt (s.u. 2.4.1.1).

Nach Fehlings Darlegung widersetzt sich die Formulierung der ὀρθοέπεια selbst der Interpretation, als handle es sich hier um eine Theorie der Sprache und nicht um «die Kunst des richtigen Gebrauchs der Sprache»: Die Verbindung mit ἔπος oder εἰπεῖν – die weder die Sprache, noch das einzelne Wort nennen – verbiete eine andere Bedeutung als eben 'richtiges Sprechen' (1965, 343–4); vgl. Dupréel (1948, 23).

Insgesamt passt diese Auffassung gut zu der oben mit Lee dargelegten Vermutung, Protagoras habe keine Theorie von Wahrheit oder Erkenntnis formuliert (sondern lediglich ein Kriterium zur Entscheidung, wann etwas für wahr oder erkannt gelten darf; 1.2.5): So habe er auch keine allgemeine Theorie der Sprache entwickelt, sondern lediglich Beobachtungen (zuerst einmal negativ an den Dichtern) angestellt zur richtigen Handhabung der Sprache; vgl. die übernächste Fn.

sprechen (ὀρθοέπεια oder ὀρθότης ὀνομάτων)[54] wird ja wichtig, wenn man miteinander über etwas reden will, das alle angeht, und wenn man auf diese Weise die eigenen und allgemeinen Angelegenheiten lenken will (Prot. 318e–319a).[55]

---

54 Die Urheberschaft des zweiten Ausdrucks ist vielleicht Prodikos zuzuweisen (Euthyd. 277a; vgl. Krat. 348b; s. Fehling (1965, 346); unten Fn. 32).

55 Die Ansicht, dass das Bemühen um den Logos ein zentrales Anliegen der Sophistik war, ist gang und gäbe, z.B. bei O'Grady (2008a, 17). Die Urteile über Ernsthaftigkeit und Erfolg dieser Bemühung gehen in der Forschung auseinander. So hält z.B. Schiappa dafür, dass namentlich Protagoras «a rational account of discourse, logos of logos» gesucht habe, was ihn über die Vorsokratiker hinaushebe (1991, 162; vgl. 160). Sieht man in der Bemühung um das Wort in der Rhetorik das ausgezeichnete Moment der Sophistik (z.B. Guthrie (III: 1969, 44)), so wird ein Gesamturteil abhängig von der Einschätzung der Zielsetzung dieser Bemühung. Ob der Vergleich mit der modernen Werbung bzw. mit 'persuasiver Kommunikation' dann zu einem günstigen Gesamturteil beizutragen vermöge, wie z.B. nach Guthrie (III: 1969, 52) oder neuerdings Schirren u. Zinsmeister (in: Sophisten. Texte) dürfte fraglich sein (vgl. B.2 Fn. 76 und 1.1 Fn. 45).

Letztgenannte zitieren zunächst einige Sätze aus Buchheims Bestimmung der sophistischen «Haltung» am Anfang seiner Studie, die erklären sollen, weshalb sich der Name 'Sophist' für diese bestimmte mentale Haltung durch die Zeiten gefestigt habe: Die Sophisten verkörperten, nach Buchheim, für folgende Zeiten paradigmatisch gewisse «gemeinmenschlich[e] Verhaltensweisen», und zwar: «eine gewisse Nachlässigkeit im Umgang mit dem theoretisch Wahren; eine spürbare Vorliebe für momentan Rettung bietende Auswege aus mißlichen Diskussions- und Lebenssituationen; für ausgekochtes Beharren auf dem Wortlaut von Äußerungen zu Ungunsten ihres Sinnes; für eine manchen zur Verzweiflung bringende Unsachlichkeit der Reaktion auf sachliche Vorhaltungen und Anforderung[en]» (1986, vii); von Schirren u. Zinsmeister (ebd., 29) bis und mit «Sinnes» zitiert.

Sprachlich neutralisiert, wie sie meinen – das will aber sagen in «kommunikationstheoretische», «rhetoriktheoretische» und «fundamentalrhetorische» Floskeln gekleidet – wenden Schirren u. Zinsmeister die, wie sie formulieren, «von philosophischer Seite beigebrachte These» Buchheims eindeutig in der Absicht, sich gegen sie zu stellen, in allen Punkten unangefochten schlichtweg ins Positive – inhaltlich wie bezüglich der überzeitlichen Dimension. Denn sie räumen den Sophisten gerade eine «Archechetenstellung» des mit ihnen für alle Zeiten 'auf den Plan tretenden, oratorisch handelnden homo rhetoricus' ein (s.u.). «Neben die Platonisch geprägte Antithese von Sophist und Philosoph träte so eine kommunikationstheoretische Einordnung des Sophisten als Orator» (ebd., 30). «Diese Archechetenstellung sichert den Sophisten aber nicht nur historisch einen besonderen Platz in der Geschichte der Beredsamkeit, sie bleibt durch die rhetorische Tradition bis heute prominent, und noch in der neuzeitlichen Ablehnung der Rhetorik verschafft sich das Unbehagen gegenüber den Sophisten Gehör … Dieses kann aber in dem Maße schwinden, wie offenbar wird, daß im oratorischen Handeln weniger die (negativ akzentuierte) 'bestimmte Haltung' der Sophisten vorherrscht, als vielmehr der homo rhetoricus auf den Plan tritt und gemäß den Gesetzen persuasiver Kommunikation handelt. Diese entdeckt und analysiert zu haben war jenen Autoren zufolge die Leistung der Sophisten, und in der fortdauernden Gültigkeit der Erkenntnisse treten diese aus der historischen Dimension in eine systematisch-überzeitliche» (ebd.).

Die wissenschaftlich anmutende Rede von 'Gesetzen oratorischen Handelns' in ihrer 'systematisch-überzeitlichen Dimension' kann nicht verhehlen, dass das erwähnte traditionelle Unbehagen angesichts eines solchen, an Wahrheit sich ungebunden wähnenden und deshalb 'negativ zu akzentuierenden' 'persuasiven' Handelns, das eben die «bestimmte Haltung» des «Orators» ausmacht, nicht in der Einsicht schwinden kann, dass solches Handeln und seine – in ihrem Gesetzescharakter fragwürdig bleibenden – 'Gesetze' zum ersten Mal von einigen bestimmten Männern untersucht, gepflegt und geübt wurden.

Die von Buchheim hervorgehobenen Merkmale der sophistischen «Haltung» sind ja gerade Beispiele aus «den Gesetzen persuasiver Kommunikation», die Platon klar erkannt hat und die er auch selbst anzuwenden versteht, denen er aber die erst eigentlich persuasiven – und, wenn man so will, auch erst eigentlich gesetzmäßigen – 'Gesetze' sokratischer 'Kommunikation' entgegensetzt.

Interessanter wäre in diesem Zusammenhang die Überprüfung einer von Buchheim beispielhaft an Isokrates, Aristoteles und Cicero registrierten Bewegung weg von der tautologisch-selbstbekräftigenden Oratorik eines Gorgias hin zu einer Rhetorik der gepflegten Formulierung von stilunabhängigen Einsichten (in: Gorgias. Reden etc., X–XI mit Anm. 19) – um anschließend unter diesem Gesichtspunkt wiederum heutige Formen von Rhetorik als persuasiver Kommunikation, in Propaganda, 'public relations' und Werbung zu vergleichen und dann auch, wenn man will, beide Formen wertend aufeinander zu beziehen.

Unnötig zu sagen, dass eine sachliche Auseinandersetzung mit den Sophisten und Platon unter der Perspektive einer zur Würdigung der historischen Parameter befähigenden 'Rhetoriktheorie' auch Platons Auffassung der Rhetorik, sowie seine Anforderungen an das Theoretisieren überhaupt berücksichtigen sollte (und zwar, um Buchheims Charakterisierung der sophistischen «Haltung» einzubeziehen, namentlich unter dem Gesichtspunkt der 'Nachlässigkeit im Umgang mit dem theoretisch Wahren' bzw. der 'Unsachlichkeit der Reaktion' gegenüber der an den Sachen ausgerichteten Wahrheitssuche; ferner der 'momentanen Rettung' aus einer misslichen Lebenslage gegenüber der 'Reinigung der Seele auf lange Sicht'; schließlich des 'Beharrens auf dem Wortlaut' gegenüber des '(terminologisch) freien Umgangs mit den Wörtern angesichts der Verbindlichkeit des Logos').

Übrigens fragt sich aus oratorisch-sophistischer Perspektive, weshalb das Unbehagen den Sophisten gegenüber schwinden soll? Das Anrüchige macht eine unbehagliche Sophistik ja eben 'interessant', was sich 'persuasiv' auszahlt: Der Reiz des Zwielichtigen (z.B. in der Rehabilitierung einer Helena durch Gorgias), ja des Widerlichen gehört sicher zu den 'Gesetzen persuasiver Kommunikation', wenn es solche denn gibt. Zur Illustration kann auch die Attraktion der Leichen der Gehenkten auf Leontinos dienen (rep. 439e), die nach Platon eben jenen 'Teil' der Seele anspricht, der in der Mitte zwischen dem Vernünftigen und dem Triebhaften dem Seelenganzen 'Gerechtigkeit' verleiht, wenn er sich dem oberen Teil verbündet (440a–b), 'Ungerechtigkeit' aber, wenn er sich mit den unteren Kräften verbindet, worauf es die sophistische Rhetorik als Schmeichelei nach Platon abgesehen hat (s.u.2.5).

Buchheim gewinnt dem Anrüchigen in diesem Sinne sogar einen spezifisch protagoreischen Aspekt der Sophistik ab: «Ein Selbstverständnis z.B., welches man nach Schilderungen des platonischen Dialogs gleichen Namens richtig 'protagoreische Stimmung' nennen könnte, besteht in etwa darin, daß man indignierte Vorhaltungen und Tadel von seiten anderer verbindet mit dem versteckt Triumphierenden Gefühl, in

Wenn man dann noch dazu in diesem ‘richtigen’ Reden Unterricht erteilt, wird ein kritisches Interesse an der Sprache unumgänglich. Wenn sich Protagoras’ Kritik des Sprachgebrauchs dabei um solche Dinge wie das Wortgeschlecht im Verhältnis zum ‘natürlichen Geschlecht’ gekümmert haben soll (DK 80 A 27–30), wird es ihm – obwohl dieser Kritik ein eristisches oder auch autoritätenstürmendes Element nicht fremd gewesen sein dürfte (s.u. 2.4.1.1)[56] – in seinen Überlegungen vielleicht wohl um etwas mehr gegangen sein als um das Schmieden eines Werkzeugs zum ‘Niederwerfen’ der Gegner im Agon. Ein ‘absoluter’ Sprachrelativismus, der jegliche Semantik bis zur Verunmöglichung des Diskurses von der Willkür der jeweiligen Sprechenden abhängig macht, ist von Protagoras selbst dann wohl auch nicht vorgesehen gewesen.[57]

Obwohl der *Kratylos* einen solchen, von Hermogenes anfangs vertretenen, ‘Relativismus’ mit dem Homo-mensura-Satz verbindet (s.u.), ist er mit dem Anspruch, ὀρθοέπεια zu lehren, kaum zu vereinbaren (Krat. 391b–c; Phaidr.

---

dem, was man wollte, bestätigt worden zu sein: Protagoras bekennt offen, ein Sophist zu sein, weiß, daß er darin in Verruf kommt, und ist doch zugleich gewiß, daß dieser Verruf Kapital und Bestätigung für ihn ist» (1986, vii).

Dass der offensichtlich auch von Befürwortern wie Schirren u. Zinsmeister erkannte manipulative Grundzug des sophistischen, rhetorischen Logos nach hinten losgeht und durch ihn jeder kommunikative Ernst – nicht lediglich, oberflächlich-persuasiv, der ausgelachte Ernst des Gegners – grundsätzlich in Frage gestellt wird, darauf weist Kuhn hin: «Die freie Handhabung der Sprache ist freier Umgang mit dem Anderen. Handhabung der Seelen, Psychagogie. Freilich muß sich diese Wirkung in der reinen Rhetorik wieder aufheben: der Hörer, der zunächst die Wirkung über sich ergehen läßt, zeigt sich dann als der Kunstrichter des Redekampfes wieder überlegen, so daß sich das Ganze als ein Spiel entpuppt» (1959, 25); vgl. rep. 493d.

Der Logos als «Grundmittel zur realen Weltgestaltung (weil Situationsgestaltung)» wäre nicht weniger ambivalent, insofern in ihm gerade auf Zuverlässigkeit verzichtet wird, weil – wie wiederum Buchheim argumentiert – Logos und Situation als gleichermaßen flüchtig erfahren und gehandhabt werden (1986, 89). Das ist ja auch eine Pointe der platonischen onto-epistemologischen Engführungen im Theaitetos-Dialog.

56 Schofield stellt Protagoras’ grammatikalische Äußerungen (bzw. dessen Kritik an Homer; vgl. DK 80 A 1.53–54, 27–30) entschieden in diesen Zusammenhang: «This evidently has little connection with the preparation for political activity Protagoras professed to offer. It must have more to do with impressing late adolescents with the application of irreverent ingenuity to something they had been taught when growing up to take as beyond criticism» (in: Plato. Protagoras etc., x). Ähnlich Dupréel (1948, 50–51); Gomperz (I: 1999 [1922], 367). Fehling kommentiert Protagoras’ an Homer geübte Sprachkritik so: «Welch ein Triumph sophistischer Kunst, an der ehrwürdigsten aller Dichtungen nachzuweisen, daß sich dem Kundigen gleich zu Anfang zwei Irrtümer offenbaren» (1965, 342); vgl. Finley (1979, 15). Dies entspricht dem Geist des Widerspruchs, den manche Autoren als Quintessenz der Sophistik diagnostizieren; vgl. 1.1.1 mit Fn. 37.

57 Darin ist also Dupréel (1948, 57) zuzustimmen.

267c). Ein solcher Sprachrelativismus verträgt sich nämlich nicht bloß schlecht mit dem in Protagoras' Homerkritik suggerierten Wunsch nach einer Korrektur des überlieferten grammatikalischen Geschlechtes unter Rekurs auf die 'natürliche' Eigenart der Dinge, sondern das Konzept einer ὀρθοέπεια überhaupt setzt voraus, dass es außer einer *angemessenen* Weise (die noch 'relativistisch' im Belieben der einzelnen Sprachgebraucher begründet sein könnte) auch eine *unangemessene* Weise gibt, die Wörter zu verwenden – und nicht lediglich eine im Agon aufgrund mangelnder psychagogischer Wirkung *unterliegende* (die aber auch nich vom individuellen Belieben 'relativistisch' geradegebogen wurde).[58]

Auch die von Platon auf 'den Kreis um Protagoras' zurückgeführte Maxime der Unmöglichkeit, falsch zu reden (Euthyd. 285d–286c), kann also nicht vollumfänglich von Protagoras vertreten worden sein – das will sagen: mit der Radikalität eleatischer Provenienz dieser Maxime, der 'Denken' bzw. Reden im unmittelbarsten Sinne (und also schwerverständlich!) 'Sein' gewesen sei, wodurch man nichts sagen könne, das nicht 'sei', und also nicht falsch reden könne.

Damit ist nicht gesagt, dass Protagoras sich überhaupt für das Problem der Differenz von 'Logos' und 'Realität' interessierte oder trotz allem einen theoretisch reflektierten Unterschied zwischen 'Erscheinen' und 'Sein' setzte. Es ist unwahrscheinlich, dass das mutmaßliche Fehlen einer spezifischen Erkenntnistheorie Protagoras' Bedürfnis nach der Entwicklung einer angemessenen Sprechweise für seine Zwecke als Lehrer und öffentliche Figur im Weg gewesen sei (s.o. 1.2.5; vgl. oben Fn. 23).

Auch wenn Protagoras das Schlagwort der Orthoepeia geprägt oder im Mund geführt haben sollte (Phaidr. 267c; vgl. Krat. 391b–c), ist ihm also kein 'Sprachrelativismus' zuzuschreiben, wie Hermogenes ihn am Anfang des *Kratylos* vertritt (385e–386a). Sokrates versucht, diesen Standpunkt ähnlich wie Theaitetos' These der Identität von Wahrnehmen und Erkennen aus Protagoras' Homomensura-Satz abzuleiten. Anders als Theaitetos dort willigt Hermogenes in diese Identifikation seiner Ansicht mit dem Wort des Protagoras *nicht* ein (Krat. 385e–386a). Dabei erinnert Hermogenes an jene 'Protagoreer', die der *Theaitetos* wiederholt nennt (172b; vgl. 167c, 177d; s.u. Fn. 103), die vor den Konsequenzen aus dem Denken des Meisters zurückschrecken (vgl. Krat.

58 Der Widerspruch wäre andererseits der gleiche, wie jener zwischen dem Homo-mensura-Satz und dem Anspruch, als Lehrer der ἀρετή aufzutreten: Wenn jeder die Bedeutung der Wörter von sich aus festsetzt, braucht es keine übergreifende ὀρθοέπεια, weil jeder selbst 'Maß' dieser ὀρθότης ὀνομάτων wäre.

391c).[59] Hermogenes ist der Bruder des Sophistenmäzens Kallias (391b–c), des Gastgebers im *Protagoras*, was einen Bezug zu Protagoras sowohl konform der Eigengesetzlichkeit von Platons schriftlichem Universum wie auch historisch-biographisch plausibel erscheinen lässt (vgl. Tht. 164e–165a). Der 'Sprachrelativismus' bleibt also für Platon eine als möglich gesehene Folge aus dem Homo-mensura-Satz; aber gerade der radikale – wenigstens 'radikal zweifelnde' – Protagorasjünger Hermogenes (wenn diese Zuordnung zutrifft) schreckt vor dieser Konsequenz zurück. Zwar sieht auch er sie, aber sie war dann wohl nicht bereits die Position des Meisters.

Es fällt aber ebenso auf, dass der Homo-mensura-Satz im *Kratylos* ähnlich wie im *Theaitetos* als drittes Element in dem Kontext einer 'synoptischen' Ineinssetzung mehrerer Thematiken und Lehren erscheint, gleichsam als geflügeltes Wort und als inbegrifflicher Ausdruck einer nahezu beliebig anwendbaren geistigen Grundposition. Die beiden ersten Elemente sind im *Kratylos* 1) die νόμος-φύσις-Problematik; 2) die Frage nach dem Verhältnis von Sein und Sprache, die im zeitgenössischen Allzweckvokabular eben dieser νόμος-φύσις-Problematik gestellt wird; 3) der Homo-mensura-Satz, der für die νόμος-Variante einer Antwort auf diese Frage einsteht. Im *Theaitetos* sind es 1') die Flusstheorie *annex* 'Geheimlehre'; 2') die Frage nach dem Verhältnis von Wahrnehmen und Erkennen; 3') der Homo-mensura-Satz als sophistisches Faktotum.

Weder im *Kratylos* noch im *Theaitetos* wird ein weiteres einschlägiges Zitat des Protagoras ins Spiel gebracht, aus dem hervorginge, dass er selbst aus seinem Satz die 'relativistischen' Konsequenzen gezogen hätte, die Sokrates hier wie dort nahelegt. Überhaupt ließe die oben erwähnte Kritik am

---

59 Auch Dupréel sieht in Hermogenes eine platonische Maske für eine Position, die den Geltungsbereich des Homo-mensura-Satzes eingrenzen soll (1948, 37); er erblickt in Kratylos und Hermogenes zwei mögliche Konsequenzen des protagoreischen Denkens (eine radikale semantische Konventionshypothese und die These einer radikalen Übereinstimmung von Wort und Sache).

Aufschlussreich ist in dieser Frage Krat. 400d–401b, wo Hermogenes Sokrates' Vorschlag, sich bei der Interpretation der Namen der Götter auf die Namen zu beschränken, die sie bei den Menschen haben – weil wir von den Göttern nichts wissen, weder von ihnen selbst, noch von den Namen, mit denen sie sich untereinander benennen (400d) – als μέτριως, maßvoll-bescheiden, akzeptiert (401a). Das Adverb μέτριως evoziert gerade in seiner Gebundenheit an den Bereich des Menschlichen hier den Homo-mensura-Satz; diesem entgegen verweist Hermogenes damit aber auf ein nicht-nur-menschliches Maß, an dem gemessen Sokrates sich bescheidet. Die behauptete Unbekanntheit der Götter ihrerseits spiegelt DK 80 B 4 wieder. Aber auch hier fällt auf, dass Hermogenes anerkennt, dass ihrer Maßgeblichkeit durch diese Unbekanntheit kein Abbruch getan wird – und Sokrates' Haltung ist denn auch eher als (ironische) Scheu denn als 'agnostizistische Skepsis' aufzufassen.

Wortgeschlecht (übersetzt in die Begriffe der νόμος-φύσις-Antithese), wenn überhaupt auf eine 'semantische' Position,[60] dann eher auf eine zugunsten der φύσις schließen – wie auch immer eine nicht-'nomische' φύσις (eine nicht auf Konvention und 'Menschenmaß' reduzierbare Eigenart von Sache oder Sprache) mit Protagoras zu denken gewesen sein soll.

Die Annahme von 'kulturell bedingten' Differenzen in der 'richtigen' Wortverwendung bleibt bei alledem für Protagoras plausibel, so wie auch Werturteile kulturell bedingt und regional unterschiedlich sein sollen (Prot. 327c-e; Tht. 167b). Solche Differenzen sind ja Beobachtungstatsache, und sie werden von Hermogenes für die Sprache betont (Krat. 385d–e). Weder in diesem Fall noch im Fall der Werturteile werden diese Differenzen im protagoreischen Umfeld (nach Platons Darstellung) für unüberwindlich gehalten. Das scheint wenigstens aus Hermogenes' Redefreudigkeit hervorzugehen – oder er hätte (wie Aristoteles es von dem historischen Kratylos bezeugt; met. Γ.5.1010a) schweigen sollen, statt zu reden und Sokrates zur Erfindung immer neuer Etymologien zu ermuntern. Der 'Werte-Relativismus' war für Protagoras selbst im *Theaitetos* kein Hindernis für die Annahme, das eine Urteil sei 'besser' als das andere (Tht. 166d–167d). In dem Fall soll auch die Beobachtung 'kulturell bedingter' semantischer Differenzen die ὀρθοέπεια nicht ausschließen.

Einen direkten Beleg dafür, dass Protagoras die Differenzen in der Wortbedeutung von Mensch zu Mensch oder von Gruppe zu Gruppe Platon zufolge für überwindlich und sprachliche Verständigung über diese hinaus also für möglich hielt, dass er also nicht aus dem Homo-mensura-Satz auf das Gegenteil geschlossen habe (auf jenen Abbruch 'zwischenmenschlicher' Kommunikation, die oben mit Platon aus seinem Satz gefolgert wurde; 1.3.3.1–2), liefert der Schabernack im *Protagoras* mit der Mundart des 'Linguisten' Prodikos aus Keos:[61]

In der Simonides-Deutung wehrt sich der Abderit ausdrücklich gegen eine dialektale Sonderbedeutung der Keïer von χαλεπός. Sokrates lässt

60 Semantik setzt, mit Buchheim, die Differenz von Logos und Sache, ὄνομα und πρᾶγμα voraus, die ihm zufolge gerade den Sophisten abging (vgl. 1.1 Fn. 108; 1.2 Fn. 120; in diesem Kapitel Fn. 34; B.2 Fn. 11, 13). Er zeigt dies eingehend anhand von Gorgias (1986, 23–27), und erklärt die Zeugnisse zu Protagoras, namentlich dem Homo-mensura-Satz, im gleichen Licht (ebd., 61–65); vgl. ders. (in: Gorgias. Reden etc., XXII–XXIII). Dabei resultiert eine 'ontologische' Position, die noch keine ontologische Reflexion voraussetzt und also keine Theorie ist. Übrigens entsteht dabei nichts, was der ihm von Platon zugeschriebenen Position ähnlich wäre. Platons Darstellung betrachtet Buchheim als Rekonstruktion einer naiven Position mithilfe – und teilweise unter Ausschaltung – der platonischen Theorie (s.o. Fn. 1.1 Fn. 15).

61 Autoren wie Schirren u. Zinsmeister (in: Sophisten. Texte) oder Meister (2010, 162–163) nehmen Prodikos in dieser Hinsicht, anders als Platon, recht ernst; vgl. Fn. 2.4 Fn. 5.

Prodikos – Simonides stammte wie Prodikos aus Keos – nämlich behaupten, in dessen Mundart bedeute χαλεπός «böse» und nicht, wie bei den anderen Hellenen, «schwer» (Prot. 340e–341d). Protagoras lässt sich nicht fangen: Auch auf Keos heißt χαλεπός «schwer». Sokrates räumt ihm sein Recht ohne Umstände ein – und zwar vielsagend-ironisch mit der pseudo-sokratischen Erklärung, Prodikos habe Protagoras prüfen wollen, ob dieser auch imstande sei, seinem Logos 'beizustehen' (βοηθεῖν, 341d). Prodikos hat aber wohl eher seinen ehemaligen Lehrer in eristischer Manier necken als eine 'wissenschaftliche' Beobachtung beisteuern wollen.[62] Gemeint ist mit dem hilfsbedürftigen Logos Protagoras' Interpretation des Gedichtes; aber hätte Protagoras *expressis verbis* einen Sprachrelativismus wie jenen gelehrt, mit dem Hermogenes liebäugelt, so wäre hier, wo ein solcher Relativismus argumentativ gegen ihn gewendet wird, der Ort gewesen, Protagoras auch diesem Logos 'beistehen' zu lassen – denn Prodikos erschiene doch zunächst als 'Maß' seiner eigenen Mundart und damit wäre entweder Protagoras' Simonides-Interpretation oder der Sprachrelativismus hinfällig. Aus dem Geplänkel geht aber jetzt hervor, dass Protagoras die Möglichkeit dialektaler Unterschiede der Wortbedeutung generell zwar nicht ausschließt, dass er aber weiß – und darauf zählt, dass es die anderen auch wissen – dass hier kein solcher Fall vorliegt und dass somit aus der allgemeinen Tatsache kulturspezifischer Bedeutungsunterschiede im Einzelfall nicht zwangsläufig Missverständnisse erwachsen müssen.

Wenn Protagoras also die Sprache als ein verbindliches Mittel zur gesellschaftlichen Verständigung in εὐβουλία nicht aufgegeben haben wird, so ist dennoch signifikant, dass in seinem Mythos die menschliche Sprache (φωνὴ καὶ ὀνόματα, Sprachlaut und artikulierte Wörter) der sozialen 'Gabe des Zeus' ausdrücklich vorausliegt: Sie wird als τέχνη in einer Reihe *nach* dem Verehren von Göttern und dem Errichten von Altären und Statuen, aber *vor* der Anfertigung von Wohnungen und Gebrauchsgegenständen und der Kultivierung des Bodens genannt, und zwar explizit in dieser chronologischen Reihenfolge (vgl. πρῶτον-ἔπειτα).[63] Sie wird also als Gabe des Prometheus betrachtet (322a). Und

62 Das illustriert gut Theodoros' Klage, die 'Herakliteer' bildeten keine Schule, sondern feuerten nur Sprüchlein ab (179e–180a; vgl. Gorg. 449c) – offensichtlich auch aufeinander (vgl. 180b–c); vgl. 1.1 Fn. 39 und 2.3 Fn. 16 samt Haupttext. Prodikos erscheint auch Phdr. 267b als besonders humorvoll in intellektuellen Dingen. Er wird im *Kratylos* als Lehrer der ὀνομάτων ὀρθότης genannt (384b; vgl. Fn. 24).

63 Vlastos sieht die Sprache nicht bereits als Teil der prometheischen Gabe und erblickt in der noch sprachlosen Erfindung des Kultus lediglich eine mythologische Freiheit: «Protagoras was not such a fool as to suppose men could have religious beliefs and a cult before they had either language or piety (which is part of the 'political art', 323e, 325a)»

sie reduziert sich somit nicht auf 'sozialen Zement', denn sie stiftet von sich aus eben keine Gemeinschaft. Sie dürfte, wie aus der Folge zu schließen ist, ursprünglich eher zum 'Beleidigen' verwendet worden sein. Ihr 'semantischer Sinn' kann dann nach Protagoras nicht die Folge konventioneller Einigung gewesen sein und müsste also in der Terminologie der Zeit einen – allenfalls vom νόμος überformten – φύσις-Bezug semantischer Richtigkeit aufweisen. Denn die Menschen waren eben erst später dazu fähig, sich auf etwas zu einigen, statt einander zu beleidigen – und sie waren also bereits vor der Fähigkeit, sich auf etwas zu einigen, fähig, einander zu verstehen (und übrigens sich von den Göttern verstanden zu fühlen).

Dieser Sprachfähigkeit haftet dadurch von Anfang an zugleich das Zweifelhafte an, auch im menschlichen Verkehr zum Guten wie zum Übel ausschlagen zu können.[64] Anders gesagt: Die Menschen konnten aufgrund des prometheischen Frevels schon reden, bevor sie dank der von Zeus verliehenen πολιτικὴ ἀρετή aus αἰδώς und δίκη wussten, wie sie reden sollten – nämlich im Interesse der menschlichen Gesellschaft.[65]

(1976 [1956/1974], 274 Anm. 11). Auch dieser Standpunkt treibt das *charity principle* auf die Spitze. Schließlich geht es auch nicht darum, ob Protagoras *such a fool* war, sondern ob die Inkonsistenzen in seiner Epideixis sich als eine von Platons orchestrierte Aussage gegen Protagoras lesen lassen.

Müller dagegen hält unbeirrt daran fest, dass für Protagoras der Götterglauben *vor* der politischen Gabe etabliert wurde und nicht mit der πολιτικὴ ἀρετή verbunden erscheint (1976 [1967/1974], 316 Anm. 17); vgl. B.1 Fn. 47 samt Haupttext.

64 Waterfield erkennt an, dass die «rhetorical skills he [Protagoras] introduced were morally suspect» (in: First Philosophers, 205). Seht man einmal von Buchheim ab, so ist ein solches Urteil selten. Auch O'Grady gehört zu diesen wenigen modernen Autoren, die der Sophistik generell einen zwielichtigen Charakter zuschreiben: Zusammenfassend nennt sie die Sophisten verallgemeinernd «clever rather than wise, smart rather than genuine, deceitful rather than honest» (2008a, 17; s. ferner ebd., 9, 17–18).

Gerade wegen der Ambivalenz der Sprache fragt Platon bei den sophistischen Lehrern der Sprache nach, ob sie den Menschen auch insgesamt besser zu machen vermögen, wenn sie ihm schon das richtige oder wirkungsvolle Reden beibringen (vgl. B.2 Fn. 140). Sofern Buchheims an die Wurzel gehende Interpretation des sophistischen Logos stichhaltig ist, würde sich diese Frage für die Sophisten aber erübrigen (vgl. Fn. vgl. 1.1 Fn. 108; 1.2 Fn. 120; in diesem Kapitel Fn. 30; B.2 Fn. 11, 13): Der Logos stelle Realität erst her, und Logos wie εὐβουλία stellen somit selbst die Situation her, in der sich der Sprecher als 'gut' zu erweisen habe – so dass er die Wirklichkeit so her- oder darstellen kann, dass auch er selbst sich unverändert als 'gut' erweise; die Sprecher vermöchten also die Menschen und ihre Situation beliebig aufeinander hin zu manipulieren, freilich ohne sich von ihr unabhängig machen zu können (1986, z.B. 79, 80); vgl. ders. (in: Gorgias. Reden etc., XXVIII–XXIX).

65 Insofern Protagoras' Mythos als Dokument oder als Spur eines kohärent denkenden Protagoras aufzufassen ist, drückt sich in der Unterordnung der Sprache des Kultus

B.1.3 *Der Homo-mensura-Satz als Grundlage der εὐβουλία*

Im vorigen Paragraphen wurde aufgrund des Befundes bei Platon einerseits argumentiert, dass der 'historische' Protagoras im Interesse seines 'Kerngeschäftes' – als Lehrer und Lenker demokratisch selbstbestimmter Politen – einen 'Sprachrelativismus' im Sinn der extremen νόμος-Position einer ausschließlich konventionell begründeten Wortbedeutung ebenso wenig vertreten haben kann wie eine 'eleatisch' inspirierte Unmöglichkeit der Widerrede oder eine 'herakliteisch' angehauchte Unmöglichkeit der Rede überhaupt; andererseits wurde festgehalten, dass der Homo-mensura-Satz an den beiden Stellen, an denen Platon ihn vollständig zitiert, eher als inbegriffliches Stichwort für eine 'allgemein-relativistische' Assoziationskette denn als genuiner Ausdruck der ihm angehängten Schlussfolgerungen erscheint.

Aufgrund dieser Ausführungen erscheint es als rechtmäßig, den zum traditionellen entgegengesetzten Weg zum Verständnis des Protagoras einzuschlagen und, wiederum von Platons Zeugnis ausgehend, die Möglichkeit zu untersuchen, ob für Protagoras' 'Bemühung um den Logos'[66] mit Edward Schiappa galt: «Far from entailing solipsism or absolute subjectivism, Protagoras' *logos* is an instrument aimed at *intersubjectivity*».[67] Das ist die Möglichkeit, dass der Homo-mensura-Satz selbst, gleichsam als der 'Logos schlechthin', von vornherein in kommunikativem Interesse formuliert wurde; in seiner ursprünglichen Intention zielte er dann auf menschliche Verständigung über menschliche Angelegenheiten ab, in denen menschliche Interessen und menschliche Fähigkeiten – innerhalb einer Entwicklung, die oben mit Thomas Buchheim als 'vorsichtiger Optimismus' gefasst wurde (s.o. 1.1.1) – den Ausschlag geben sollten: Der Homo-mensura-Satz würde so betrachtet, insofern er akzeptiert wird, begründen, weshalb der menschliche Logos für selbstbestimmte εὐβουλία als *an instrument aimed at intersubjectivity* verwendet werden darf.

Diese Ansicht verträgt sich mit dem Bild der protagoreischen Auflehnung gegen Spezialisten der Wahrheit (s.o. 1.1.1, Punkt 3), wenn sie daraus auch nicht zwingend folgt (wobei sowohl aus dem *Protagoras* wie aus dem

---

unter jene der εὐβουλία die gleiche Haltung aus, wie in DK 80 B 4: Im Verhältnis zum Gut menschlicher Mündigkeit tut es nich zur Sache, wie man zu den Göttern steht.

66 Vgl. oben B.1 Fn. 25.

67 Schiappa (1991, 185; Hervorhebung Schiappa); vgl. Dupréel: «Nous voulons montrer au contraire *que le sophiste d'Abdère fut, à coup sûr, le moins 'individualiste', le plus 'social' de tous les penseurs de l'Antiquité, et que la phrase sur l'Homme-mesure, loin de n'exprimer qu'une théorie de la perception et de l'apparence brute, enveloppe aussi – et c'est essentiel – une conception sociologique de la connaissance et de sa valeur*» (1948, 19; Hervorhebung Dupréel; vgl. 23).

Theaitetos gerade auch Anerkennung von Fachwissen herauszulesen ist; s.u.). Eine Kombination beider Auffassungen des Homo-mensura-Satzes – als Proklamation intersubjektiv zu pflegender εὐβουλία und als Auflehnung gegen Wahrheitsspezialisten – bietet der *Protagoras* selbst mit seiner Absage an juristisches Spezialistentum in der Polis, zugunsten der Versammlung aller mündigen Bürger.

Diese Auffassung steht ferner im Einklang mit dem Befund zur 'maieutischen Distanz' in Platons Behandlung des Protagoras oben (1.2). Das paradoxe Verschwinden des Subjektes in der totalen und in einer ontologischen Lesart des Satzes begründeten Subjektivität von allem – dies war ja eines der Ergebnisse von Platons 'Heraklitiko-Protagoreismus' (s.o. 1.3) – wäre mit der in εὐβουλία und πολιτικὴ ἀρετή aus αἰδώς-σωφροσύνη und δίκη-δικαιοσύνη *tatsächlich kultivierten* Intersubjektivität sonst schwerlich vermittelbar. Diese aber entspricht der politischen Bewegtheit, der Bewegung zur 'Mündigkeit' und Selbstbestimmung der Politen sowohl im *Protagoras* wie in der Verteidigungsrede des *Theaitetos* und kann deshalb in platonischem Rahmen nicht als unprotagoreisch gelten.

Der Homo-mensura-Satz selbst kann nicht direkt 'aus den Quellen' als «an instrument aimed at *intersubjectivity*» interpretiert werden; diese Auffassung des Satzes als Antithese seiner am weitesten verbreiteten ('relativistischen', 'solipsistischen', 'subjektivistischen' etc.) Auffassung kann nur aufgrund 'kumulativer Evidenz' entwickelt werden. Das wird in den folgenden Paragraphen versucht, und zwar ebenfalls so weit wie möglich aus Platons Zeugnis. Der Versuch, eine zugleich positivere wie historisch plausiblere Interpretation des umstrittenen Satzes im Anschluss an Platon zu rekonstruieren, scheint auch in einer Platonarbeit wie dieser sinnvoll, weil sich die genannte verbreitete Auffassung zu Unrecht auf Platon beruft – sie führt somit nicht zuletzt auch zur weiteren 'Rehabilitierung' Platons gegenüber solchen Zuschreibungen (vgl. V.1). Platon macht ja, wie in dem ersten Teil dieser Arbeit argumentiert wurde, klar, dass Protagoras die radikalen Konsequenzen seiner angeblichen Position nicht selbst vertreten habe und sie zurückweisen würde; was wollte Protagoras dann, Platon zufolge, mit seinem Satz erreichen?

Die folgenden Paragraphen kreisen um die Bestimmung des Satzes als Programm oder Grundlage der Selbstbestimmung der Politen: Der Satz soll als Logos schlechthin die sprachliche Verständigung über die eigenen Angelegenheiten legitimieren (B.1.3.1) und ist als ein Korrektiv zu einem 'archaischen' politischen Egoismus aufzufassen (B.1.3.2); gewisse Selbstwidersprüche in seiner Folge sind vor dem Hintergrund dieser Auffassung zu mildern (B.1.3.3). Vor dem gleichen Hintergrund soll begreiflich werden, weshalb in beratenden Situationen der 'bessere' Logos nicht automatisch auch der 'stärkere' ist und

weshalb manchmal der 'schwächere Logos zum stärkeren' gemacht werden soll (B.1.3.4).

B.1.3.1 «An Instrument Aimed at Intersubjectivity»

Es liegt nahe, Protagoras' εὐβουλία als Prinzip politischer Verständigung hypothetisch aufs Engste mit dem Homo-mensura-Satz als möglicher Grundsatzerklärung menschlicher Mündigkeit oder politischer Selbstbestimmtheit zu korrelieren: Insofern der Mensch (oder: immer mehr Menschen) sich selbst im Zuge der gelegentlich so oder ähnlich gefassten humanistisch-rationalistischen Entwicklung – die in dem Homo-mensura-Satz ihre prägnanteste Formel gefunden hat – im Jahrhundert der Sophisten als ausschließliches 'Maß' seiner Angelegenheiten verstehen lernte, musste und durfte er sich auf dem Boden früherer Entscheidungen und deren Konsequenzen ständig neu über künftiges Handeln beraten. Nach Tazuko A. van Berkel war der nahezu unauslotbar assoziationsreiche Satz des Protagoras dabei bereits in seiner ersten Prägung als irritierende 'Metapher' gemeint,[68] zu deren vornehmlichem Resonanzraum aber die poetisch-ethische Tradition mit ihren Sentenzen über das vom Menschen einzuhaltende Maß gehörte, die zugleich die Grundbedeutung von μέτρον als richtiges, erfülltes, volles, den Dingen wesenhaft innewohnendes und somit ihre Eigenart betreffendes Maß evozierte.[69] Protagoras' Provokation nach dieser Seite hin fasst van Berkel so auf:

> Protagoras' statement could, then, be read as an attempt to undermine the claims of the poets grounding their, mostly aristocratic, moral norms in reality. It's not reality that provides us with due measures; it is man who projects his own measures onto reality.[70]

Die Welt solcher Menschen und deren Zukunft, so scheint Protagoras etwas überspitzt formuliert behauptet zu haben, würde nicht mehr wie bislang (oder:

68 Van Berkel (2013, 37). Was sie unter einer Metapher versteht, erklärt sie (ebd., 60).

69 Vgl. (ebd., 49); ähnlich Buchheim (1986, 47–48, 52–54). Van Berkel weist aufgrund des Befundes bei Herodot und den Hippokratikern denn auch darauf hin, dass: «to *describe* the measure of something, is to transmit essential knowledge of the thing» (ebd., 53). Wird dann der Mensch zum Maß, so bestimmt er, ob er will oder nicht – und unabhängig von der Frage, ob der Anspruch theoretisch eingelöst werden kann oder soll oder nicht – das Wesen der Dinge (mit). Buchheim formuliert denn auch: «Das μέτρον χρημάτων ist das, was der Dinge ist; auf unseren Fall angewendet heißt das: es ist der *Dinge*, menschlich zu sein» (ebd., 52).

70 Ebd., 52–53.

wie vor Kurzem)[71] von neidischen Göttern und deren Strafen und Plagen – oder von einzelnen angeblichen Kennern des göttlichen Waltens, eben Autoritäten –, auch nicht mehr von ritueller oder 'tragischer' Schuld bestimmt. Im Gegenteil hätten die Götter selbst, die damit überflüssig werden und in einem erfüllten oder wenigstens ausgefüllten menschlichen Leben nicht einmal der Nachfrage wert seien (DK 80 B 4; Tht. 162d–e), den Menschen die Voraussetzungen zur gelingenden und 'rettenden' Vergesellschaftung verliehen – und zwar allen Menschen ohne Unterschied (Prot. 322d). Das konfrontiert sie auch mit der entsprechenden Verantwortung, einander nicht mehr wie 'im Urzustand' den Garaus zu machen.

Die Menschenwelt wäre damit gewissermaßen als 'machbar' aufgefasst.[72] Damit soll die Diskussion nicht mit einer naheliegenden heutigen Projektion

---

71 Hirzel meint, die Vorstellung der neidischen Götter sei vorwiegend im 5. Jahrhundert verbreitet gewesen und auch überwunden worden; sie sei gerade nicht überliefert, sondern eine Begleiterscheinung der Entstehung politischer Gleichheitsbestrebungen im Verhältnis zu Tendenzen zur Tyrannis (1907, 302–305); er findet diese Vorstellung nicht etwa bereits bei Homer. Auch nach Platon wird die Welt nicht von neidischen Göttern geplagt, im Gegenteil: Gott tut niemals etwas aus Neid (δύσνους; δυσνοίᾳ; Tht. 151c–d; vgl. 2.4 Fn. 74); ebenso wenig Sokrates, wäre hinzuzufügen (Tht. 151c–d). Das ist ein starkes Signal für das Maß an 'Anähnlichung an Gott', das Sokrates nach Platon erreicht habe (und es hätte auch für Protagoras hoffen lassen, dies zu erreichen; Prot. 361e).

72 Wer dann ein Technit des Wortes und ein λογοδαίδαλος, ein Wortedrechsler ist (Phaidr. 266e, von Theodoros von Byzanz gesagt), und dementsprechend das Wort als πειθοῦς δημιουργός versteht (Gorg. 453a = Gorgias DK 82 A 22, Gorg. 453e–454a, 454e–455a; ferner Phil. 58a = 82 A 28 und A 30), der ist nicht weit davon entfernt, sich selbst als Demiurgen menschlicher Verhältnisse und die ἀρετή als τέχνη zu verstehen (vgl. B.2 Fn. 140). Zu berücksichtigen ist dabei die von Schmitt (1973, 63–64 mit 64 Anm. 4) oder Buchheim diagnostizierte, gewissermaßen unvermittelte Einheit von sophistischem Wort und Sache, λόγος und πρᾶγμα, von λέγειν καὶ πράττειν, von Rede und Realität und dem Kairos der 'Handlungssituation': «[D]ie Funktion des sophistischen Logos [ist] nicht nur eine diagnostische, sondern in gewisser Weise auch eine genetische; anders gewendet: der Logos changiert zwischen einem Erkennen des Kairos und einem Herbeiführen seiner» (1986, 87); vgl. ders. (in: Gorgias. Reden etc., XXII mit Anm. 41, XXVIII mit Anm. 56 zu Protagoras); vgl. Heideggers oben zitiertes Verständnis griechischer Rhetorik als «Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins» ([17]1993 [1927], 138–139; s.o. 1.1.1).

Statt von der 'Machbarkeit', diese als «rüdes Zurechtschneidern der Welt nach menschlichem Bedürfnis» (wie sie in einem technischen Verständnis der ἀρετή latent vorhanden scheint) verstanden, spricht Buchheim für Protagoras, anders als für Gorgias, dennoch, wie gesehen, von einem 'vorsichtigen Optimismus', der den Menschen nicht mehr – wie im 'lyrischen Pessimismus' noch der älteren Zeitgenossen – hilflos undurchschauten Mächten ausgeliefert sein lasse (1986, 60): «Erst vor dieser Folie wird deutlich, daß die Tonart des HMS nicht Herrschsucht und Willkür gegenüber der Welt ist, sondern daß der Ton eher hoffnungsvoll zu nennen ist, von einem Triumphe des Subjektes weit entfernt» (ebd., 61); vgl. oben 1.1 Fn. 30.

überlastet werden, die ihrerseits ohnehin von der Radikalität der von Platon denkerisch herbeigeführten 'Vereinnahmung' der Dinge bis zu deren theoretischer Verunmöglichung bereits überboten worden ist – denn was gäbe es an zerflossenen Dingen noch zu vereinnahmen und was gäbe es dabei noch zu gewinnen, wenn wir als Folge unserer Vereinnahmung auch schon nicht mehr da wären (s.o. 1.3)? Protagoras' vermeintlich machbare Welt ist zunächst einmal die gesellschaftliche und eine entsprechend 'optimistische' Erwartung bezüglich der Korrelation der kreativen Fähigkeiten der Menschen mit ihren zu formenden Lebensverhältnissen ist jedem Konzept von Demokratie eingeschrieben. Innerhalb dieser vermittelst Rede und Gegenrede für 'machbar' gehaltenen Menschenwelt wiese ein Protagoras den Weg – als Vorreiter einer neuen Normalität, die darin besteht, durch sittlich vorbildliches Verhalten, kluge Hauswirtschaft und politisches Geschick innerhalb dieser Bildsprache sozusagen ein 'gemachter Mann' zu werden (Prot. 328a).[73]

Wie bei der menschlichen Kulturstufe der Sprachentwicklung oben erscheint nicht ohne Bedeutung, dass auch die Verehrung der Götter im Mythos durch den Raub des Prometheus ermöglicht wird (Prot. 322a). Auf der Stufe der Gaben des Zeus aber, sprich in dem auf den Mythos folgenden Logos, gerät die Frömmigkeit *de facto* aus dem Blick. Dies ist deshalb auffällig, weil die Verehrung der Götter der Polis durch die Gemeinschaft ein unveräußerlicher Bestandteil des Selbstverständnisses der Politen war – und dies nicht aus einem privaten Heilsbedürfnis und nicht lediglich aus Furcht vor den göttlichen Protektoren der Stadt, die durch das Fehlverhalten Einzelner auf Generationen hinaus der Gemeinschaft grollen könnten, sondern gerade auch wegen der sozialen

Diese Grenze zwischen Gorgias einerseits (der diese Ausgeliefertheit zum Kern der Entschuldigung der Helena macht; vgl. ders. (in: Gorgias: Reden etc., 163 Anm. 17) zur Statuierung des 'Rechts des Stärkeren' in Hel. 6; und s. (ebd., XXV–XVI) zum Verhältnis der gorgianischen Sprachkunst zu dieser Ausgeliefertheit überhaupt) und Protagoras andererseits begründet möglicherweise die Hochachtung, die Protagoras von Platon trotz allem entgegengebracht wird, während das bereits erwähnte argumentative, hier als 'maieutisch' verstandene Gefälle von Gorgias über Polos zu Kallikles, vor dem Hintergrund von Gorgias' Indifferenz bezüglich der Frage nach der ἀρετή als Konsequenz seines Unterrichts, eine andere Sprache spricht 1.3 Fn. 70; auch 1.1 Fn. 45.

73 Rawson sagt bezüglich Prot. 318e–319a: «This bold promise of success in human activity generally, of private and public excellence in word and deed, is Protagoras' professional formulation of the traditional ideal of *aretê*. Ever since the earliest Greek literature, *aretê* is a central ideal and basic motivator, embracing goodness and greatness, as an excellent human being and as an outstanding member of a human community. Protagoras calls his version the art of the citizen (319a), politial virtue (322a, 324a), and man's virtue (325a)» (2008, 215).

und praktischen Bedeutung der öffentlich-religiösen Kulte, Feste, Spiele und Theateraufführungen. Manche dieser Feste wurden von reichen Mitbürgern, zur Stärkung des Gemeinschaftlebens und ihrer eigenen Position darin, als öffentliche Dienstleistung (λειτουργία) finanziert,[74] während manche Kulte für ihre Poleis eine direkt machtpolitische Bedeutung erlangten.[75] Die Teilnahme am Kultus in allen Spielarten hätte auch ohne theologische Ansprüche (DK 80 B 4) von Protagoras durchaus als Teil der πολιτικὴ ἀρετή nicht nur *behauptet*, sondern auch *begriffen* werden können,[76] da diese als ἀρετή schlechthin auch nach Protagoras die εὐσεβεία mit einschließt (324e, 325a).[77] Aber Protagoras tut weder das eine noch das andere.

Sokrates' Anklage lautete nach Xenophon immerhin, die Götter der Polis nicht anzuerkennen (mem. I.1.1–2). Zusammen mit den Formeln, hier und bei Platon (apol. 18c, 23d, 24c; Euthyphr. 2a–b; vgl. apol. 35d), 'neue Götter einzuführen' (also den bestehenden Kult für ungenügend verbindlich zu halten) und 'die Jugend zu verderben' (also die anerkannte Sittlichkeit im Politennachwuchs zu unterminieren) ergibt dies schon *de facto* das (Vor)Urteil der 'Asozialität' (und müsste nach Epideixis zufolge mit dem Tod bestraft werden …).[78] Der Protagoras des Mythos selbst trägt dem politisch-kultischen Selbstwertgefühl seiner athenischen Zuhörer durchaus Rechnung, wenn er die 'Geographie' des Feuerraubes an die kultische Situation und die aktuelle Bauaktivität in Athen anpasst. Als Meister dieses Feuers nennt er in einem Atem Hephaistos und Pallas Athene (Prot. 321d), die gerade in Attika zusammen verehrt wurden, und zwar in einem gemeinsamen Tempel, dem früher als 'Theseion' identifizierten Hephaisteion; dieser war als Teil der perikleischen Bauprojekte neu

74 Naerebout u. Singor (1995, 190, 215).

75 Graf (1974, 39, 179–180, 182); Burkert (1987, 20); vgl. Mx. 237e–238a.

76 Vgl. Müller (1976 [1967/1974]).

77 Die Überlieferung zum Asebie-Prozess des Anaxagoras belegt den potentiell politischen Charakter dieser Prozesse in Athen (DK 59 A 1.20, 17–20; vgl. apol. 26d; vgl. Xen. mem. I.2.12). Pfenninger betont die Zusammengehörigkeit von Staat und Religion, von «Staatsdienst» und «Gottesdienst» (1975, 26, 37); zur erzieherischen Wirkung der Theateraufführungen (ebd., 22, 28); vgl. Morgan (1992, 228); ferner Gadamer (1999: 7 [1990], 83); vgl. Prot. 323e–324a.

Waterfield sieht aus einem andern Grund keinen Widerspruch zwischen dem Fragment und dem Mythos: «He might be saying, 'I cannot know what the gods are like, but I can say something about the origins of their worship.' This would fit in with Protagoras' general interest in origins, and would somewhat lessen the agnostic force of the bare saying» (in: First Philosophers, 210); er sieht auch die Möglichkeit, dass das Fragment nur eine Hälfte eines antilogischen Experiments war (ebd., 210 Anm. 10); vgl. B.0 Fn. 15.

78 Xenophon rückt das oben erwähnte religiöse Polisverständnis bzw. politische Religionsverständnis ausdrücklich mit Sokrates' frommer Haltung *und* der Weisung des delphischen Gottes zusammen (Mem. I.3.1; IV.3.16); vgl. V.1 Fn. 17.

errichtet worden und stand zur Zeit des dramatischen Dialogs kurz vor der kosmetischen Vollendung.[79] Die Bezugnahme war also von höchster Aktualität und musste eine zarte Seite patriotisch empfindender Athener berühren.[80] Das darf hier aber weiter ruhen, denn das Thema war Protagoras im Vergleich zu den übrigen Angelegenheiten der Menschen bekanntlich von untergeordneter Bedeutung.

Das Provokative an dem ‘metaphorischen’ Homo-mensura-Satz ist, so verstanden, weniger der latente Individualismus, Solipsismus, Relativismus etc., vielmehr die Implikation, dass der Mensch selbst es sei, der für sein Wohlverhalten die Weichen stellen darf, muss und soll, und zwar immer neu, wie es im *Theaitetos* steht: «Denn was einem jeden Staate gerecht und schön dünkt, das ist es ihm ja auch, *solange* er es dafür hält» (Ἐπεὶ οἷά γ’ ἂν ἑκάστῃ πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῇ, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῇ ἕως ἂν αὐτὰ νομίζῃ, Tht. 167c; unsere Hervorhebung).[81] Die Bestimmung der Grenzen des rechten Verhaltens liege also bei den Menschen in ihren Gesellschaften (vgl. 167d). Und liegt sie auch an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten an anderer Stelle, solange sie liegt, wo sie liegt – weil die Menschen das wollen –, solange und dort ist sie zur Sicherung des Ganzen vom Einzelnen einzuhalten. Damit steht der Homo-mensura-Satz in eklatantem Widerspruch zu der unten mithilfe des *Hymnus an den Pythischen Apollon* zu illustrierenden traditionellen Ansicht (B.2.3.1), nach der die Lebensweise auf göttliche Setzung zurückgehe, während fürchterliche Umwälzungen der Herrschaftsverhältnisse jenen Menschen angedroht werden, die von ihr abweichen – was erfahrungsgemäß von den Menschen dennoch zu erwarten sei (nämlich θέμις); spätestens im Satz des Protagoras beanspruchen die Menschen ihr ‘emanzipatorisches’ Recht auf Selbstbestimmung und ziehen damit furchtlos die Konsequenz aus dem, was ohnehin θέμις sei.

---

79 «Inside, a doubled-up Doric colonnade framed with the statues of Athena and Hephaistos, which an inscription dates to 421–415 BC, although on style and sherd-evidence the temple was begun in the mid-5th century BC. Work must have been protracted» (Spawforth, 2006, 137).

80 Nach Graf sagt «die Lage des sgn. Theseions, des Heiligtums von Athena und Hephaistos … gleichzeitig am Rand der Agora und des Kerameikos … etwas darüber aus, wie Athen seine Handwerker zum Zentrum der Politeia bezieht» (1997, 466); s. zur Lage des Theseions ferner Manuwald (in: Platon. Protagoras [1999], 190).

81 Hipp. maj. 288a hält Hippias für eine selbstverständliche Alltagsansicht, was sonst als radikale Konsequenz eines am Homo-mensura-Satz orientierten Denkens erscheinen könnte: Dass unwiderlegbar sei, was ‘alle’ meinen, und wofür ‘alle, die es hören’ einstehen würden. Es ist nich ohne Interesse, dass die Athener bei Thuk. V.105 (Schluss) den Spartanern diese Ansicht zuschreiben, während sie V.113 einen sehr ähnlichen Einwand dazu liefern, wie Platons Sokrates.

B.1.3.2 Ein Korrektiv zu politischem Egoismus

Mittlerweile ist der Umriss eines Protagoras-Bildes enstanden, das eher als das des ontologischen Denkers historisch nachvollziehbar, aber ebenso wie dieses aus Platon gewonnen ist. Aus diesem Umriss wird ersichtlich, dass Protagoras auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem individuellen und dem allgemeinen Wohl in seiner 'machbaren' Menschenwelt eine durchaus revolutionäre Antwort gegeben hat.

Diese 'revolutionäre' Radikalität bleibt dennoch ambivalent. Wie der zitierte Satz im *Theaitetos* erwarten lässt (s.o. 167c), wird ἰδιωτεύειν ('unwissend sein') insachen der ἀρετή, wie es der Logos nennt (Prot. 327a) im *Protagoras* als ἐκτὸς βαίνειν ('abseits gehen'; 326d; s.u. B.2.2.2; 2.3.1; RA.10.3) näher gefasst. Damit meint Protagoras offensichtlich die Unfähigkeit (oder die fehlende Bereitschaft), αἰδώς und δίκη nach überlieferter Vorschrift zu kultivieren.[82] Diese Unfähigkeit wird im Logos mit Verbannung oder Tod bestraft (325a–b), wie es der Mythos vorsah (322d);[83] außer natürlich wenn der Betreffende sich maßregeln, sich 'die Tugend lehren' lässt[84] – oder sich entsprechend verstellen lernt (323a–c). Das wird für das faktische Verhalten und somit für die Sicherheit der Polis möglicherweise für hinreichend effektiv erachtet.[85]

Die Frage, ob der im Homo-mensura-Satz gemeinte Mensch der einzelne Mensch, der Mensch als Polisgemeinschaft oder der Mensch als Gattung sei, spielt für Protagoras wahrscheinlich keine Rolle: Sein Mensch findet nur im Polisverband zur vollen Entfaltung des Menschseins, er ist nur dort ganz Mensch, wo er Polit ist; die Interessen der Einzelnen und der Gemeinschaft sind in der Wurzel deckungsgleich, und es herrscht also auf allen Ebenen nur ein 'Maß'.[86] Der Mythos formuliert das negativ: Außerhalb der Polis geht der

---

82 Fehlende Bereitschaft zu αἰδώς und δίκη ist vermutlich bereits ein Fallbeispiel von Unfähigkeit dazu.

83 In 322d verhängt Zeus die Todesstrafe für diejenigen, die an αἰδώς und δίκη keinen Anteil haben können; das ἐκτὸς βαίνειν in 326d betrifft Menschen, die zwar theoretisch Anteil haben sollten (weil Hermes αἰδώς und δίκη an alle verteilt hat), aber sich nicht danach verhalten. Eine intertextuelle Tiefendimension im Verhältnis zwischen ἐκτὸς βαίνειν, αἰδώς und δίκη wird in 2.3.1 herausgearbeitet.

84 Das Vokabular des Strafens und Vermahnens wird in App. B.3 aufgearbeitet.

85 Arends sieht das ähnlich (in: o.J.).

86 Hierfür spricht die von van Berkel aufgearbeitete sittlich-gesetzliche Resonanz des Wortes μέτρον, dessen Gewicht sich aus der kulturell-politischen Bedeutung des Messens gespeist habe: «The everyday-life basis for this prominence of measures consists in several related contexts: commercial transactions, political issues of fair distributions of goods and land, of fair assessment of property and taxes. Measurement may therefore be … emblematic … for *accountability*. Moreover, the fact that the *units* of measurement

Mensch zugrunde; wer die Polis gefährdet, wird von seiner eigenen «*survival machine*» (J. F. M. Arends, s.o.) vertilgt.

Protagoras scheint zwischen dem Gedeihen von Individuum, Hausgemeinschaft und Polis nicht unterschieden zu haben, sofern er die Angewiesenheit der Einzelnen auf den Schutz der Gemeinschaft und die Angewiesenheit einer stabilen Polis auf den (wirklichen oder vorgetäuschten) Anstand der Bürger ausdrücklich zusammendenkt und die Hausgemeinschaft darin einfach mitzubedenken sei (Prot. 318e–319a)[87] – und dies in vorteilhaftem Unterschied zu gewissen zeitgenössischen Elementen, die in der demokratischen Polis v.a. (um in der von Platon in der Auseinandersetzung mit diesen Kräften verwendeten Herdenmetaphorik zu bleiben)[88] eine potentielle 'Milchkuh' für den Eigenbedarf gesehen zu haben scheinen.[89] Platon rückt diese Mentalität vermittelst hybristischer (s.o. B.2.3.1) Figuren wie Thrasymachos,[90]

---

and weight were established by *law* … must have prompted the idea that measures and weights are not only human inventions, but also items that specifically characterize the well-developed community» (2013, 56).

Diese Tradition hatte mit sich gebracht, dass das 'Maß' sich in unmittelbarer assoziativer Nachbarschaft zum sittlichen 'Gleichgewicht' und zum gesellschaftlich-demokratischen Konsens, also zur 'Gerechtigkeit' befand. «This connection of measures with civilization, consensus and concord was a commonplace in classical Athens» (ebd., 56 Anm. 70). So ließ sich das Wort vom Maß des Menschen sehr gut in Kontroversen zwischen überliefert-aristokratischen (halb-mythologischen) und 'modern'-demokratischen ('aufgeklärten') Auffassungen politischer Gerechtigkeit ausnützen (ebd., 56–57).

Dass die Maße und Gewichte einer Polis nicht selten auf göttliche Stiftung zurückgeführt wurden, erwähnt van Berkel später im Vorübergehen. Es darf als Beleg für die Richtigkeit unserer Entgegensetzung des Homo-mensura-Satzes und dem Satz aus der homerischen Hymne gelten (s.o.), dass die geistige Welt göttlicher Setzung der menschlichen Lebensweise vermittelst dieser Resonanz des Wortes μέτρον so direkt mit dem sich selbst ermächtigenden Menschen konfrontiert wird.

87 Wendungen wie 'in Haus und Stadt' sind bei Platon in diesem Zusammenhang gang und gäbe.

88 Vgl. B.2 Fn. 69.

89 Zur Polis als Mittel zur Machtmaximierung vgl. Arends (1988, 29–30, 214); ders. (1997, 25); vgl. Fn. 90.

90 Es sicher nicht zufällig, dass Thrasymachos die zentrale Gegengestalt im ersten Buch der Politeia ist: Es ist spekuliert worden, dass das erste Buch ursprünglich als Kurzdialog über die Gerechtigkeit entworfen und erst später als Einleitung dem Staat eingegliedert wurde; s. z.B. Erler (2007, 203); Schubert (1997, 11). Stellt man sich dabei – entsprechend dem antiken 'Plagiatsvorwurf' (s.o. B.0 Fn. 19) – eine besondere Bezugnahme auf Protagoras vor, dann verhielte sich (der historische) Thrasymachos in Platons Augen möglicherweise zu Protagoras, wie (der erfundene; s. folgende Fn.) Kallikles zu Gorgias, dessen Schüler übrigens auch Alkibiades war (DK 82 A 3). Gorgias formuliert in Hel. 6 immerhin das Prinzip vom Recht des Stärkeren; vgl. Thuk. I 77.3, worauf in diesem Zusammenhang auch Buchheim verweist (in: Gorgias. Reden etc., 163 Anm. 17).

Kallikles[91] oder Alkibiades[92] in den Blick – und zwar im letzten Fall nicht ohne einen Zynismus, der den Mann sowohl wie seine Stadt impliziert (symp. 216a).

Weil die Präsenz des Alkibiades im *Protagoras* für den Mitteilungsgehalt der *mise en scène* dieses Dialog von Bedeutung ist (s.u. 2.1.3), lohnt sich in diesem Zusammenhang ein kurzer Blick auf ihn: Der Platon zufolge sogar in Perikles' Augen (Prot. 320a) unerziehbare Alkibiades galt und gilt als Musterbeispiel eines ὑβριστής,[93] also als Gegenpol zu Protagoras' von αἰδώς und δίκη geleitetetem Musterpoliten.[94] So besehen, also im Licht der zur Interpretation des protagoreischen Mythos oben thematisierten Opposition von ὕβρις und αἰδώς-δίκη, erscheint er protagoreisch gesehen als eine Verkörperung des Urzustandes vor der Gabe des Zeus und somit zugleich als 'Mahnmal' an alle Optimisten des sittlichen Fortschritts. Ausgerechnet Kritias' – also eines der späteren Anführer der Dreißig Tyrannen – Urteil über Alkibiades im *Protagoras* spricht dies aus: Ἀλκιβιάδης δὲ ἀεὶ φιλόνικός ἐστι πρὸς ὃ ἂν ὁρμήσῃ (336e; vgl. 2.4 Fn. 18): Worauf er auch immer sein Sinnen setzt, Alkibiades will dank seiner φιλονικία die Oberhand gewinnen.[95] Das Verb ὁρμᾶν ruft Hippokrates und seine ἀνδρεία und πτοίησις (310d) in Erinnerung und stellt, wenn es von Alkibiades gesagt wird, die Gefahr einer Entgleisung gerade dieser ἀνδρεία und πτοίησις vor Augen. Hippokrates entgeht dieser Gefahr dank seinem Vertrauen zu Sokrates (s.u. 2.2.3–4). Sie kommt der Gefahr für die Seele schlechthin gleich – und

Friedländer argumentiert bezeichnenderweise, dass im Hintergrund der Begriffsspielerei um die Frage, ob man 'gesunden Sinnes Unrecht tun' könne (Prot. 333d), die zwar von Protagoras in Abhebung von der Menge verneint wird, ohne dass er diese Abhebung argumentativ ernsthaft durchhalten wolle, «die These des tyrannischen Menschen: Gewalt ist höchste Klugheit» stehe (II: 1964, 16). Ein ähnliches Verhältnis zu Protagoras scheint für Euthydemos und Dionysodoros nahezuliegen (vgl. V.1; 1.3.3.2; 2.4); vgl. auch 1.3 Fn. 69 und 101; 2.2 Fn. 55.

91 Levin schreibt zu Kallikles: «Callicles is still more a masterpiece of characterization. 'Se non è vero, è ben trovato'; Plato's art is flawless here» (1975, 229); vgl. 1.3 Fn. 70.

92 Thukydides überliefert genau diesen Vorwurf vonseiten des, aus dem Laches bekannten, Nikias gegen Alkibiades anlässlich der sizilianischen Expedition (6.12); Thukydides selbst scheint das Urteil zu teilen (6.15); er lässt diese Haltung von Alkbiades auch offen vertreten (6.16).

93 Xen. mem. I.2.12 (Ἀλκιβιάδης δὲ αὖ τῶν ἐν τῇ δημοκρατίᾳ πάντων ἀκρατέστατός τε καὶ ὑβριστότατος καὶ βιαιότατος); vgl. I.2.14 u. 24; vgl. Fisher (1992, 87).

94 Rhodes fasst dies nach einigen Beispielen hybristischen Benehmens so zusammen: «The general picture which we receive is of an arrogant and violent man, who took no notice of the ordinary restraints on selfish conduct and positively enjoyed shocking people» (2011, 27).

95 Xenophon urteilt wie gesehen ähnlich, oben B.1 Fn. 63 und auch Thukydides überliefert diesen Vorwurf (6.12), den er selbst zu teilen scheint (6.15).

Alkibiades entgeht ihr eben *trotz* der scheinbar gleichen Zuversicht *nicht* (symp. 216a–c).

Der Satz liest sich wie eine Verzerrung jenes Kernsatzes des homerischen Heldenethos, mit dem Glaukos, der Sohn des Hippolochos, sich in der *Ilias* dem Diomedes gegenüber an die Ermahnungen seines Vaters erinnert und auch Peleus seinen Sohn Achilles ermahnt: «Immer Bester zu sein und überlegen zu sein den anderen» (αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων; Il. 6.208, 11.784; s.u. 2.4.1.2).[96] Diese archaische Kriegermentalität, die im mythischen 'einst' zum *bellum omnium contra omnes* geführt hatte, scheint bei Akibiades 'heute' lediglich von einer dünnen Schicht gesellschaftsfähigen Firnisses getarnt zu sein;[97] sie gibt sich vorläufig als φιλονικία in eristischer Agonik zu erkennen. Der Erzhybrist Alkibiades erscheint so – im *Protagoras*, und zwar im Urteil eines künftigen Tyrannen und vor der Folie einer politischen Urgeschichte protagoreischen Zuschnitts, die oben als Projektion einer idealistisch weißgewaschenen Gegenwart interpretiert wurde[98] – als zeitloser Inbegriff der auch im scheinbar kultivierten Menschen immer latent vorhandenen, von den Sophisten mitunter explizit bejahten und kultivierten (vgl. Gorg. 484e–485a; Aristoph. Neb. 418–419)[99] aber in der *Politeia* ausdrücklich als unwissend und

96 Übersetzung von Schadewaldt in: Stahl (2003 [AZ], 46). Der Satz wird oft zitiert; s. 2.4 Fn. 33; vgl. leg. 629a–b; ferner auch B.2 Fn. 59 samt Haupttext.

97 Die bekannte Hobbes'sche Formulierung schließt sich eng an die Wörter an, mit denen Platon das auch von den *Nomoi* auf drei Ebenen angesprochenen Urproblem von Krieg, Stasis und Krieg-in-der-Seele – im Privaten sowie im Öffentlichen – formuliert (πόλεμος ἀεὶ πᾶσιν διὰ βίου συνεχής ἐστι πρὸς ἁπάσας τὰς πόλεις, leg. 625e; τῷ δ᾽ ἔργῳ πάσαις πρὸς πάσας τὰς πόλεις ἀεὶ πόλεμον ἀκήρυκτον κατὰ φύσιν εἶναι, 626a; τὸ πολεμίους εἶναι πάντας πᾶσιν δημοσίᾳ τε καὶ ἰδίᾳ ἑκάστους αὐτοὺς σφίσιν αὐτοῖς, 626d).

98 Hierin unterscheidet Protagoras' Polis sich sowohl von der genügsamen Urpolis der Politeia, wie vom friedlichen und mußereich philosophischen, hesiodisch inspirierten 'Zeitalter des Kronos' im platonischen Politikos (271d–272d).

99 In Aristoph. Neb. 418–419 versprechen die sophistischen 'Wolken' Strepsiades, ihn genau die neuen Mittel im politisch-juridischen *bellum omnium contra omnes* zu lehren: νικᾶν πράττων καὶ βουλεύων καὶ τῇ γλώττῃ πολεμίζων, «zu gewinnen im Handeln und Beraten und mit der Zunge kriegzuführen»; vgl. 1.1 Fn. 39 und 2.3 Fn. 16 samt Haupttext; 2.4 Fn. 32–33.

So wie Arends bezweifelt, ob Protagoras verstanden habe, worum es in der σωτηρία der Polis gehe – nämlich um das Verhindern des Untergangs der Polis durch Stasis (in: o.J.) –, so vermutet er mit Recht: «het praktische effect van dit soort paideia is dat het probleem er alleen maar groter door wordt, althans volgens Plato» (ebd.); Dazu ist zu bedenken: «Sophisten zijn hier de denkers die niet zozeer óp de markt maar vóór de markt opereren: dat werpt ander licht op de samenhang van hun onderwijs met chrematistiek» (ebd.). Die Herrschaft von Chrematisten ist ja nach Platon die Wurzel aller politischen Übel; «paideia zoals aangeboden door een Protagoras maakt mensen in Plato's ogen niet tot politikoi maar tot stasiastikoi: het is vanwege dit effect dat een dergelijke paideia – steeds

ungerecht enlarvten (rep. 349b–350c; vgl. 560e)[100] Primitivität – der ὕβρις, die bei den Menschen θέμις ist.[101]

Legt nun Protagoras so viel Wert auf das Wohl der ganzen Gemeinschaft, das durch die δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί der Politen gewährleistet werden soll (322c; s.o.);[102] und legt er die Verantwortung zur entsprechenden Zügelung privater Interessen vermittelst der Übung von αἰδώς-σωφροσύνη und δίκη-δικαιοσύνη bei diesen Politen selbst und bei deren εὐβουλία; und werden diese zusammengenommen also als Gegenmittel zur ὕβρις verstanden, die Protagoras als ἀδικεῖν ἀλλήλους in seinem Mythos zur Sprache brachte (322b) – dann wirft dies auch ein anderes Licht auf den Homo-mensura-Satz. Denn spricht dieser Satz aus dem Zentrum seines intepretationsbedürftigen Denkens (vgl. Tht. 161e–162a); und wird dieses Denken in seinem ureigenen Impuls von der Opposition αἰδώς-σωφροσύνη, δίκη-δικαιοσύνη und εὐβουλία zum Ziele der δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί auf der einen Seite, und die Katastrophe der ὕβρις im

---

weer: in de ogen van Plato's Sokrates of van Plato's andere protagonisten! – niet paideia genoemd mag worden maar in waarheid de naam apaideusia verdient» (ebd., 34; vgl. 35 Anm. 61, 37–39 und rep. 514a). Das fängt nach Arends schon damit an, dass ein Protagoras sich die von Sokates geforderte Selbsterkenntnis (konkret die Einsicht, dass seine Paideia politisch irrelevant ist bzw. keine στάσις zu verhindern vermag) aus 'markt-immanenten' Gründen nicht leisten kann (ebd.), dann aber auch den Anfang wahrer παιδεία nicht machen kann. Die Gefahr, in der Hippokrates sich befindet (die er aber dank seiner Bereitschaft zur Selbsterkenntnis überwindet), interpretiert Arends zusammenfassend als die Gefahr, ein στασιαστικός zu werden – also genau das, was aus dem historischen Alkibiades geworden ist.

100 Die Stelle der Politeia ist mit Blick auf Alkibiades, auf dessen Typus auch 558b–c abzuzielen schien (vgl. symp. 216a–c), insofern besonders aufschlussreich, als hier beschrieben wird, wie in der Demokratie die Hybris prächtig geschmückt und bekränzt begrüsst wird, wie eben Alkibiades im Symposion (212d–e). Zu vergleichen ist rep. 496d: Der Philosoph befindet sich im durchschnittlichen Staat, als ob er unter Raubtiere oder Wilde gekommen wäre, sich also im Urzustand befände; vgl. Fn. 2.1 Fn. 90.

101 Die in Politeia VIII behandelte Entstehung einer Timokratie durch die Entgleisung des Wächterstandes, die mit Stasis einhergeht, und die in den sukzessive entwickelten 'Metamorphosen' zur Tyrannis führt, nennt Platon eine Rückkehr zur ἀρχαία κατάστασις, zum Urzustand (547b). Es ist vielleicht auch kein Zufall, dass Platon das entsprechende 'Gerechtigkeitsprinzip' von Thrasymachos mithilfe nahe verwandter Wörter in teilweise anderer Bedeutung formulieren lässt: Gerecht ist τὸ τῆς καθεστηκυίας ἀρχῆς συμφέρον, das 'der bestehenden Herrschaft Zuträgliche' (339a): Es ist, als habe Platon sich die Möglichkeit eines Anklangs nicht entgehen lassen wollen. Zum Verhältnis der Thrasymachosfigur zu Protagoras s. 1.1 Fn. 45; 1.3 Fn. 69–70; 2.2 Fn. 55; zu κατάστασις s. B.0 Fn. 8.

102 Das Prinzip wird rep. 332a–b als die Gerechtigkeitsauffassung des Simonides den ersten Gesprächen in der Politeia zugrunde gelegt und bis 335e auf diverse Weisen *ad absurdum* geführt, mit dem Ergebnis: einem anderen zu schaden ist niemals Sache des Gerechten (335d–e).

ἀδικεῖν ἀλλήλους auf der anderen Seite akkurat umschrieben, dann sollte der Homo-mensura-Satz auch als die Quintessenz *dieses* Gedankenkomplexes verstanden werden können.

Es ist dann attraktiv, im Homo-mensura-Satz, als 'Logos menschlicher Selbstermächtigung' und deshalb – weil als 'Logos der Selbstermächtigung des logosfähigen Lebewesens' (Prot. 321c1) – als 'Logos schlechthin', nicht lediglich mit Schiappa oben «an instrument aimed at *intersubjectivity*» zu sehen, sondern geradezu ein *Korrektiv* zu der Gefahr von Relativismus und Solipsismus oder Egoismus; vielleicht sogar – da in der εὐβουλία ja Entscheidungen zu treffen sind! – als *Imperativ* angesichts der Unabschließbarkeit eines Diskurses, der, unter dem Eindruck der zwei nach Protagoras selbst immer möglichen antithetischen Logoi der ambivalenten Sprache (DK 80 B 6a), aus dem Widerlegen formal-argumentativ nicht mehr herausfindet. Der Mensch sollte sich auf 'Mensch' einigen können müssen, und 'Mensch' – also auch das Wohl der Gemeinschaft, in der der Mensch erst 'Mensch' ist – entscheidet die Debatte. Mensch aber bist du und bin ich (vgl. Tht. 152a).

Die in vielen Auslegungen des Homo-mensura-Satzes immer schlummernde, bei diversen Anwendungen dieses 'Axioms' auf Schritt und Tritt aufkeimende (Tht. 179b–c), auch vor Platon schon gesehene (vgl. DK 80 A 15.389) Selbstwidersprüchlichkeit von Positionen im Zeichen des Homo-mensura-Satzes würde dann wenigstens an 'ideologischer' Bedeutung verlieren; denn ein Korrektiv ist gerade dazu da, unerwünschten Implikationen der eigenen Ansicht zu widersprechen:[103] Wo aufgrund der gleich *wahren* (sprich: als Einzelinteressen und formal 'unwiderlegbaren' Positionen gleichermaßen zum Diskurs über die Interessen der Gemeinschaft zugelassenen), darum aber für den politischen Diskurs noch nicht gleichwertigen, gleich *guten* (nützlichen etc.) Ansichten aller Beteiligten Widersprüche auftauchen (Tht. 167c; s.u. B.1.3.3), sollen sie in zivilisierter – 'hellenischer' (s.o.) – εὐβουλία, zu der jeder Mensch *qua* Mensch fähig und berechtigt ist (Prot. 322c–d), analysiert und in einem gemeinsam gefassten Beschluss zum Wohle aller Beteiligten ausgeglichen werden – unter der Anleitug der Sophisten als erfahrener Kenner gesellschaftlicher Verhältnisse und unter Preisgabe allzu privater Interessen zum Vermeiden von ἀδικεῖν ἀλλήλους.

Ob etwas gut ist oder nicht gut, ob der Mensch sich zum einen Logos bestimmt oder zum anderen, soll nach dem Homo-mensura-Satz für sich der Mensch entscheiden (Tht. 167c, 172a). Und worin fände dieser Nährboden

103 Auf ähnliche Weise sieht Nestle Protagoras' Rückgriff auf die Überlieferung als eine Maßnahme gegen die in seinem Denken (und der Sophistik schlechthin) schlummernden Gefahr des ethischen Relativismus für ein stabiles Staatswesen (1940, 287–9).

für die gegenseitige Beleidigung, die jede Polis vor dem Eingreifen des Zeus sprengte und die sie nach wie vor bedroht, letzten Endes eine zugleich allgemeinere wie pointiertere Formulierung, als in der Sentenz der beiden Logoi, die nicht zufällig in der zweiten Hälfte des Homo-mensura-Satzes gespiegelt wird (denn was der eine als seiend erkennt, bestreitet der andere als nichtseiend)?[104] Gegen jeden Anspruch steht ein Anspruch, gegen jede Meinung eine Meinung, gegen jeden Bürger ein Bürger, ein Vorwurf, ein Interesse, ein Nach- oder Vorteil, ein Sein oder Nicht-Sein.[105] Und oft wird der Vorteil des einen der Nachteil des anderen sein.[106]

Dass unter Menschen Widersprüche und Interessenkonflikte auftreten, ist somit unvermeidlich.[107] Soll der Mensch aber als Mensch bestehen, und nicht im gegenseitigen ἀδικεῖν an dieser Gegensätzlichkeit zugrunde gehen (Prot. 322b), *muss* er die jeweils beiden Logoi unter Wahrung von αἰδώς und δίκη zur

---

104 Vgl. Euthyphr. 7c–d. Buchheim ist der Ansicht, dass das Fragment der beiden Logoi nicht in erster Linie als Aufstellung eines logischen Prinzips, sondern aus dem Element des Disputs heraus zu verstehen sei, wo zwei Menschen gegeneinander in Wettstreit liegen (1986, 3–4). An dieser Stelle stellt er, seiner Arbeit vorgreifend, dementsprechend die Möglichkeit in Aussicht, «daß im Elemente des Widerspruchs ein Spruch den andern nicht nur in unserem Sinne 'logisch', sondern mit einem Schuß Gewaltsamkeit aus dem Wege räumte, daß der Logos nicht als durchschauter, sondern gerade durch seine Undurchsichtigkeit und dumpfere Kraft gewirkt haben könnte» (ebd., 4; vgl. S. 95, zitiert in in der folgenden Fn. 75).

Woodruff sieht die Provenienz dieses Denkens im Disput positiver: Gerade weil im Alltag nicht immer genug *evidence* vorhanden sei, brauche es die εὐβουλία um zu einer redlichen (εἰκός) Lösung zu kommen; er thematisiert dabei die Kategorie des *defeasible reasoning*, das zu entgegengesetzten Resultaten kommen kann, die beide gleichermaßen plausibel sind (2013, 190); vgl. Corradi (2013, 71).

105 Vgl. Diss. Log. DK 90.1. Buchheim hebt denn auch hervor, entsprechend seiner Interpretation des 'tautologischen' sophistischen Logos (1.2 Fn. 120) und im Anschluss daran des ἀγὼν λόγων, die er als «die kontrollierte und institutionalisierte Krisis der Situation selbst» betrachtet (1986, 88), «daß sich die sophistische Auffassung des Logos und insbesondere das agonale Modell seiner offenbar eng an der Praxis der athenischen Demokratie orientierte, daß man somit gut daran tut, solche Fragmente wie B 6 und B 6 B des Protagoras aus diesem Zusammenhang heraus zu verstehen und so in ihnen nur in zweiter Linie logische Prinzipien zu erkennen» (ebd., 95).

106 Vgl. Antiphon DK 87 B 44.II = Bd. II, 355.30–35; Thrasymachos 85 B 1 = Bd. II, 323.11–17 liefert eine bedenkenswerte Reflexion auf dieses 'Prinzip': Die 'Leute' widersprechen sich aus schierer φιλονικία sogar noch dann, wenn sie sich eigentlich einig sein sollten, insofern sie oft nicht merken, dass das Argument des Gegners im eigenen Gegenargument enthalten sei!

107 Vgl. Aischylos' Auftakt zur Formulierung der Gerechtigkeit des Zeus: ὄνειδος ἥκει τόδ᾽ ἀντ᾽ ὀνείδους. | δύσμαχα δ᾽ ἔστι κρῖναι. «Vorwurf erhebt sich starr gegen Vorwurf; | Und zu entscheiden, schwer ist's!» (Ag. 1560–1562) in der Übersetzung von Droysen (in: Aischylos. Tragödien und Fragmente [Müller]).

Zügelung der ὕβρις in εὐβουλία ausmitteln:[108] Dass 'Mensch' aller Dinge 'Maß' sei – und zwar für den Menschen selbst, denn anderes fällt nicht ins Gewicht, es sei denn wiederum in seiner Bemessenheit zu menschlichen Belangen (vgl. Protagoras' Kritik an Hippias' Kurrikulum, 318d–e) –, das will doch zuerst und zunächst sagen, dass der Mensch nicht am Menschen zugrunde gehen darf; dann aber auch nicht an 'allen Dingen' in ihrer in der ambivalenten Sprache und in deren jeweils zwei Logoi gespiegelten Widerspüchlichkeit, sofern diese in menschlichen Interessen zum Menschen hin bemessen seien – oder: dem einen seien und dem anderen nicht seien.

Die Auffassung der 'Sophistik als Aufklärung' (s.o. 1.1.1) – der die hier entwickelte Interpretation des Homo-mensura-Satzes als Leitspruch einer 'Erziehung zur neuen demokratischen Öffentlichkeit' (1.1.1, Punkt 4) nahesteht – verneinnahmt diese gerne als 'modern' (s.o. V.1; 1.1.1, Punkt 1); eine gewisse 'Zeitlosigkeit' der 'Sophistik als Aufklärung' wird auch von kritischer Seite registriert (s.o. Fn. 25). Wie es sich damit verhalte, sei dahingestellt, aber so betrachtet stellt sich der Homo-mensura-Satz als die tatsächlich überzeitliche Aufforderung dar, sich über seine und die gemeinsamen Angelegenheiten miteinander zu beraten (statt Orakel und Seher zu befragen, Sühne für vererbte Frevel zu leisten, die Götter mit Opfern zu bestechen oder einander umzubringen), *weil* man dazu als Mensch unter Menschen berufen sei; und in diesem Sinn enthielte der Satz sogar den Keim eines begrifflichen Verständnisses dessen, was 'Mensch' ist – und zwar eines 'humanen' Begriffes von 'Mensch'. Die Frage, was 'Mensch' sei, wird denn auch dringlich, wenn 'Mensch' sich auf 'Mensch' verstehen sol.[109]

B.1.3.3 Selbstwidersprüche?

Mit der Zeit überwindet Theodoros seinen Unwillen, Freund Protagoras 'umzurennen' (καταθεῖν, Tht. 171c): Es sind gewisse Selbstwidersprüche, die sich aus dem Homo-mensura-Satz zu ergeben scheinen, die ihn dazu bringen, dem Sokrates schließlich die Schwäche dieses Satzes einzugestehen: erstens die Tatsache, dass der eine doch weiser sei als der andere (weil er aufgrund seiner Fachkenntnisse in sachlichen Belangen bessere Prognosen aufzustellen verstehe); dann der Umstand, dass aufgrund des Satzes auch die Meinung derjenigen

108 Ähnlich Woodruff (2013, 182).

109 So kann wieder in die antike Diskussion zurückgefragt werden, und zwar bis nach Abdera: Demokrits DK 68 B 165, das manchmal mit dem Homo-mensura-Satz verglichen wird, gibt auf die Frage eine unbefriedigende Antwort: λέγω τάδε περὶ τῶν ξυμπάντων. – ἄνθρωπός ἐστιν ὃ πάντες ἴδμεν, «Ich sage dies über das All: Mensch ist was wir alle kennen» (oder «wissen»; so DK); vgl. Tht. 174a.

wahr sein soll, die sie für falsch halten (Tht. 179a–b).[110] Sokrates antwortet, ein solcher Satz lasse sich noch an vielen weiteren Stellen ‘fangen’, was er nicht weiter demonstriert (179b–c). Tatsächlich hat der Homo-mensura-Satz diverse Paradoxa und wirkliche oder scheinbare Selbstwidersprüche generiert. Für zwei dieser weiteren Selbstwidersprüche, die das bisher entstandene Bild des Satzes als Grundlage der εὐβουλία in Frage stellen, wird im folgenden eine plausible Lösung versucht: 1) für den Widerspruch zwischen dem Homo-mensura-Satz und *Fachlichen Überlegenheitsansprüchen*; 2) und für den damit nahe verwandten Widerspruch zwischen dem Satz und *Protagoras’ Selbstverständnis als Lehrer*:

1) Zu den Fachlichen Überlegenheitsansprüchen – Aufgrund des bisher entwickelten ‘charitativen’ Ansatzes ist der oft empfundene Widerspruch zwischen dem Homo-mensura-Satz und der Anerkennung gewisser sachlicher Überlegenheitsansprüche in den Ansichten einzelner bis zu einem gewisen Grad auszugleichen, wie soeben bereits angedeutet:[111] In der Politik – wie

110 Den zweiten Widerspruch kann man auch so formulieren: Einige Menschen halten einige Meinungen für falsch; haben sie recht, so gibt es falsche Meinungen, wenn nicht, ebenfalls. Dieser Selbstwiderspruch ist umstritten:

Becker meint, dieser Selbstwiderspruch sei wohlbetrachtet keiner, weil einige Meinungen zwar für einige Menschen falsch sind, aber Protagoras sich nicht zu den Meinungen der anderen verpflichte: Dass andere seinen Satz für falsch halten, zwingt ihn also nicht, ihn ebenfalls für falsch zu halten: «An eine Widerlegung von Protagoras muß man jedoch eine höhere Anforderung stellen: Man muß zeigen, daß Protagoras *selbst* (oder wer sonst (P [Protagoras’ Satz]) glaubt) gezwungen ist, einige Meinungen für falsch zu halten» (in: Platon. Theätet, 290). «Solange man sich auf die eigenen Meinungen beschränkt, kann man sie sämtlich im gleichen Sinne für wahr halten (nämlich für wahr-für-sich-selbst); will man aber von allen Menschen sprechen, benötigt man einen Wahrheitsbegriff, der für alle Menschen gilt», über den aber Protagoras, wollte er sich aus dem Selbstwiderspruch retten, nicht mehr verfüge (ebd., 291).

Der Preis für die erste Rettung, wie Becker pointiert formuliert, ist die argumentative bzw. kommunikative Isolation (ebd., 289), weshalb Protagoras Becker zufolge auch lediglich noch zum Schimpfen seinen Kopf einmal aus der Erde streckt (295; eine mögliche Erklärung für Tht. 171c–d). Becker vermutet deshalb, dass Platon den Fehlschluss mit Absicht hat geschehen lassen, um diese Isolation zu bewirken: «Läuft die erste Phase des Arguments darauf hinaus, daß Protagoras keine Meinungen anderer übernehmen kann, zeigt die zweite Phase somit, daß er auch keine Autorität über die Meinungen der anderen hat» (295).

Bereits Cornford hatte registiert: «It does follow for Protagoras’ opponents that his doctrine is not true, and, for Protagoras himself, that their belief in its falsity is true for them» (in: Plato. Theaetetus etc., 80). Zum Fehlschluss näher McDowell (in: Plato Theaetetus, 169–171).

111 Vgl. B.2 Fn. 4. Verallgemeinert zu einem allgemein-‘sophistischen’ Werturteil schlummert in ähnlicher Widersprüchlichkeit ein hellenischer ‘Chauvinismus’ unter der Oberfläche

in der Medizin oder Landwirtschaft (Tht. 167b–c) – liege das bessere Urteil bei den ‘besseren’, d.i. sachverständigeren, erfahreneren Menschen. Was der Mensch tatsächlich jeweils brauche und innerhalb seiner Polis jeweils erreichen könne, lasse sich unter der geistigen Führung dieser Fachleute (167c; vgl. Prot. 328a–b) immer noch ‘intersubjekiv’ ausmitteln, zumal er ja selbst bestimme, was er brauche, ‘Maß’ des ihn betreffenden ‘Seins’ sei (in der in mancher Hinsicht problematischen,[112] aber sachlich naheliegenden Bedeutung des ‘Messenden’ sowohl wie in jener der ‘Maßeinheit’: Ich ‘beurteile’[113] als ‘Messender’ das Anstehende auf seine Förderlichkeit für mich als ‘Maßgeber’ des Relational-Förderlichen).

Auch sonst ließe sich der Widerspruch zwischen dem Homo-mensura-Satz und gewissen fachkundigen, auch von Protagoras letzten Endes unbestrittenen (s.u.) Überlegenheitsansprüchen beheben: Dass ein Kranker anderes als schmackhaft gelten lässt als ein Gesunder (167e), heißt noch nicht, daß sein sachliches Urteil über die Förderlichkeit einer Speise oder eines Medikamentes auch besser begründet sei. Diese Förderlichkeit kann noch dazu für Kranke und Gesunde, oder für Menschen, Tiere und Pflanzen mit Grund unterschiedlich beurteilt werden (Prot. 334a–c; vgl. Tht. 167b–c). Über solche Dinge zu urteilen ist Sache des Arztes. Und entsprechend auf anderen Gebieten. Zum Beispiel wird – im Anschluss an Prot. 333e–334c (die ‘Relationalität des Nützlichen’)[114] – die Meinung eines Menschen, der aufgrund seines erprobten

---

des provokativen Für-gleich-gelten-Lassens der auserlesen bizarren Gepflogenheiten anderer Völker (Diss. Log. DK 90.29–19); vgl. Antiphon zum Unterschied im Respekt, den wir vornehmen oder einfachen Leuten entgegenbringen (DK 87 B 44.B.2 = Bd. II, 352.14 ff.) oder auch generell dem kulturell Vertrauten und dem Fremden (s. Sophisten. Texte [Schirren u. Zinsmeister], 194–195, entsprechend der Textrekonstruktion von Decleva Caizzi u. Funghi); Platon scheint da freier zu sein (nom. 637c, 638e; vgl. Tht. 174c–175b).

Zu Recht moniert deshalb Schiappa: «In the 400 BCE treatise *Dissoi Logoi* the author identifies conflicting logoi concerning the same ‘thing’, but generally makes clear the author’s preferred position. It is not until Plato’s *Phaedrus* that it is implied that *one* person might deliberately advocate conflicting positions» (1991, 165); zusätzlich hebt Buchheim hervor, dass die Sophisten, insofern ihre Rede keinen Bezug zur Wahrheit beanspruchte, gleich ganze Agonen «verfaßten, lehrten und lernten» (1986, 14).

Der implizite hellenische ‘Chauvinismus’ der Dissoi Logoi wird im Protagoras von Hippias vertreten und tritt bei Protagoras selbst wie gesehen recht explizit hervor (327c–d).

112 Dalfen (2012 [2004]); ders.: (2012 [2004]).

113 Zur Zulässigkeit der Verwendung von κριτήριον oder Kognaten in der Interpretation des Homo-mensura-Satzes vgl. 1.1.2–1.1.3.

114 Sedley warnt denn auch mit Recht: «To be able to point out that this or that property belongs to things only in some relation, as Protagoras does for beneficial or good at *Prot.* 334a3–c6, is not itself an example of relativism, as some commentators have incautiously inferred, although it might perhaps be used in another context to help ground an

Wissens bezüglich Olivenöl dazu rät, Olivenöl für die Haare zu verwenden, in der εὐβουλία über die Verwendungen von Olivenöl mehr wert sein als die Meinung eines in diesen Dingen unerfahreneren Sprechers, der Olivenöl uneinsichtig für Baumblätter empfiehlt.

Diese 'Relationalität des Nützlichen' ist redlich genug,[115] und wenn solche Ansprüche auf praktisches Können-Wissen beschränkt bleiben, das freilich von diesem Können-Wissen selbst nicht weiter analysiert werden und in den ihm zustehenden Schranken gehalten werden kann,[116] lassen auch Platon und Sokrates sie gelten: Über bautechnische Angelegenheiten wird der Baumeister gehört, nicht aber ein Fachfremder (319b–d).[117]

---

argument for relativism, similarly to the 'dice' passage at *Tht.* 154b6–155d5» (2004, 50 Anm. 17). Im Übrigen erinnert diese Art der 'Relationalität des Nützlichen' an Heraklits Art, scheinbar widersprüchliche Eigenschaften eines Dinges auf einander hin zu denken (DK 22 B 4, 9, 13, 37, 61, 111; vgl. 29, 36, 62, 76). Dazu kommentiert Rapp mit Recht, dass hier «vom Beobachter der jeweils maßgebliche Aspekt der Beschreibung nicht einfach gewechselt werden kann» (^{2}2007, 73).

115 Liegt Buchheim mit seiner Kontextualisierung des Homo-mensura-Satzes im Umfeld der 'pessimistischen' Welterfahrung archaischer Lyriker (s.o. 1.2.4) und im Horizont der allgemeinen Unfähigkeit der frühen Philosophie', im Denken «stabile Verhältnisse» herzustellen, richtig (1986, 128–130), s. 1.2.3–1.2.4; 2.3 Fn. 110, dann ist auch aus dieser Sichtweise – freilich contra Buchheim (ebd., 42) – schwer vorstellbar, dass Protagoras dem Seienden ein eigenes Sein abgesprochen habe – mag das von ihm anerkannte Eigentümliche theoretisch auch weder nachplatonisch-substrathaft noch vorplatonisch-protagoreisch als 'transphänomenales' begründbar gewesen sein. Nach dieser Welterfahrung werde der Mensch fortwährend hin und her geschleudert von der «schieren ἀμηχανία» (ebd., 56), vom «Andrang des Seienden» (41–42), wobei dann der Homo-mensura-Satz das Gesamt des Seienden als χρήματα in die Alltäglichkeit menschlicher Belange zusammenziehe (53–54) und die «Bedrängnis» der Phänomene also gemildert werde (zu diesem «Denkhorizont» des Homo-mensura-Satzes generell 43–61 und vgl. 1.0 Fn. 1; 1.2 mit Fn. 120; vgl. Picht (1996 [1965/1966], 156); zur ἀμηχανία vgl. 1.2 Fn. 121–122; 2.3 Fn. 110). Aber kein geistig gesunder Mensch 'setzt' doch souverän von sich aus 'das Seiende', das ihn dann im φαινόμενον bedränge, um sich dann entweder seiner Aufdringlichkeit auszuliefern oder sich von ihm zu emanizipieren oder sogar Herrschaft über es anzustreben. Freilich dürfte ein in Wahn oder Magie Befangener so etwas meinen und so dürfte auch hier der Weg zu dem platonischen Vorwurf der 'magischen' Sophistik in einigen Gestalten nicht allzu lang sein.

116 Das Gleiche gilt nach Buchheim für das sophistische Denken: «Sophistisches Denken [als 'praktisches'] kann seine eigenen Rahmenbedingungen nicht mit sophistischen Mitteln reflektieren, sondern dies ist Kennzeichen allein des philosophischen Denkens, daß seine Rechtfertigung selbst noch einmal ein philosophisches Unternehmen ist» (1986, 138); vgl. auch 1.2 Fn. 120.

117 Vgl. Lys. 207d–210b, wo solche Erwägungen in den traditionellen Horizont häuslich institutionalisierter, alltäglicher Prudenz gestellt werden.

Dass diese Ansicht im ersten Schlagabtausch bezüglich der ‘Lehrbarkeit der ἀρετή nicht Protagoras dem Sokrates gegenüber vertritt – sondern Sokrates dem Protagoras gegenüber (ebd.) –, hat gesprächstechnische bzw. argumentative Gründe: Das Beweisziel der Lehrbarkeit verlangt von Protagoras gerade die Betonung der einen Hälfte seiner Ansicht, dass alle Meinungen (gleich ‘wahr’ also) gleichberechtigt zugelassen seien, während sich Sokrates die andere Hälfte, dass nicht alle Meinungen gleich gut seien (s.u.), als Argument wider die Lehrbarkeit zu eigen macht.[118]

Ähnlich lässt Sokrates auch im *Theaitetos* Protagoras’ Theorie der Relativität der bürgerlichen Werte gelten (172a), hält aber die Überlegenheit der Fachleute auf ihren jeweiligen Gebieten fest – und markiert damit nebenbei den gleichen Unterschied zwischen ἀρετή und τέχνη, auf dem *grosso modo* sein Gegenargument im Protagoras beruht (vgl. B.2.4.3). Die Überlegenheit der Fachleute anerkennt der Protagoras des *Protagoras* aber schlussendlich ebenfalls an (322d, 334a–c); aber jener des *Theaitetos* lässt sie sich noch einmal entgleiten – und zwar auch hier mutmaßlich aus gesprächstechnischen Gründen (s.u.).

2) *Protagoras’ Selbstverständnis als Lehrer* – Wozu braucht es Lehrer, wenn jeder von sich aus immer schon das ‘Maß’ von allem sei, alles wisse und am besten beurteilen könne (Tht. 161d–e)? Dass gerade die für Protagoras’ Selbstverständnis als Lehrer kompromittierende Implikation des Homo-mensura-Satzes aus der unter Punkt 1 gebotenen Perspektive betrachtet gemildert erscheint,[119] spricht für unsere Auslegung – denn die Kritik träfe Protagoras hier auch am härtesten.

118 Sokrates und Protagoras ziehen aus der gleichen athenischen Praxis diametral entgegengesetzte Schlüsse; sie vertreten also über die gleiche Sache aufgrund der gleichen Erfahrung den jeweils ‘anderen’ Logos: Protagoras hebt an dieser Praxis hervor, dass alle über alles mitreden dürfen; Sokrates, dass über Fachfragen nur die Fachleute gehört werden. Sokrates, der hier gemessen an Prot. 334a–c und Tht. 167b–c eine gleichsam ‘protagoreische’, aber ebenso ‘platonische’ Position vertritt, operiert hier auf der von Protagoras’ gelieferten Argumentationsebene, um Protagoras’ Anspruch der ‘Lehrbarkeit der Tugend’ zu widerlegen. Faktisch reizt er den Widerspruch zwischen Protagoras’ Behauptung, alle Meinungen seien gleich wahr, und seiner Behauptung, die einen seien besser als die anderen (Tht. 166d, 167b; s.u. B.1.3.4), aus. Die argumentative Impasse, die daraus folgt, zieht die Epideixis nach sich.

119 Hubbard u. Karnofsky drehen die ‘Lehrer-Aporie’ (Tht. 161d–e) um und stellen sie dadurch unter das gleiche Signum der Unmöglichkeit, die sophistische oder handwerkliche Kunst prüfend auf sich selbst zurück-zu-wenden (s.o. B.1 Fn. 86): «How can we judge the competence of a teacher, if the criteria by which we judge him are those which we have come to him to learn?» (1982, xvi).

Warum sollte derjenige sich nicht Lehrer nennen dürfen, der in einer beschränkten Sache (Olivenkultur, Schuhmacherei, Festungs- oder Schiffsbau) eine ausgewiesene Meisterschaft besitzt? Und insofern das ständige Sich-zurecht-finden-Müssen in den immer sich verändernden politischen Verhältnissen (Tht. 167b) – das ist die Situationsgebundenheit der zum Prinzip erhobenen εὐβουλία – neben einer günstigen Veranlagung geradezu unaufhörliches Lernen verlangt (DK 80 B 3), scheint jeder ein Lehrer oder Anführer sein zu können, wenn er in den betreffenden Verhältnissen zu Hause sei (Prot. 327a–b, 327e–328a) und sich über den Durchschnitt als zuverlässiger Ratgeber erwiesen habe (319a, 328a–b). Natürlich setzt das voraus, dass man 'Erziehung' und 'Politik' als eine reine Erfahrungsangelegenheit versteht; dass man keine Ziele zu erreichen versucht, welche die Betroffenen nicht interessieren (und für die niemand Interesse zu erwecken vermag); und dass man die Auflösung der Verwandtschaft zwischen politisch-praktischer und handwerklich-praktischer Erfahrung in – wiederum – der Opposition von ἀρετή und τέχνη zu vermeiden versteht. Das lässt also einige Fragen offen, aber es ist nicht gesagt, dass sie keine positive Antwort finden könnten – auch wenn Platon sie negativ beantwortet.

So vergegenwärtigt der Homo-mensura-Satz aus dieser Perspektive die Möglichkeit zum menschlichen Diskurs in wohlwollender εὐβουλία, in welcher angeborene und erworbene Fähigkeiten und nicht religiöse Autorität, vererbtes Ansehen etc. den Ausschlag geben (DK 80 B 3). Den Sophisten – den Meister des Wortes (Prot. 310e; Tht. 178e) – präsentiert Protagoras in diesem Licht, wie gesagt, als überlegenen Berater (Tht. 167a, c–d) und Lehrer (Prot. 318a, 328a–b).

B.1.3.4 τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν

Dieses Verständnis von Protagoras' Anspruch, jede Meinung sei gleich 'wahr' aber manche Meinungen seien 'besser' und der Sophist helfe dabei, solche 'gute' Ansichten zu entwickeln, lässt auch Protagoras' Kunst, «den schwächeren Logos zum stärkeren zu machen» (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν; DK 80 B 6b), in

Vlastos löst den Lehrer-Widerspruch auf eine Weise 'realpädagogisch', die dieses Problem schlichtweg außer Acht lässt: «Repeating whatever one's leaders tell one is a perfectly good way of learning, on this view of learning. Why then should Protagoras feel superior to these parroting multitudes? Simply because he *is* superior in ability to resolve moral disagreement in his favor; he is so much more adept in rubbing his own appearances into the minds of other people, instead of having theirs rub off on his» (1976 [1956/1974], 285); vgl. das Urteil Emsbachs in B.2 Fn. 4.

hellerem Licht erscheinen als jenes, in dem sie von den Alten rezipiert wurde.[120] Diese Kunst kann als das Vermögen interpretiert werden, den jeweils faktisch von den – in dieser oder jener Lage – Kundigeren als besser *eingesehenen* Logos auch den Nicht-Einsichtigen als den besseren *erscheinen* zu lassen; dem Adressaten gilt er vielleicht noch nicht als ein starker und wünschenswerter Logos, vielmehr als der schwächere – im Verhältnis zur eigenen 'Wahrheit' (*Theaitetos.* 166d, 167a, c; vgl. 167d; s.u.).[121]

---

120 Aristoph. Nub. 112–115, 882–885; Aristot. rhet. B 24.1402a21–28 (vgl. Protagoras DK 80 A 21 und B 6b).

Angesichts Kallikles' Abneigung gegen Sokrates' 'Wortklauberei', die er als φορτικὰ καὶ δημηγορικά, «niedrig und volksrednerisch» betrachtet (Gorg. 482e), ist anzunehmen, dass seine im gleichen Wortlaut formulierte, von Sokrates wiederholte und somit als Crux unterstrichene Forderung, τὸν κρείττω τοῦ ἥττονος ἄρχειν: «'der Bessere' solle über 'den Geringeren' herrschen» (483d, 488b), eine Anspielung auf dieses zeitgenössische Versatzstück der (Kritik an der) Sophistik bedeutet, das ja auch Bestandteil der Verleumdung und Anklage des Sokrates war (Apol. 18b, 19c, 23d). Mag er sich auch selbst als Sophistenmäzen hervortun (Gorg. 447b), so ist auch klar, dass Kallikles – im Gegensatz zu Protagoras, seinem Mythos entsprechend – sozusagen kein erklärter Demokrat is, sondern die Mechanismen der demokratischen Polis günstigensfalls als Mittel zur Machtmaximierung für sich und seine Klasse betrachtet; dagegen wird er im politischen Konzept des Protagoras unvermeidlich eine Ermächtigung der 'vielen Schwachen', nur gemeinsam Starken mit ihrer 'Sklavenmoral' (488d–489a, 489c) sehen (vgl. Fn. 59 mit Haupttext). Ebenfalls zu vergleichen ist die Beschwörung der gleichen Formel zur paradoxen Bezeichnung der Besonnheit in der Politeia: Der Besonnene, sprich Selbstbeherrschte ist als κρείττων [ἑαυτοῦ] ἥττων und als ἥττων [ἑαυτοῦ] κρείττων (430e–431a; vgl. leg. 626e–627a, c, 645b, 863d).

Herrschaft über sich ist das, was Kallikles abweist, genau weil es *auch* Unterwerfung – nämlich unter sich selbst – verlangt (Gorg. 491d–e). Er weist sich damit aus heutiger Sicht, bei all seiner Liebe zur Sophistik, mit großer Prägnanz als anti-demokratische Figur aus; Sokrates-Platon erweisen sich dagegen als Denker einer der Grundbestimmungen demokratischer Theorie (vgl. B.2 Fn. 44 mit Haupttext), insofern 'Herrschaft der Beherrschten über sich selbst' – von Perikles' 'Gefallenenrede' bei Thukydides (II.40) bis zu Lincolns in ähnlicher Situation gesprochenem 'Gettysburg Address' («government of the people, for the people, by the people»; (1991 [1863], 104)) – als Wesenszug demokratischer Praxis erkannt worden zu sein scheint (vgl. Aristot. pol. Γ 1279a18–21; vgl. Rousseau zum «pacte social» (2010 [1762]), I.VI).

Immer von irgendetwas oder irgendwem beherrscht über jemanden herrschen zu müssen, statt 'Freund unter Freunden' sein zu können, kennzeichnet nach Platon den tyrannischen Menschen (rep. 576a; vgl. Protagoras' δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί, 322c).

121 Ähnlich Dupréel (1948, 35; vgl. ebd., 38) und später: «Le professeur est celui qui fait apparaître bonnes la loi, la justice, la vertu» (ebd., 55); vgl. Woodruff (2013, 181 Anm. 4). Weitere heutige Interpretationen des Fragmentes umfassen einander diametral entgegengesetzte Ansichten: Es handle sich z.B. um die Fähigkeit, die *elements of plausibility* der schwächeren Position und ihre sonstigen Vorzüge hervorzuheben und sie dadurch

Das Fragment der beiden Logoi lässt sich innerhalb dieses Ansatzes und entsprechend den Protagoras im *Theaitetos* zugeschriebenen Ansichten überraschenderweise so verstehen, dass die einen Meinungen für mehr zu gelten hätten als die anderen, weil sie sachgerechter seien. Aufgabe des Sophisten, Redners oder Erziehers sei es lediglich, *die faktisch besseren Meinungen auch zu den argumentativ stärkeren* zu machen, die besseren also auch dort als die besseren erscheinen zu lassen, die sie sind, wo sie noch nicht als solche eingesehen werden und also qua Durchsetzungsvermögen faktisch die schwächeren sind. Der sophistische Redner ersetze 'schlechte wahre' durch 'gute wahre' Eindrücke und Meinungen.

Genau dies ist die Kraft der Rhetorik nach Protagoras' Fachbruder Gorgias bei Platon (ἡ δύναμις τῆς τέχνης, 447c): Nicht der zuständige Arzt, sondern der Redner vermöge den widerstrebenden Patienten von dem Nutzen eines Medikamentes zu überzeugen (Gorg. 456b).[122] Diese Behauptung ist ernstzunehmen, weil Gorgias' Bruder Herodikos ebenso wie sein Lehrer Empedokles Arzt war und Gorgias also aus eigener Anschauung und Erfahrung gesprochen haben würde; er wird auch die Kunst des Arztes nicht unterschätzt haben (448b, 456b; DK 82 A 2, 3) – mit der er die Sprachkunst verglich (vgl. B.2 Fn. 83). Gorgias' Ansicht darf dahingehend protagoreisch verallgemeinert werden, dass im Zweifelsfall nur der Redekundige vermöge, den bei dem Patienten für schwächer geltenden aber sachlich besseren Satz des Arztes auch für ihn zu einem Satz zu machen, der stärker ist als der eigene Widerstand, die eigene 'Wahrheit'. An den Fakten bezüglich Krankheit oder Medikament ändert das nichts.

---

zu stärken, mit Corradi (2013); oder um die Ersetzung einer eigentlich bevorzugten Auffassung der Verhältnisse durch einen zeitweilig durchschlagfähigeren, weniger bevorzugten Auffassung, mit Schiappa (1991, 113); oder der Satz bedeute mit Woodruff möglicherweise, aufgrund der Ambivalenz der griechischen Wörter wenigstens in der Rezeption, «das falsche Argument zum [scheinbar] richtigen machen» (ebd.); vgl. ders. (2001, 269). Mit dem schwächeren müsse nicht unbedingt der schlechtere Logos gemeint sein, es müsse auch nicht so sein, dass eine wie auch immer in der Sache oder in der je eigenen Erfahrung der anderen Partei begründete Präferenz unterdrückt wird, mit Nestle (1940, 290–291) auf der Basis von Tht. 167b; vgl. Pfenninger (1975, 34); vgl. die von Emsbach gezogene Parallele zu de Arte 1.4–7 (1980, 179); vgl. unten Fn. 95.

122 Für diese polemische Atmosphäre ist mit Buchheim umgekehrt wieder «an die sophistische Agitation gegen die Medizin und gegen Fachleute in speziellen Technai und enzyklischen Disziplinen» (1986, 128) zu erinnern. Diese situiert er im Rahmen von deren Streitsucht untereinander wie auch allen anderen Konkurrenten gegenüber, wie oben zitiert 1.1 Fn. 39; vgl. 2.3 Fn. 16 mit Haupttext.

Natürlich provoziert das Sokrates' ständige Frage, in welcher Sache denn die Sophisten kundig seien und woher diese Sachkunde und deshalb auch die Urteilsfähigkeit stamme, die dazu bevollmächtige, diesen oder jenen Logos rhetorisch zu erhöhen und so zum 'stärkeren' zu machen; denn der Musiker verstehe doch wohl am besten über Musik, der Arzt über Gesundheit und so jeder Fachkenner über sein Fach zu reden (Gorg. 449d–451d; vgl. Prot. 312d–e)?

Und Gorgias' Anliegen bleibt ferner auch solange problematisch oder sogar anrüchig, als nicht geklärt wird, wie diese Wirkung zustande komme. Denn die Gefahr ist noch nicht gebannt, dass das Besser-Erscheinen des besseren Logos nicht auf erworbener Einsicht in den Sachverhalt, sondern auf undurchschauter 'psychagogischer' Wirkkraft beruhe (Phaidr. 267a–b; Phil. 58a–b)[123] – und in dem Beispiel von Gorgias wirkt das Argument nur solange ansprechend, als der Arzt sozusagen neben dem Rhetor steht und ihm sagt, für welches Medikament er werben soll. Es fällt dann aber auf, dass Platons Protagoras aus der gleichen Kraft der Rede, den schwächeren Logos zum stärkeren zu machen, eben nicht schließt (wie Gorgias), dass z.B. die ärztliche Rede als solche ungenügend fähig sei zu überzeugen, sofern sie aus fachmännischer Vollmacht den Wünschen des Patienten widerspricht, und dass sie im Zweifelsfall einen 'Werberedner' brauche: Der Arzt, nicht der Redner bewirkt nach Protagoras über solche Sachen bessere Ansichten, wie der Landwirt dem Gewächs bessere 'gesunde Wahrnehmung'; die bessere Ansicht soll offensichtlich doch auf Einsicht darin beruhen, was an der Sache gemessen besser und schlechter sei. Der Redner oder Sophist agiere nach Protagoras lediglich auf der Ebene der politisch-moralischen Selbstbestimmung, der εὐβουλία (167b–c).

Letzten Endes wird also Protagoras' eigener Ärzte-Analogie im *Theaitetos* die Einsicht zugrunde liegen, dass unsere angeblich immer 'wahren', bereits deshalb 'starken' Eindrücke über die lebenswichtigen Eigenschaften einer Sache nicht immer das Wesentliche aussagen, auf das man sich in der Entscheidung zur 'besseren', aber vielleicht noch 'schwächer' dastehenden Position dennoch wissentlich und willentlich stützen muss, wie es ja in der weiter oben genannten Passage über die Relationalität des Nützlichen auch impliziert ist (Prot. 333e–334c).[124] Für diese Möglichkeit gibt es mindestens zwei weitere Indizien:

---

123 Dies ist die Lesart von Buchheim (1986, 14–15); zur gezielten Undurchschaubarkeit des sophistischen Logos und Elenchos generell s. (ebd., 4–12); vgl. oben 1.2 Fn. 22.

124 Das steht zwar in Widerspruch zum 'neuen' Fragment bei Didymus, nach welchem er den Anwesenden als sitzend erscheine, den Abwesenden nicht (s.o. 1.2.5; s.u. RA.17). Aber es ist unklar, in welchem Zweckzusammenhang dieses stand. Oben wurde argumentiert, dass die antilogische Form für eine rhetorisch-agonale Argumentation spricht, wie sie

1) Die merkwürdig vage und beunruhigende Formulierung im *Theaitetos* besagt, es sei die Kunst des Arztes, des Landwirtes oder des Sophisten und Redners, den jeweiligen Gegenständen ihrer Sorge 'förderliche' und 'heilsame', also je nachdem 'gesunde' oder 'gerechte Empfindungen' beizubringen, die aber nicht 'wahrer' seien als die gegenteiligen (Tht. 167a, c–d; vgl. DK 80 A 14.218). Dies unterstellt zwar wie die 'Relationalität des Nützlichen' die Annahme eines nicht in das Belieben des Redners gestellten 'Guten' für jedes Ding, das dann auch ein eigenständiges 'Sein' habe; aber das stört in unserem 'charitativen' Rahmen nicht wirklich. Um die Passage als Unterstützung für die hier versuchte Lesart des Fragmentes von dem schwächeren Logos zu verwenden ist sie aber gegen den Wortlaut zu lesen.

Diese Stelle ist nur dann verständlich, wenn Arzt, Landwirt und Sophist nach Protagoras diese gemeinte 'Veränderung der Wahrnehmung' durch eine konstitutionelle Veränderung bei Menschen, Tieren und Pflanzen bewirken sollen, die dann auch zu einer veränderten Wahrnehmung führt. Das geht aus der Parallelisierung der Kundigkeit von Ärzten, Landwirten und Politikern hervor. Denn während man sich bei dem für vielerlei politische Manipulationen anfälligen Menschen gut vorstellen kann, dass er sich nach einer 'rhetorischen Behandlung' besser vorkomme und seine kriminellen Ansichten vielleicht sogar für noch gerechter halte als vorher; und während auch ein wirkliche Heilung körperlicher Qualen durch die Suggestion des Logos möglich ist; so ist ja nicht einzusehen, wie ein Gärtner seinen Pflanzen auf andere Weise 'schöne, heilsame, gedeihliche Wahrnehmungen' bescheren könnte, als durch eine solche Pflege, durch die es den Pflanzen auch tatsächlich gut geht: Pflanzen sind unbestechlich und werden nicht anders empfinden, als sie sich befinden.

Protagoras hätte die von dem Fachmann herbeizuführende konstitutionelle Veränderung im *Theaitetos* dann bloß einseitig, von der Seite der als Symptom dieser Konstitution aufzufassenden Empfindung her angesprochen:[125] Zeigt sich die Empfindung unter der Wirkung des Arztes, Gärtners oder Sophisten

in diesem Fall gerade vor Gericht zu Hause wäre: Es geht um die Zuverlässigkeit von Augenzeugen.

125 Anaxagoras' DK 59 B 21a bietet eine genaue Formel für diese Denkmöglichkeit: ὄψις ἀδήλων τὰ φαινόμενα, «die Phänomene/das Erscheinende sind der Anblick des Undeutlichen/Unsichtbaren».

Emsbach plädiert in Kap. X (ebd., 176–187, hier v.a. 181) für die Nähe der hippokratischen Schrift de Arte zu Protagoras. Er schreibt anlässlich de Arte 1.4–7: «Wie nach der Verteidigungsrede, so gibt es auch zufolge dieser Schrift unter dem Wirklichen Gutes und Schlechtes, und die Weisheit besteht in der Wissenschaft von der Überführung des schlechten Wirklichen in das gute Wirkliche. An dieser praktischen Anforderung wird das wissenschaftlich-technische Wissen immer gemessen» (1980, 179). Das mag stimmen und

als verändert, lässt sich auf eine veränderte Konstitution schließen (und sei diese auch selbst z.B. durch gewisse in diese Konstitution eingreifende, aufgezwungene Empfindungen therapeutisch herbeigeführt).[126]

Die Blickverengung auf die Symptome in 166d–167a, als wären sie bereits die ungenügend fragend in den Blick gerückte Sache selbst – die im *Theaitetos* umso mehr auffällt, als Protagoras im *Protagoras* den Blick fest auf die eigentlichen Zusammenhänge gerichtet hält (334a–c) – dürfte (wieder einmal) gesprächstechnisch und zwar durch den apologetischen Charakter der Selbsverteidigung in diesem Dialog bedingt sein: Protagoras reagiert auf eine 'Attacke' in Begriffen der Wahrnehmung. Er kann es sich in diesem Kontext und entsprechend seiner agonalen Grundhaltung (Prot. 335a) – aus der ein Teil der 'Selbstwidersprüche' überhaupt erklärlich ist[127] – womöglich nicht leisten, einzugestehen, dass es über die Wahrnehmung hinaus noch eine 'Wahrheit' gebe – nämlich erstens die Wahrheit des jeweils von sich her (für etwas) Guten und Besseren, dann die Einsicht darin und schließlich ein gesundes Urteilsvermögen betreffend der seelischen Beschaffenheit der anderen, die dennoch alle vorausgesetzt und von dem 'sophistischen Arzt' beansprucht werden (166d–167c). Diese hätte er vielleicht auch nicht theoretisch begründen können oder wollen – auch dies für einen Gesprächspartner, der sich nicht gerne vor Sokrates 'entblößt' (Prot. 352a–b) ein möglicher Grund, sich nicht zu weit vorzuwagen.[128]

---

entspricht unserer 'charitativen' Lesart des Protagoras, aber das anzuerkennen bedeutet für Protagoras nicht auch schon, es begründen und im Zweifelsfall anwenden zu können.

126 Diese Differenzierung ist aufgrund von Platons Politeia möglich: Eine gerechte-gesunde Konstitution äußert sich in gerechtem-gesundem Handeln (443c–d); gerechte-gesunde Handlungen führen zur gerechten-gesunden Konstitution (444e); vgl. 395b–c, 401e–402a.

127 Die 'Selbstwidersprüche' sind in einem nicht näher zu bestimmenden Grad sicher darauf zurückzuführen, dass die einen Zitate aus einem eristisch–agonalen Kontext (vielleicht einer handbuchmäßigen Beispielsammlung effektiven Argumentierens), die anderen aus einem inhaltlich-diskursiven Zusammenhang stammen könnten, während beide Kontexte samt Zuordnungsmöglichkeiten in der Überlieferung verschwunden sind und man also unvermeidlich in Gefahr ist, Nicht-Zusammengehöriges auf einander zu beziehen.

128 Dies ist ein weiteres Indiz, dass Protagoras keine eigentliche Seins- oder Erkenntnistheorie gehabt habe, wie in 1.2.5 argumentiert wurde. In der Selbstverteidigung hätte Platon ihn auf eine solche rekurrieren lassen können (um sie anschließend auf Stichhaltigkeit zu prüfen), statt ihn im apologetisch-agonalen zappeln und poltern zu lassen. Jetzt vermag er bloß zu sagen, Sokrates habe seine Ansicht, das alles immer in Bewegung sei, nicht richtig verstanden (168b) bzw. er sei wortklauberisch mit seinen Reden umgegangen (ebd.; vgl. 162e). Er versteht aber wiederum nicht, seinem Logos 'beizustehen'. Dass er durch diese Apologetik seinen in vielen Hinsichten – wie in diesen

2) Ein zweites Indiz für eine Differenzierung seitens Protagoras – zumindest für praktische Zwecke oder schlicht dort, wo er nicht 'psychagogisch–antilogisch' argumentiert, sondern 'inhaltlich–diskursiv' lehrt und beratschlägt – zwischen tatsächlichen und bloß erscheinenden Eigenschaften oder 'Seienden' scheint gerade die ontologische Radikalisierung im *Theaitetos* zu liefern; natürlich wird diese dort weiter nicht thematisiert,[129] sondern im Gegenteil eher wider Protagoras selbst gewendet.

Sokrates grenzt die Geltung des Homo-mensura-Satzes in seiner Auslegung als Äquivalent zu Theaitetos' These zunächst auf Eigenschaften wie ἔν τε θερμοῖς καὶ πᾶσι τοῖς τοιούτοις «im Warmen und allem Derartigen» (152c; vgl. 171e) ein, in welchem Sinne der Satz auch, wie oben gesagt, schwer anfechtbar ist (1.2.5): Was mir warm erscheint, ist mir warm. Wird die ontologische Anwendung des Satzes auf solche Eigenschaften eingeschränkt, bleibt in anderer Auslegung ein schmaler Spielraum für Qualitäten, die sich nicht erst in ihrem Bezug 'auf mich' herstellen.[130]

Diese Einschränkung des Homo-mensura-Satzes auf eindeutig 'subjektive Empfindung', die ein 'pragmatisches' Innehalten in dessen 'theoretischer' Anwendung vor der 'Objektvität' der 'Relationalität des Nützlichen' zuließe, geht im Durchgang der immer weiter ausholenden platonischen Interpretationen im *Theaitetos* faktisch verloren; sie fällt einfach nicht ins Gewicht. Aber gerade deshalb könnte sie die Spur einer urprünglichen Intention enthalten, und sei diese bloß als die Abwesenheit einer hinreichend präzisen Intention oder einer spezifischen Theorie zu fassen gewesen. Denn tatsächlich ist über die Förderlichkeit *von* dieser oder jener konkreten (erst auf einer gewissen theoretischen Reflexionsebene in ihrer Gebundenheit an der für sie 'mitkonstitutiven' Empfindung erkannten)[131] Wärme oder Kälte zum Beispiel *für* einen Fieberkranken, sobald erst die Empfindung festgestellt wurde, noch

Paragraphen nachvollziehbar wird – *starken* Logos argumentativ *schwächt*, ist davon aber die unvermeidliche Konsequenz.

129 Vielleicht wurde sie von Protagoras nicht eigens bedacht, wenn Erwägungen wie jene von Buchheim zur 'Tautologie' des φαινόμενον, oder zum untheoretischen Charakter von Protagoras' Intentionen zutreffen (s.o. 1.2 Fn. 120).

130 So würde Rohloffs Urteil nur eingeschränkt gelten, und zwar für den 'maieutisch entwickelten' Protagoras; der scheitere «deshalb an seiner eigenen σοφία-Lehre, weil der μέτρον-Satz eine uneingeschränkte Gültigkeit (inbezug [sic] auf πάντα χρήματα) beansprucht, doch tatsächlich, wenn überhaupt, nur für bestimmte Bereiche, nämlich die Inhalte der sinnlichen Wahrnehmung sowie gesellschaftliche und religiöse Wertvorstellungen, gültig ist und diese seine bloß begrenzte Gültigkeit gerade am συμφέρον beweist» (1994, 5, 53).

131 Diese wird ihm von Sextus Empiricus bescheinigt (DK 80 A 14; s. Fn. 105).

nichts gesagt: Darüber weiß der Arzt Bescheid, und nur der Arzt vermag aus der mitgeteilten 'ungesunden' Wahrnehmung des Fiebernden diagnostische Schlüsse auf dessen Zustand zu ziehen um dann weitere Wärme oder Kälte zu verordnen oder verbieten; das verändert durch gezieltes Eingreifen in diesen Zustand, nach Erlangen der erzielten konstitutionellen Veränderung, auch die Wahrnehmung – unter der Annahme, als Arzt könne er wissen, wie dieses oder jenes von einem gesunden Menschen empfunden werden *sollte*. Das wird aber von Platons Protagoras eindeutig impliziert.

Gegen diesen 'rettenden' Gedanken spricht nun aber, dass Sokrates gerade diese nicht nach Belieben zu setzende, tatsächliche Förderlichkeit *von* diesem oder jenem *für* dieses oder jenes explizit als Argument gegen Protagoras ins Feld führt (177d).[132] Dieses Argument wird im *Protagoras* von Protagoras aber selbst explizit ausgesprochen, bleibt lediglich in der etwas schwammigen[133] Argumentation im *Theaitetos* implizit.[134] Aber eben diese Schwammigkeit hätte vielleicht auch hier verhindert, dass Protagoras seinem Satz hätte 'beistehen' können. Anders gesagt: Platon hat vielleicht die eigene Radikalisierung auf ein Gebiet angewandt, auf dem Protagoras als weltgewandter Lehrer der εὐβουλία (nicht: als eristischer Antilogiker) moderate und plausible Ansichten vertrat. Es zeigt sich dann aber, dass er sich gegen die Diskrepanz zwischen der radikalisierten (aber 'maieutisch' ihm dennoch ebenso gehörenden) 'Theorie' und seinen moderaten Einsichten nicht hätte wehren können. Denn weil er sokratisch gesehen entweder die eine oder die andere Position fallen lassen muss, Platon ihn aber nicht von der 'maieutisch' entstandenen 'Theorie'

132 Interessant ist in diesem Zusammenhang Thuk. 5.113 oder 6.12.

133 'Schwammig' ist die Formulierung im Theaitetos deshalb, weil vollkommen im Unklaren bleibt, woher das anscheinend anerkannte Heilsame nach Protagoras heilsam sein soll. Und wenn Sokrates deshalb unterstreicht, dass es Protagoreer gebe, die seiner Lehre zwar bis zu einem gewissen Grad, aber nicht bis in die radikalen Konsequenzen hinein folgen, sondern bloß bis zum 'Relativismus', will sagen zur 'Selbstbestimmung' in moralischen und religiösen Angelegenheiten (172b; vgl. 167c, 177d), so spricht das gerade wieder für die Lebensnähe des Protagoras-Porträts der Selbstverteidigung, so ungeklärt dessen Ansichten auch zu sein scheinen.

134 Kerferd macht es Protagoras noch einfacher, und wohl etwas zu einfach: «in the case of characteristics such as good, bad, advantageous and not advantageous, wise and not wise, here Protagoras simply held that such characteristics were not subject to the man-measure doctrine. Here there is only one truth, not the two logoi ...», wie im Fall der Sinnenempfindungen, wo er nach dem Referat des Sextus (DK 80 A 14) immerhin zwischen 'gesunden' und 'ungesunden' Dispositionen unterschied (1981 [SM], 108). Es fagt sich z.B., worauf wohl die Eindeutigkeit von 'Weisheit' beruhe, wenn nicht auf Treffsicherheit im Lavieren zwischen widerspenstigen, einander widerstreitenden Logoi, deren Widersprüchlichkeit in dieser Weisheit eben aufgehoben bzw. eingegrenzt werde.

befreit, verliert er das Anrecht auf die moderate Einsicht, die Platon – der sie natürlich teilt – also gegen die radikale Position wenden kann.

Es ist hier nun aber nicht unser Anliegen, jeden Widerspruch im *Theaitetos*, zwischen den beiden Dialogen oder gar in Protagoras' Denken schlechthin zu glätten, oder eine vollständige Interpretation des Homo-mensura-Satzes zu liefern; wir versuchen lediglich, Protagoras' Lehre in jenen Aspekten, die Platon 'getreu' dem Original zu überliefern scheint, so stark und kohärent wie möglich erscheinen zu lassen. Denn ebenso wie Edward Schiappas Auffassung des protagoreischen Logos als «an instrument aimed at intersubjectivity» sich, auf den Homo-mensura-Satz selbst angewandt, als sinnvoll erwiesen hat, so ist zumindest in 'charitativem' Sinn ebenfalls mit Schiappa anzunehmen, dass «Protagoras created his doctrines as parts of a complete and whole way of understanding the world».[135] Und es ist, wie Platon Protagoras sagen lässt, unsere erste Aufgabe um herauszufinden, was er wohl gemeint haben kann mit dem, was er sagt (Th. 166c).

B.1.4 *Homo mensura!*

Zusammenfassend würde der Homo-mensura-Satz in dem hier rekonstruierten Sinn in etwa besagen:

> Was jeweils gut ist für das eine, ist es noch nicht für das andere. Das 'Maß' ist der, die oder das jeweils Betroffene. In menschlichen Angelegenheiten ist das der Mensch, für sich und in seiner Gemeinschaft: Dem Menschen ist nur Menschliches angelegen und aufgegeben. Weil ihm die Götter weder das rechte Verhalten diktieren, noch das frevelhafte rächen, er sich vielmehr in den sich ständig verändernden Situationen des Lebens in eigener Verantwortung und aus eigener Volmacht zurechtfinden darf und muss – und weil diese überdies noch jeweils gegensätzliche, einander ausschließende Interpretationen zulassen, die zu widerstreitenden Ansprüchen führen – so darf, muss und soll er sich nach Vermögen vervollkommnen in der Verständigung mit seinen Mitbürgern über das eigene und ihr aller gegenseitig bedingtes Wohl in der

135 Schiappa (1991, 23). Dupréel sprach bereits enthusiastisch von der «unité d'une pensée philosophique profondément élaborée, audacieusement nouvelle et digne de l'époque de foisonnement de génie qui l'a vu naître» (1948, 53); aber vgl. 1.1 Fn. 11. Auch Kerferd u. Flashar (1998, 40) sprechen etwas unverbindlich von einem «System», wobei sie offenlassen, wie «vollständig» es gewesen sei.

> höchsten Form menschlicher Existenz: der Vergesellschaftung zu einer Polisgemeinschaft aus freien Gleichgestellten.

Wenn der Satz dann nicht dazu verwendet wird, onto-epistemologische Entscheidungen zu fällen (wie im *Theaitetos*), dann bietet er eine dem '*common sense*' erst einmal genügende Entscheidungsgrundlage für die Dinge des Alltags in Stadt oder Haus – oder zumindest die provokativ-einprägsame Formulierung eines der Sache nach auch damals vielleicht nicht mehr ganz befremdlichen, aber auch noch nicht unumstrittenen und im Verhältnis zur noch weithin akzeptierten Tradition sogar revolutionären politisch-pädagogischen Selbstverständnisses des 'mündigen Bürgers'.[136]

B.2 Contra

> Falls ich ein reines, außermoralisches Genußwesen bin, dann kann mir mein Mitmensch nur das Gras vor der Nase wegfressen auf das ich selber Lust habe. Also muß ich sein Wolf sein, bevor er mein Wolf wird.
>
> ANDREAS URS SOMMER: *Die Kunst, selber zu denken*, 113

B.2.0 *Einleitung*

Dem im ersten Teil dieser Brücke umrissenen, trotz gewisser Ambivalenzen nicht unvorteilhaften Protagoras-Porträt zufolge zielte das im Homo-mensura-Satz kristallisierte Denken des Protagoras auf neue Möglichkeiten menschlicher Verständigung über menschliche Angelegenheiten, im Angesicht einerseits der Tradition herausragender Weisheitslehrer, andererseits auch der allgemein-sittlichen Überlieferung. Die Spannung zwischen der mündigen Zuständigkeit aller und der faktischen Fähigkeit weniger Politen im 'Entscheidungsalltag' wird 'redlich' gelöst, indem die εὐβουλία aller Zuständigen unter der demokratischen Anleitung dieser wenigen Fähigen den politischen Kurs unter Einbezug einschlägiger Traditionen an jede neue Situation anpasst. Was der Mensch aus diesen Traditionen macht, ist seine Sache, denn letzten Endes ist der Mensch ja auf Gedeih und Verderb auf den Menschen angewiesen – eine große Chance und eine große Gefahr, sollte, was 'Mensch' sei, verfehlt werden.

136 Ähnlich Arends (in: o.J.); Buchheim (1986, 81).

Das Resultat dieser kleinen 'Apologie' des Protagoras, die wir zum größten Teil aus Platon selbst konstruiert haben, lässt sich denn auch ebenfalls aus Platon relativ leicht problematisieren, und zwar ebenso wie das obige Porträt im Anschluss an den Schlüsselbegriff der εὐβουλία. Erstens ist zu fragen, wie εὐβουλία angesichts der jeweiligen δύο λόγοι bestehen soll (B.2.1). Dann stellt sich die Frage nach der pädagogischen Thematik der εὐτροφία, ἐπιμέλεια und des ἐκτὸς βαίνειν in diesem Zusammenhang (B.2.2.2; 2.3.1; RA.10.3). Wurden der Homo-mensura-Satz und die von ihm legitimierte εὐβουλία oben als Korrektiv zur Hybris verstanden, ist Protagoras' Konzeption von ἀδικεῖν ἀλλήλους (einander Unrechttun) vs. αἰδώς und δίκη ('Scham' und Recht) als Hintergrund für den Lustkalkül im *Protagoras* zu hinterfragen (B.2.3). Anschließend lässt sich das aus dem mit der εὐβουλία einhergehende τέχνη-Modell der ἀρετή mit einer sokratischen Auffassung vom 'Sinn des Lebens' konfrontieren (B.2.4). Die Brücke wird von einem Zwischenfazit abgeschlossen (B.3), das zugleich den Übergang zum zweiten Hauptteil der Arbeit liefert, der *Protagoras*-Interpretation.

B.2.1 *δύο λόγοι*

Das menschliche Zusammenleben und also das Wohl, ja die Rettung des Menschen (individuell wie als Gattung)[137] beruht, wie oben gesehen, nach Protagoras auf der sprachlichen Verständigung, weil jede εὐβουλία in diesem Element lebt (B.1.2). Das würde Platon nicht bestreiten. Aber in der Vorführung der Beliebigkeit, Rechenschaftsunfähigkeit (Gorg 464e–465a, 500e–501a; rep. 493d) und Makrologie, insbesondere aber im agonal-eristischen Charakter der sophistischen Rede (vgl. 2.4) versucht er allenthalben und nicht zuletzt auch im *Protagoras* den Nachweis,[138] dass Protagoras und seinesgleichen die Sorge um diese Gesellschaft nicht anzuvertrauen sei, weil ihnen Maß und Mittel dieser Verständigung letzten Endes abgehe:[139] der Zugang in der Rede zur rede-unabhängigen Sache und zugleich damit die Bereitschaft, sich im Medium der

137 Beide Aspekte spielen eine Rolle in der Epideixis: Soll die Gattung Mensch erhalten bleiben, müssen Poleis möglich werden; soll der Einzelne überleben, muss er sich dem rettenden Polisleben integrieren, oder verbannt bzw. getötet werden (s.u. App. B.3).

138 Vgl. Friedländer (II: 1964, 1–33 *passim*).

139 Vgl. Men. 98a; 99b–d beurteilt die herausragenden demokratischen Führer (Themistokles, Lysimachos, Perikles, Thukydides, 93c–94e) nach diesem Merkmal der 'Erkenntnis' im Unterschied zur, dank 'göttlichem Beistand' glücklich, unwissend getroffenen Wahrheit: Themistokles und die übrigen mögen Großes geleistet haben (oder auch nicht), sie wussten aber nicht, wovon sie redeten. Vgl. z.B. in diesem Abschnitt Fn. 64, 112, 115; 140; ferner B.2 Fn. 112; V.3 Fn. 50; 1.3 Fn. 70; 2.1 Fn. 81 für Platons Kritik an diesen und dergleichen politischen Führungsgestalten.

Unterredung um das Verständnis dieser Sache zu bemühen. Anders gesagt: Platon zufolge fehlt der sophistischen Rede ein Kriterium der Rechtmäßigkeit, vielleicht sogar ein Inhalt ihrer εὐβουλία außerhalb dieser Rede selbst.[140] Der Anfang für jedes καλῶς βουλεύεσθαι ist Platon zufolge die vorrangige Bestimmung dessen, worüber beratschlagt werden soll (Phdr. 237b–c).

Es ist, als ob sich gerade die Sophisten noch im Stadium zwischen den beiden protagoreischen Göttergaben – jener des Prometheus und jener des Zeus – befänden (s.o. B.1.2): Sie haben zwar die Sprache, aber verstehen diese nicht anders denn 'kriegerisch' zu verwenden, sowohl allgemein-intellektuell als Eristik wie konkret-politisch als Mittel einer demokratischen Praxis, die Platon als Stasis, Bürgerzwist einschätzt: Auch die demokratische Polis bestehe aus mindestens zwei Poleis (einer der materiell Armen und einer der Reichen; rep. 422e–423a).[141] Die Mittel der Verwaltung dienen den Einflussreichen dazu,

140 Dieses Problem hängt klar mit den beiden oben behandelten 'Selbstwidersprüchen' (des Fachmanns und des Lehrers) zusammen.

Es ist vielsagend, wie auch Emsbach, der Protagoras ausdrücklich gegen jede Form traditioneller Kritik in Schutz zu nehmen versucht und ihn durchgehend zu einem positiven Theoretiker erheblicher Größe stilisiert, zum gleichen Schluss kommt: «*Worin* freilich die Überlegenheit des Lehrers über den Schüler besteht, wenn nicht in der Wahrheit oder 'Maßgeblichkeit', darauf ist die Darstellung der protagoreischen Postion die Antwort bisher noch schuldig» (1980, 131; Hervorhebung Emsbach). Und eine Seite weiter: «Jeder Forscher ist maßgeblich für seine Lehren, und es kann doch wissenschaftlichen Streit [!] geben; aber wie in diesem Streit ein Fortschritt erreicht werden kann, worin also die Überlegenheit einer Lehrmeinung über die andere sich erweist, das ist der Darstellung der protagoreischen Position bisher nicht zu entnehmen» (ebd., 132); *mutatis mutandis* gilt das natürlich auch für die εὐβουλία, die vielleicht proklamiert oder gar bis zu einem gewissen Grad gelehrt, aber nicht in dieser 'Lehre' begründet werden kann (vgl. B.1.3.1). Emsbach selbst schreibt diesen Mangel der «Darstellung der protagoreischen Position», nicht aber dieser Position selbst zu: Der Mangel beruhe ihm zufolge auf der Quellenlage, nicht auf der Positivität der unterstellten Lehre, und erscheint so als ein lediglich fachhistorisches Problem.

Auch Dalfen findet sich vor dem gleichen Problem, dass die Antwort auf die Frage, worin protagoreische Überlegenheit des Fachmannes letzten Endes bestehe, «von Platon bzw. vom platonischen Protagoras nicht berührt» wird, obwohl er eine solche Antwort für möglich hält (2012 [2006], 419–420); er meint sie in der traditionellen σοφία gefunden zu haben, der «praktische[n] Klugheit» (ebd., 434) der Überlieferung.

141 Diejenigen, die rep. 521a πτωχοὶ καὶ πεινῶντες ἀγαθῶν ἰδίων, Bettler und Arme an eigenen Gütern (521a) genannt werden, und denen ein solcher Missbrauch der politischen Strukturen zuzumuten sei, sind nicht die Armen der ersten genannten Stelle (422e–423a), sondern alle, die die Idee des Guten nicht geschaut haben – in einer normalen Polis also so gut wie alle und sicher alle, die sich am Entscheidungsprozess beteiligen; s. zur Thematik des 'geistigen Reichtums' Gaiser (2004 [1989]).

ihre Lebenssituation zu verbessern (z.B. rep. 521a), und die demokratische Polis unterscheidet sich sogar ihren Vertretern zufolge nicht *prinzipiell* von einer Tyrannis:[142] Gerecht sei hier wie überall, was die jeweiligen Herrscher für zuträglich für sich selbst halten (338e–339a; vgl. Gorg. 483b–c).

Aber obwohl der 'gesunde Menschenverstand' daran festhält, dass die Dinge an und für sich *sind* (Tht. 180d) und auch Protagoras das implizit zugibt (weil sie sich zum Nutzen oder Schaden für sich oder andere so oder anders zu einander verhalten),[143] solange die Frage nach der jeweiligen Sache selbst – sei es durch eine epistemologische Blickverengung, sei es durch ein mangelhaftes epistemologisches Instrumentarium, sei es durch fehlendes Interesse an solchen Fragen überhaupt – nicht akkurat gestellt werden kann,[144] solange ist

142 Die Nähe von Tyrannis und Demokratie nach Platon kann man an vielen Stellen ablesen, z.B. an den unteren beiden Plätzen möglicher Wiedergeburten in dem eschatologischen Schluss des Phaidrosmythos: Sophisten und Demagogen nehmen den achten, Tyrannen den neunten von neun Plätzen ein – gleich unterhalb der Handwerker und Bauern (248c–e): Es sind also nach Platon Leute, die auch in acht Versuchen nichts von dem 'reinen Sein' haben erblicken können, das es 'jenseits des Himmels' zu schauen gebe und das dieses Leben dank der Anamnesis informiert (249c) – und den praktisch erfahrenen Handwerkern und Landwirten werden offensichtlich mehr Kenntnisse zugeschrieben als die Vertreter einer angeblichen, mit der handwerklichen Kunst parallelisierten politischen τέχνη.

Eine Stelle im Siebten Brief zeigt dabei, wie nach Platon grundsätzlich jede ihm bekannte Polis, ob als Tyrannis, Oligarchie oder Demokratie geführt, auf dem Hedonismus der Machthaber beruhe (326d), und dass nur die 'Philosophenherrschaft' die daraus resultierenden Übel beenden könne (326b; vgl. rep. 473c, 487e, 501e), und zwar durch einen gerechten Staat unter der Herrschaft der Gesetze, die für alle gleich gelten, also einen Rechtstaat. Platon verwendet dafür die Begriffe εὐνομία und εὔνομος z.B. Hipp. maj. 284; rep. 425a; leg. 712a, 713e, 960d3; vgl. pol. 293e samt anschließender Problematik der Eingrenzung der Gesetzesherrschaft. Die verwandte ἰσονομία scheint er mit der Demokratie in Verbindung zu bringen (Mx. 239a positiv von Athen, rep. 563b eher negativ von der Demokratie im Allgemeinen gesagt).

Das Gleiche kann man auch aus der Deszendenz der Staatsformen im Buch VIII–IX der Politeia schließen. Diese beruht darauf, dass sich die Gruppe derer, die sich der Politeia zur Förderung der eigenen Interessen bedient, einer inneren 'Gesetzmäßigkeit' folgend zum immer größeren Nachteil des Ganzen auf den Tyrannen samt *clique* hin wandle, während sich das unterliegende Prinzip der Selbstbevorteilung der Machthaber und somit der στάσις gleichbleibe (z.B. 551d–e, 556e, 560a; 545d, e, 547a, b); vgl. Arends (1997, 25 mit 28 Anm. 21).

143 Vgl. oben B.1 Fn. 8.

144 Wieland nennt die «ständige Hinblicknahme auf die Sache» das «Programm Platons» (1976 [1958], 252); ähnlich Buchheim (1986, 67, 129, 133–134).

auch in freundschaftlichster εὐβουλία nichts Sachhaltiges auszumitteln. Sind nicht einmal die Dinge mit ihrem richtigen Namen zu benennen (*Kratylos*; vgl. B.1.2),[145] wie sollen dann in der sprachlich vermittelten Beratung tragfähige, weil in sachlichen Zusammenhängen begründete, ihre Richtigkeit mit der Zeit beweisende Entscheidungen getroffen werden können? Auch Wohlwollen schafft die zwei jeweiligen Logoi nicht aus der Welt, die nach wie vor in keinem dritten aufgehoben werden können.

Thomas Buchheim argumentiert aber, dass die Unvermittelbarkeit der zwei jeweiligen Logoi in der sogenannten 'internen' (auch 'perlokutionären', 'inklusiven' oder sogar 'tautologischen') Eigenart der sophistischen – nicht nur protagoreischen – Rede begründet liege: Hier werde auch im angeblichen Reden *über* etwas nicht zwischen Logos und Sache unterschieden (wie das in formal 'referentieller', 'lokutionärer' oder 'exemplifizierender' Rede der Fall wäre, in der das Wort jeweils auf einen von ihm unterschiedenen Sachverhalt verwiese);[146] oder auch werde, umgekehrt, die Vermittelbarkeit von Logos und Wahrheit oder Sein geleugnet (nach Gorgias' epagogischem Beweis in DK 82 B 3; s.o. 1.2.5).[147] Mit anderen Worten: Die Grenze zwischen 'interner' und 'referentieller' Rede bleibe unscharf.[148] Die Konsequenz ist nach Thomas

145 Dies ist nach Burnyeat, wie erwähnt, auch Fazit und Beweisziel des Homo-mensura-Komplexes im Theaitetos: die Verunmöglichung des Redens (2000, 324); s.o. 1.2 Fn. 109 und 162.

146 Vgl. auch Schmitt (1973, 63–64 mit 64 Anm. 4).

147 Buchheim (1986, 23–34). Sein Beispiel für die referentielle Rede ist jene über das Wetter; für die interne Rede sind es das Gebet und der Fluch; für eine dritte («kontextuelle», «illokutionäre» oder «Konsequenz-bezogene») Form der Rede zwischen beiden das Wünschen und Warnen. Die meisten Sprachakte haben dabei referentielle, kontextuelle *und* interne Aspekte: «Jede Aussage – beim letzten beginnend – *schafft* eine diskursive Tatsache zum wenigsten, *ist Ausdruck* innerhalb eines wie immer beschaffenen intentionalen Kontextes und *hat* einen referentiellen Bedeutungshorizont. Jedoch fokussiert jeder sprachliche Ausdruck seine Bedeutung in nur einer der drei Sparten; d.h. im Interesse der primären Bedeutsamkeit sind die beiden übrigen zur Unterstützung mehr oder weniger *disponibel*: Beten kann man dankend oder bittend, eine theoretische Feststellung engagiert oder gleichgültig vorbringen, eine Warnung in dieses oder jenes referentielle Kleid zum Ausdruck bringen» (ebd., 30; 1.2 Fn. 122; s.u. vgl. 1.1 Fn. 108; 1.2 Fn. 120; B.1 Fn. 30 und 34; hierunter Fn. 13).

148 Zur strukturellen Vagheit der Sophistik nach Buchheim, B.1.2 Fn. 93; nächste Fn. und 1.2 Fn. 120.

Buchheim immer die gleiche:[149] «Die Sprache selbst steht hier nicht für etwas, das sie symbolisiert, sondern sie ist selbst ganz das Ding, um welches es geht».[150]

Die zwei immer möglichen Logoi sprechen so nicht einmal mehr als zwei Logoi über das je Gleiche (vgl. Euthyd. 285d–287a), sondern repräsentieren nur sich selbst. So zerfällt eine einzige, in den beiden Logoi einer eigentlich 'referentiellen' Rede zweimal auf unterschiedliche Weise (unter zwei verschiedenen Perspektiven oder in zwei verschiedenen Hinsichten) anwesende Sache durch die 'internalistische' Selbstauffassung dieser Reden gleichsam in zwei Sachen, die nichts mehr miteinander zu tun haben:[151] Durch die Behauptung-zum-Sein gegensätzlicher Eindrücke in der Rede verflüchtigt sich die Einheit der Dinge.

Ganz analog zerfließt im *Theaitetos* die Einheit der Dinge mit ihren mannichfachen sinnlichen Qualitäten durch die Unvermittelbarkeit, von der 'diffusen' Wahrnehmung dieser Qualitäten her, der resultierenden gegensätzlichen Eindrücke, die sich ihrerseits zu eigenständigem Sein-in-der-Erscheinung behaupteten.

---

149 Buchheim behauptet nicht, dass diese Grenze von den Sophisten klar erkannt worden sei, sondern lediglich, dass sie ihre Unschärfe ausgenützt hätten (vgl. 1.2 Fn. 120). Ihre Klärung war Sache von Sokrates, Platon, Aristoteles; Buchheim zeigt, wie Aristoteles den wunden Punkt der Antilogik genau in der Verwischung von, in Buchheims Begriffen, 'referentieller' und 'inklusiver' Rede aufweist (1986, 32–34); vgl. 1.1 Fn. 108; 1.2 Fn. 120; B.1 Fn. 30 und 34; oben Fn. 13.

Zur mangelnden Einsicht der Sophisten in die Logik ihrer Tricks und Mittel vgl. auch Schmitt (1973, 25–42); umgekehrt zu Sokrates' methodisch-prüfendem Ausnutzen dieser Unfähigkeit zum Ausweis ihrer mangelnden Sachkenntnis vgl. Roloff: «von einem sachkundigen Manne darf erwartet werden, daß er Unzulässiges durchschaut und sich nicht von Machenschaften à la Sokrates betrügen lässt» (1994, 16); vgl. V.1 Fn. 11 – was auch dann noch gelten dürfte, wenn der Sachkundige seine Sache noch nicht zu reflektieren vermag; dann wird er wohl mit Antworten reagieren wie: 'es sieht so aus', 'wenn wir dem Logos folgen sollen, müssen wir es wohl zugeben', 'leicht ist es nicht' etc.; ein markantes Beispiel einer solchen Haltung bietet Theaitetos' Thauma (s.o.). Auch Dalfen (2012 [1979/80], 161–162) registriert, dass Platon die Fähigkeit oder Unfähigkeit, Sokrates' Tricks zu durchschauen, zur Zeichnung seiner Personen (hier: Protagoras) gebraucht.

Wieland vermutet in der Tätigkeit der Sophisten gerade die Anfänge der formalen Logik, freilich nicht kritiklos: «Das Ergebnis der sokratischen Untersuchung ist: weil die Sophistik über alles Rechenschaft will geben können, weiß sie in Wahrheit über nichts Bescheid. Mit der Entdeckung des Formalen glaubten die Sophisten zu Unrecht alles Inhaltliche beherrschen zu können» (1976 [1958], 249). Das ist eine andere Weise, Buchheims Diagnose der Verwischung zwischen der 'referentiellen' und 'interen' Rede zu formulieren.

150 Ebd., 26.

151 Ebd., 33.

Es liegt nicht allzu fern, die Analogie zur politischen Problematik zu ziehen: Ähnlich zerfließt bei Protagoras die Einheit der Polis in der Verselbständigung vereinzelter Ansprüche oder in der fehlenden Identifikation des Gemeinwohls mit dem eigenen Wohl, die zwar als δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί proklamiert werden kann, damit aber noch nicht gewährleistet ist – und damit die Gefahr beinhaltet, dass das Gemeinschaftsleben der Polis von Hedonismus dominiert werden wird (s.u. B.2.3.2).[152]

Thomas Buchheim weist die Verselbständigung des Logos zum πρᾶγμα am überzeugendsten an Gorgias nach. Es ist möglich, dass die je zwei Logoi bei Protagoras selbst sich trotz des in seinem Umfeld ungeklärten πρᾶγμα-Bezugs der Wörter, aber der Alltagserwartung entsprechend, auf eine einzige unterstellte Sache beziehen: Wenn es über Alles (περὶ παντὸς πράγματος) zwei Logoi gebe (DK 80 B 6a), dann sind es je zwei Logoi über eine unabhängige Sache, nicht zwei Logoi über zwei mit ihnen identischen Sachen.[153] So erscheint naheliegend, dass Protagoras selbst mit einer eigenständigen Beschaffenheit dessen, was in den jeweils zwei Logoi besprochen wird, letzten Endes wohl gerechnet haben muss; aber die 'dinghafte' Inanspruchnahme des Logos muss – wenn Gorgias sie sich so selbstverständlich leisten zu können scheint – einer verbreiteten Empfindlichkeit für ihre Wirkung entsprochen haben, und

152 Wenn irgendwo, kann also hier die 'Modernität' der Sophistik als Bewegung zur Aufklärung und Mündigkeit in Frage gestellt werden, insofern die folgenden Charakterisierungen moderner Demokratie nach Anton zutreffen: «A basic safeguard agreed upon by political theorists and practitioners is the preservation of individualism as the sole, even the main, feature of democracy as a non-deviant form of government» (1997, 12). Arends sieht deshalb, dass «modern 'democratic man' thinks anti-Kantian: he chooses for himself a maxim which might never be used as a general» (1997, 26). Allgemein zur Schwierigkeit, historische und zeitgenössische Konzepte der Demokratie unter diesen einen Titel zu bringen und die athenische Demokratie als eine Demokratie zu begreifen, s. Tarkiainen (1972, 7–26).

Arends schreibt zur ersten Verfallsform der 'guten, aristokratischen Verfassung', der Oligarchie, die nach Platon über Timokratie und Demokratie zur Tyrannis führe: «in this condition στάσις, which here for the first time becomes a permanent characteristic of the πολιτεία, is the expression of the victory of the ἴδιον of the powerful and rich over the κοινόν»; das gilt *mutatis mutandis* für die jeweils Herrschenden in den nachfolgenden Staatsformen (1997, 25). Arends schließt daraus: «Seen in the context of this model as developed in the *Republic*, 'privacy' [verstanden als das Recht, sich nicht in öffentliche Angelegenheiten einzumischen], one of contemporary idols, loses ist 'innocent' and 'non-political' character. Seen from the *Republic*, one might say: the more in a democratic society the value of 'privacy' is recognized and stressed, the more this society is prone to post-democratic developments» (ebd.).

153 Vgl. B.1 Fn. 8.

kann also auch für Protagoras, je nach der Situation, in der er sich als Redner oder Lehrer befand, nicht ausgeschlossen werden.

Ein Teil der Lösung dieser Probleme wird in der Klärung und ‘Erfindung’ von Logik und Semantik liegen, in der Aufstellung des Widerspruchsprinzips,[154] in der Entwicklung der ‘Ideenlehre’[155] sowie des logisch-ontologischen Modells von Substanz und Akzidenz (Substrat und Eigenschaft, Subjekt und Prädikat).[156]

Im *Theaitetos* aber antwortet Platon auf die Aporien mit dem Konzept einer Psyche (‘oder wie man das nennen will’, 184d, 187a), welche die widersprüchlichen Eindrücke und Aussagen in ihrer Zusammengehörigkeit zu *einem* Seienden vermittelt und in eins zusammenführt. Ihre vorrangige Einheit als Gegenstand ‘an und für sich’ wird dabei vorausgesetzt: Was *ist* ist *eines* (vgl. 1.1.3; 1.3.2). Für die Integrität dieser Seele wird aber umgekehrt in einer ungeklärt-sophistischen Handhabe der Sprache bezüglich des Seienden eine fundamentale Gefahr gesehen, die ebenfalls im *Theaitetos* aufgewiesen wird (s.o. 1.3.3–1.3.4).

B.2.2.1 εὐτροφία – ἐπιμέλεια

Die Rettung der Dinge, der sie nennenden Rede und der sie im Nennen bedenkenden und dadurch sich selbst mit-konstituierenden Seele gehen also Hand in Hand: Denken – und das bleibt ‘mit’ Parmenides (aber mit einem wie konstruierten Parmenides? Tht. 183e–184a) immer noch ‘Denken von Sein’[157] – ist nach dem *Theaitetos* das Gespräch der Seele mit sich selbst (189e–190a; vgl. soph. 263e–264a). Das Gespräch oder die in ihm entstandene, entwickelte und vermittelte Erkenntnis ist nach dem *Protagoras* die Nahrung der Seele, die sie zu einer solchen oder solchen macht (313c–d; vgl. 1.3.3.2; B.2.2.1). Die Nahrungsmetapher für Lernen ist, einschließlich der Warnung vor schlechter Ernährung, bei Platon an und für sich gängig (vgl. z.B. rep. 552e, 585b–c; Gorg. 525a; Phaid. 84b; Phaidr. 248b–c; Tim. 44b–c)[158] – und auch Protagoras geläufig (s.u.). Im Denken von Sein also nährt sich die Seele selbst, macht sich selbst zu einer solchen oder solchen: Die Seele *ist* im Denken von Sein. Auch dies ist eine Folge der ‘Identität von Denken und Sein’, denn das Sein, das die Seele denkt, wirkt zurück auf die denkende Seele, die dadurch in erhöhtem Maße *ist* – oder eben in geringerem Maße, je nach dem Seinsstatus der Gegenstände, auf die

154 Schmitt (1973, z.B. 99); Buchheim (1986, 1); van Berkel (2013, 45 Anm. 27, 62).

155 So z.B. Prauss (1966, 23, 26, 27).

156 Prauss versucht den Boden zu schaffen für eine aristotelesfreie Beurteilung der eigentümlichen früh-platonischen Auffassung von Dingen und ihren Eigenschaften (ebd., *passim*).

157 Vgl. Kato (1986, 52–53).

158 Die Stelle der Politeia (552e) nennt die ἀπαιδευσία in einem Atemzug mit κακὴ τροφή. Vgl. ferner Steiner (1992, 23).

sie dieses Denken richtet und je nach der Angemessenheit ihrer denkerischen Herangehensweise.

Weil bereits vor jeder Entscheidung darüber, mit wem die Seele auf welche Weise worüber rede, bzw. worüber sie bei sich nachdenke oder wem sie unter welchen Umständen zu welchem Thema zuhöre, die Verantwortung für diese Wahl bei ihr selbst liegt, ist es ebenfalls klar, dass der Selbstverantwortung der Seele ein unverfügbarer Rest ihrer – jeweiligen oder schlechthinnigen – Seinsweise vorausliegt: Mindestens eine auf ihr Denken nicht reduzible, sprich ein nicht von ihr durch ihr Denken und Reden hergestellte *Veranlagung*, und vielleicht sogar ein '*Wesen*' wird von ihrer Wahl nicht direkt betrofen, weil das Ergebnis der Entscheidung diese selbst nicht bedingen kann, die in etwas wurzelt, das Entscheidung und Ergebnis voraus liegt. Unter 'Wesen' verstehen wir für unsere Zwecke hier eine gleichsam *generische* Eigenart, unter 'Veranlagung' eine *individuelle* Vorprägung. Hippokrates steht vor einer solchen Entscheidung und an diesem 'jungen Freund' lassen sich auch weitere Aspekte dieser Zusammenhänge zwischen der Seele, ihren Entscheidungen und deren Folgen angemessen exemplifizieren (s.u.).

Die bisherige Unterscheidung zwischen dem, was die Seele aufgrund ihrer Entscheidungen wird, und dem, was diesen vorausliegt, kann man mit Protagoras formulieren: Es ist eine φύσις da, die durch Übung und richtige Ernährung (ἄσκησις, μελέτη und εὐτροφία, DK 80 B 3, 10; Prot. 351a–b) gebildet werden muss.[159]

Die Grundbedeutung der φύσις als 'Wuchs'[160] lässt sich mit der protagoreischen Wachstumsmetapher verbinden (DK 80 B 11; vgl. unten Fn. 83; App. B. Fn. 13).[161] Dann ließe sich dieser 'irreduzible Rest' innerhalb der Kontroverse zwischen Platon und Protagoras als jene Aspekte einer Persönlichkeit auffassen, die durch das unaufhörliche gegenseitige Erziehen und 'Geradebiegen' innerhalb der Lebensform der Polis bereits vor ihrer Reflexion und der entsprechenden, erwachsenen Mündigkeit und Wahlmöglichkeit entstanden wären.

159 Die Auffassung ist zentral für die 'sophistische Bewegung', im Widerspruch zu der überlieferten Vorstellung ererbter ἀρετή; vgl. Kritias DK 88 B 9; Antiphon 87 B 60; anon. Iambl. 89.1.2–3, 2.4 u. 7; ähnlich Demokrit 68 B 242; ferner Fn. 111 und 119; 2.2 Fn. 61. Besonders wichtig ist in diesem Zusammenhang aber auch, was Gorgias im Enkomion auf Helena sagt: Ἃ γὰρ ὁρῶμεν, ἔχει φύσιν οὐχ ἣν ἡμεις θέλομεν, ἀλλ᾽ ἣν ἕκαστον ἔτυχε· διὰ δὲ τῆς ὄψεως ἡ ψυχὴ κἀν τοῖς τρόποις τυποῦται (DK 82 B 11.15).

160 LSJ *s.v.* φύσις II gibt als Grundbedeutung: «*the natural form* or *constitution* of a person or thing *as the result of growth*».

161 Vgl. Fn. 27.

Auch Platon wird nicht verneinen, dass es, um es in einer praktischen Sache (τέχνη) zu etwas zu bringen (δύνασθαι, ἐλλόγιμος werden), Veranlagung (φύσις), 'Wissensnahrung' (ἐπιστήμη) und Übung (μελέτη) brauche (Phaidr. 269d; hier handelt es sich konkret um Rhetorik).[162] Das bedeutet bei ihm im äußersten, nicht mehr nur praktischen Fall: eine θεῖα φύσις (rep. 366c–d), die durch das Verrichten edelster Tätigkeiten vollkommen, sprich 'gottähnlich' werden soll (rep. 501b, d); sie könne freilich in falscher παιδεία auch zugrunde gerichtet werden (vgl. 395c–d), weshalb der Begriff im Zentrum des Höhlengleichnisses steht (514a); dieses will eine bildliche Rede sein, in der unsere Physis bezüglich Bildung und Bildungslosigkeit mit einem gewissen 'Widerfahrnis' (πάθος) verglichen wird (ἀπείκασον τοιούτῳ πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε πέρι καὶ ἀπαιδευσίας, rep. 514a) – der 'Umwendung' eben (vgl. φύσις in 515c).[163]

Es ist wiederum Hippokrates, der auf dieser Schwelle zur Erwachsenheit steht, wo erstmals solche Entscheidungen selbständig getroffen werden müssen; er scheint noch unmündig oder sich seiner Erwachsenheit noch nicht ganz sicher zu sein, denn er bittet Sokrates (wenigstens aus Gründen des *decorum*) um Einführung bei Protagoras; Sokrates unterstreicht diesen Altersaspekt, indem er sich selbst als ebenfalls beratungsbedürftig ironisch miteinschließt (314b; s.u. 2.2.0): Der fragliche Rest der φύσις läge der Verantwortung der Seele in diesem Fall tatsächlich nur zeitlich, nicht strukturell voraus, und Sokrates' Bemerkungen zu Hippokrates' ἀνδρεία und πτοίησις (310d) können

162 Die Frage nach dem Moment in Protagoras' Mythos, in dem es erst sinnvoll erschiene, die Menschen als ἄλογα zu betrachten (vor oder nach den diversen Zuteilungen und Gaben seitens Epimetheus und Prometheus), ist auf der Ebene der Gattung mit dieser Problematik verwandt; vgl. Fn. B.1 Fn. 12.

163 Picht: «Wenn Platon die φύσις, das heißt das Wesen des Menschen, mit einem Widerfahrnis [πάθος, s.u.] vergleicht, so ist er offenbar nicht der Meinung gewesen, daß diese φύσις etwas für allemal Feststehendes und Unbewegtes sei. […] Φύσις bezeichnet auf Griechisch die bewegte Natur» (1996 [1965/1966], 43). Er macht diesen Satz zum Ansatzpunkt (ebd., 42) seiner Interpretation des Höhlengleichnisses, dessen 'religiös-eschatologische' Tiefendimension er zentral in die Überlegungen mit einbezieht; vgl. B.2 Fn. 35. Die restlichen Stellen aus der Politeia sind nur beispielhaft gewählt; das Thema der Anähnlichung an Gott in der Politeia kann in dieser Arbeit nur angedeutet, nicht ausgeführt werden (vgl. 1.4 und RA.10.3).

Der Bedeutungswandel des φύσις-Begriffs zu einem philosophischen Terminus, sozusagen von 'Wuchs' zu 'unveräußerlicher Wesensnatur', oder auch nur seine facettenreiche Stellung bei Platon können hier nicht erörtert werden. Immerhin ist im hiesigen Kontext von Belang, dass Platon zumindest das in Protagoras' Umfeld (und zwar bei Perikles und Anaxagoras) präsente Verständnis einer φύσις, die durch ἐπιστήμη und μελέτη kultiviert werden sollen, ohne es zu verneinen, abschätzig als ἀδολεσχία καὶ μετεωρολογία φύσεως πέρι, «Spitzfindigkeit und hochtrabendes Gerede über die Physis» qualifiziert, das alle großen Künste (Πᾶσαι ὅσαι μεγάλαι τῶν τεχνῶν) bräuchten (Phaidr. 269e).

in diesem Sinn gelesen werden. Aber Protagoras anerkennt auch in diesem Prozess der gegenseitigen Erziehung zumindest Unterschiede in individueller Begabung, die der Erziehung sowohl Möglichkeit wie Grenze bieten (Prot. 326e–327c); das spricht auch in seinem Falle für eine φύσις, die nicht das Ergebnis des εὐθύνειν ist.

Für Platon liegt der Gedanke noch komplizierter. Einerseits verweist er im Komplex der Anamnesis eindeutig auf diesen 'unverfügbaren Rest' aus allgemeinem Wesen und individueller Veranlagung: Der Rest beinhaltet als 'Wesen' auf alle Fälle die Verwandtschaft der Seele mit dem unsichtbaren Göttlichen (z.B. Phaid. 79a–80e) oder mit der teilweise mathematisch erfassbaren Struktur des Seienden (z.B. Men. 82b–85b);[164] und als 'Veranlagung' beinhaltet der Rest, wenn man so sagen darf, die letztlich in dieser Seinstruktur (τάξις) begründete Neigung zu dieser oder jener Tätigkeit, der Anbetung dieses oder jenes 'Gottes' (Phaidr. 246e–247a, 252d–e). Andererseits legt Platon in dem 'Mythos von Er' in der *Politeia* (614b–621a) und in dem eschatologischen Schluss der Großen Rede im *Phaidros* (249b) die Verantwortlichkeit für die Wahl der Lebensbedingungen, unter denen sie ihre Bildung künftig verwirklichen oder verfehlen soll, ausdrücklich der einzelnen Seele selbst bei; aufgrund ihrer über mehrere Inkarnationen gesammelten Lebenserfahrung soll sie selbst eine Entscheidung treffen (s.u. 2.4.3–2.4.4).[165]

Die merkwürdige Mittelstellung zwischen Erfahrungsbericht des Erzählers Er (rep. 614b, 621b) und eschatologischem Mythos gibt dieser Geschichte für das wirkliche Leben besondere Prägnanz. Ihr jeweils nächstes Leben soll die Seele sorgfältig (619b) und aufgrund ihrer früheren Lebenserfahrung (619d, 620a) wählen. Sie vergisst sie erst *nach* dieser Wahl durch das Trinken des Wassers des

164 Dass der Sklave im Menon gerade ein mathematisches Problem zu lösen vermag und dabei den Satz des Pythagoras 'entdeckt' (Men. 82b–84a; vgl. Erler (2007, 82); s.o. 1.3 Fn. 42), deutet u.E. darauf hin, dass das, was da forscht (die Seele) auch selbst mathematischer Natur sein soll: In der Anamnesis wendet sich die Seele auf sich selbst und entdeckt dort die (in diesem Fall: mathematischen) Strukturen des Seienden schlechtin. Aus dem gleichen Grund lässt Platon Theaitetos und seinen Mitschüler, einen jungen Namensvetter des Sokrates, ihre philosophische Veranlagung dadurch beweisen, dass sie auf eigene Faust ein ebenfalls pythagoreisch anmutendes Problem zu lösen imstande sind: Erstens die Trennung aller rechteckigen Figuren in Rechtecke und Vierecke, dann für beide Gruppen die Vermittlung zur Einheit ihrer unendlichen Vielheit (Tht. 147d–148b). Natürlich ist man an dieser Stelle sehr nahe an dem Punkt, wo man den Homo-mensura-Satz als 'Kriterium des Seienden in sich haben' platonisch verstehen und bejahen kann, wie das z.B. Nicolaus von Kues tat (De Beryllo, 6).

165 Das heben auch Kato (1986, 96 Anm. 113) und Steiner (1992, 93 Anm. 205) hervor vgl. (ebd., 89); vgl. B.2.4.4.

Flusses Amelês ('Sorglos') mehr oder weniger von ihrer Vorgeschichte (621a).[166] Der Gedächtnisverlust steht dabei im Verhältnis zum eigenen Maßhalten-Können, also zum 'Entwicklungsstand' ihrer Kombination aus Veranlagung (φύσις) und Übung (μελέτη) nach vergangenen Leben. Unverfügbar bleiben dennoch erstens die zu wählenden Lebensverhältnisse in ihrer Eigenart, denn die Lebensparadigmen betreffen – zur nachträglichen Empörung von Seelen, die ihre Wahl vorschnell getroffen haben – den unabänderlichen 'wesenmäßigen' Umriss der betreffenden Lebensform (618a–b, 619b–c);[167] ebenso unverfügbar bleibt zweitens die im Hintergrund wirkende Veranlagung der Seele (ἕξις und φύσις τῆς ψυχῆς, 618d). Seele wie Lebensform enthalten somit ein irreduzibles Element, das der Verwirklichung seelischer Vollkommenheit nachhelfen oder im Wege stehen kann. Und, wie gesehen, wird gerade Hippokrates von einer veranlagten Eigenschaft gekennzeichnet, deren Ambivalenz sich zum Angelpunkt der Diskussion über die Einheit der ἀρετή entwickelt: Seine ἀνδρεία, Tapferkeit wird hier zusammen mit seiner πτοίησις, 'Draufgängertum' in dieser Ambivalenz angesprochen (310d). Durch sein Auftreten stellt er diese auch unter Beweis: Er kommt mitten in der Nacht zu Sokrates und würde am liebsten gleich zu Kallias aufbrechen (310e–311a).[168] Aber Hippokrates wählt seine Freunde, und damit seine Lebensverhältnisse, hier und jetzt dennoch mit Sorgfalt: Er wählt Sokrates – und Protagoras dann doch nicht (s.u.).

Derjenige, dem – wie eben Hippokrates im Verlaufe des *Protagoras* – die Sorge um die zu rettende Seele (ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς) als Aufgabe aufgegangen ist, kann und will sich keinem Lehrer anvertrauen, dem das Mittel dieser Sorge abgeht. Das versteht sich wenigstens in sokratisch-platonischem Kontext von selbst. Diese Sorge ist jene um sich selbst in seinen Lebensverhältnissen auf

166 Vgl. Bernabé u. Jiménez San Christóbal (2008, 29–30) zum mythologischen Umfeld dieser Vorstellung.

167 Ein Tyrann *muss* scheußliche Frevel begehen etc. (rep. 619b–c).

168 Die Ambivalenz des θυμός – der sich je nach Kultivierung durch 'Wissen' zu konstruktiver ἀνδρεία (Tapferkeit) und (selbst) destruktiver μανία (Raserei) ent-wickeln kann – wird von Protagoras gewissermaßen selbst thematisiert (350c–d). Sie steht der Eingliederung der Tapferkeit in die restlichen Tugenden im Protagorasdialog im Weg (Arends: o.J.); der Bezug auf die spätere Diskussion wird zwar auch von anderen gesehen, aber diese wird dann noch nicht immer auf die Situation des Hippokrates bezogen. So meint z.B. Manuwald trotz seiner Ausführungen zum «Gesichtspunkt 'Gefährdung der Seele' durch eine etwaige unsachgemäße Behandlung beim Sophisten» (in: Platon. Protagoras [1999], 118–119) und also in Verkennung der Zusammenhänge: «Da es nicht um das Bestehen von Gefahren geht, dürfte ἀνδρεία unspezifischer das Element des stürmischen Drauflosgehens, das mit ihr verbunden sein kann (vgl. 349e 2 f.), bedeuten» (ebd., 103); vgl. Denyer (in: Plato. Protagoras, 69); Friedländer hat eher Affinität (II: 1964, 22–23).

ein nicht von diesen Verhältnissen vorgegebenes Ziel hin; das Mittel dazu sind in diesem Kontext das wohlgeführte Gespräch[169] und die Bereitschaft, sich in diesem Gespräch auch selbst eingehend prüfen zu lassen:[170] Die Wendung auf sich selbst in dieser Sorge ist zugleich eine Abwendung von schädlichen – eristischen, vom sophistischen Logos beherrschten – Verhältnissen, wie das Höhlengleichnis zeigt.[171] Die von Platon an den Sophisten diagnostizierte mangelnde Fähigkeit oder Bereitschaft, sich im Medium der Unterredung um ein Sachverständnis zu bemühen (s.o. 2.2) trifft ja insbesondere auf jene Art von Gesprächen zu, welche die Unterredner auf sich selbst zurückverweisen und in der das Verhältnis von Gespräch und Seele also indirekt thematisch ist – also auf jede Unterhaltung mit Sokrates (Lach. 187e–188c).

Dies wird im *Protagoras* tatsächlich ohne es zu sagen subtil gezeigt: Hippokrates, der mit seiner stürmischen Veranlagung anfangs fast überkochte vor Begeisterung und Verlangen, bei Protagoras in die Lehre zu gehen, und darin sein θυμός in ἀνδρεία und πτοίησις vorgeführt hatte, hat angeblich nach dem ersten 'Erwachen' in Sokrates' Innenhof (s.u. 2.5) durch das bloße Zuhören bei

---

169 Nach Taureck ist der Dialog jene «Form der Rede, die die Sophisten nicht kannten oder nicht akzeptierten» (o.J., 122); vgl. Dupréel (1948, 81), zu Gorgias in Kontrast zu Hippias. In der Auseinandersetzung mit Polos wird dies wiederholt registriert (Gorg. 448d, 471d). Buchheim nennt dafür einen 'funktionalen' und einen 'lebensweltlichen' Grund: Der sophistische Logos soll den Angesprochenen ohne dessen willentliche Zustimmung umstimmen (1986, Kap. 1.1); vgl. ders. zur 'bekehrenden Gewalt' des 'brachialen Logos' (in: Gorgias. Reden etc., XIII–XIV mit Anm. 23); darüber hinaus stehen die Sophisten unter permanentem Konkurrenzdruck und können sich – gleichsam aus finanziellen Gründen – keine Übereinstimmung-im-Gespräch, also keinen Dialog leisten (ebd., 80–82). Natürlich ist auch der 'sokratische Dialog' kein normaler, sondern ein Dialog mit ganz bestimmten Spielregeln.

Bereits Kierkegaard diagnostizierte grundsätzlich: «Das, was Sokrates eigentlich an den Sophisten tadelte mit der Unterscheidung: daß sie wohl reden können, aber kein Zwiegespräch führen, war, daß sie über jedes Ding viel sagen konnten, daß aber das Moment der Aneignung fehlte» (1969 [1844], 19); vgl. 1.2 Fn. 5; 1.2 Fn. 134; 2.3 Fn. 16 mit Haupttext.

170 Die Schwierigkeit, Protagoras zur 'klinischen' Selbstprüfung, oder überhaupt zum Antworten und Gesprächführen zu bewegen, durchzieht den ganzen Dialog und wird regelmäßig markiert (333d–e, 335a–b, 338e, 347c; vgl. 1.3 Fn. 75); am Ende verstummt er (353b, 359d, 360c, d, 360d–e), und weigert sich schließlich höflich, weiterzureden (361d–362a); das registriert auch Dalfen (2012 [1979/80], 154).

171 Daher ist Arends' Urteil über Protagoras' Pädagogik zuzustimmen: «Protagoras' concept van paideia (vgl. 338e vv.) is voor Sokrates apaideusia» (in: o.J.), und diese Formulierung verweist bewusst auf den ersten, oben zitierten Satz des Höhlengleichnisses (rep. 514a). Aus Platons Perspektive ist die Sophistik 'Paideia' in und für die Gefangenen in der Höhle, für Menschen innerhalb der Stasis: «een paideia … voor mensen die binnen de Grot en dus binnen de stasis zullen blijven, een opvoeding die niet bevrijdt uit de Grot en dus weg van de stasis» (ebd.); vgl. 2.5 Fn. 46.

Sokrates und Protagoras bereits den Anfang zur περιαγωγή, zur Umwendung der Seele gemacht (rep. 515c, 518c, 521c, 525c, 532b).[172]

Diese Lernsituation ist verwandt mit jener des Hippothales im *Lysis*, der ebenfalls von Sokrates über die richtige Art des Gesprächs – das will sagen über die richtige Art der Forschung und der Lebensführung – durch Zuhören belehrt wird. Diese wird hier vorgeführt in der zu dieser Lebensführung gehörigen Gestalt der Freundschaftswerbung (206b–c). Zu vergleichen ist Protagoras' – von Sokrates unterstellte – Erwartung, Hippokrates und Sokrates kämen zu ihm, weil sie vielleicht seine ἐρασταί, 'Freunde' oder 'Liebhaber' werden wollten (Prot. 317d; vgl. 343a).[173] Die Belehrung durch Zuhören bei einem Gespräch gehört offensichtlich zum sokratischen Umgang und Hippokrates hat die ersten Proben glänzend bestanden. Ohne ein Wort gesprochen zu haben, geht er nach Beendigung der Gespräche durch Protagoras mit Sokrates weg, wie aus der 1. Person Plural im letzten Wort (!) des Dialogs ersichtlich ist (ἀπῇμεν, 362a):[174] Er hat seinen θυμός unter Kontrolle gebracht – und indem er das Haus des Kallias ungeschoren verlässt, endet er nicht im Hades der Sophisten; vielmehr wird Hippokrates, in der Sprache von Er in der Politeia, 'wiedergeboren'.

B.2.2.2 (μὴ) ἐκτὸς βαίνειν

Gegen diesen Mangel der Fähigkeit zur prüfenden Gesprächsfähigkeit hilft es nichts, den Widerspruch zwischen Protagoras' politisch-didaktischer Ansicht einerseits – in einer Gesellschaft, die durch alle ihre Glieder für sich selbst bestimme, was für sie selbst gut sei (Tht. 167c), machen alle einander immer besser (Prot. 327c–328a) – und seinem pädagogischen Anspruch andererseits – es brauche auch noch professionelle auswärtige Lehrer und Lenker und unter diesen sei man selbst der beste (Prot. 328b; Tht. 167c–d) – redlich auszugleichen durch die Proklamation allgemein-menschlicher Mündigkeit, die eben möglichst viele Optionen offenhalten und sich in munterer εὐβουλία vor dem Mehrheitsbeschluss unter Anleitung der 'Besten' möglichst viele Meinungen anhören möchte (s.o. B.1.3.3).[175]

---

172 Dalfen schreibt dazu: «Platon wendet hier eine Technik an, die aus dem Drama bekannt ist: das Redegeschehen wird bezogen auf eine Person, die ihm nur als stumme (oder fast stumme) Figur beiwohnt, die aber der Sprachhandlung die Richtung gibt und deren Sinn konstituiert» (2012 [1979/80], 159).

173 Vgl. in 2.5.3.1.

174 Dalfen (2012 [1979/80], 159); Denyer (in: Plato. Protagoras, 204); Manuwald (in: Platon. Protagoras [1999], 79, 450); Tomin (2003, 176).

175 Friedländer stellt fest, dass Protagoras zwar eine Einheit der ἀρετή postuliert, die sogar als eine Lösung der von Sokrates aufgeworfenen ἀπορία (324d) markiert wird, bemerkt aber: «Nur kommt nicht klar heraus, wie diese Einheit eigentlich gemeint sei, Sokrates muß ja ausdrücklich danach fragen (329 CD). Und was damit zusammenhängt: das

Wenn Protagoras nach Platon soweit geht, dem Einzelnen das ἐκτὸς βαίνειν, das Abseits-gebahnter-Wege-Gehen, zu verbieten (bzw. versucht, das ἰδιωτεύειν insachen der ἀρετή als die Unfähigkeit, an αἰδώς und δίκη Anteil zu haben, zu bekämpfen; s.o. B.1.3.2), so mag das als Gegenwehr gegen den oben gemeinten, auch von Protagoras diagnostizierten 'archaischen' Egoismus privater Empfindungen und Interessen gemeint sein, der die menschliche Gattung, die Gemeinschaft und schließlich jedes Individuum gefährde. In manchem Staatswesen ist aber nach Platon gerade das ἐκτὸς βαίνειν eine unausweichliche philosophische Konsequenz dieser Sorge um die geprüfte Seele und als solche für den Betreffenden eine Selbstverpflichtung (apol. 31e–32a; rep. z.B. 426a–c, 496c–e, 517a, 550a; s.u. 2.3.3);[176] ja sich auf 'private' Weise jeder institutionell-öffentlichen Aktivität zu enthalten, ist als die Wegwendung von den als schädlich erkannten herrschenden Verhältnissen eine zwangsläufige und schmerzhafte Konsequenz der ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς (während umgekehrt diese ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς im sokratischen Gespräch 'wahre Staatsmannschaft' innerhalb der konventionellen Polis sei; Gorg. 521d; vgl. Apol. 30d–31b; pol. 259a–b).

Diese Wegwendung, gleichsam der Aufbruch aus der Höhle, ist dabei nicht Ruhepunkt der Seele in einem neufundierten Egoismus,[177] sondern verlangt ebenso zwangsläufig und mindestens ebenso schmerzhaft und verwirrend (rep. 515c–516b, 516e; Tht. 175d) die Rückwendung und Rückkehr in die alltäglichen Verhältnisse zur Verbesserung derselben und zur Hilfe der Mitbürger (rep. 520c–d): Ab- und Rückwendung der Seele von und zu der 'Welt' sind bei Platon Strukturmomente *einer* Entwicklung der Seele auf Vervollkommnung hin.

Es bedarf freilich der dialektischen Bravour eines Platon um ineins mit der Entdeckung der selbstsorgenden Struktur der Seele und von ihrer aus keinem existierenden Gemeinwesen abgeleiteten 'unumschränkten Eigenverantwortung' (vgl. B.2.2.4) – *und zugleich* als Einlösung der Selbstverpflichtung zur helfenden Rückkehr in die 'Höhle' – den Entwurf eines dieser Seele analogen (rep. 368c–369a) 'Ordnungsstaates' zu konzipieren, in dem das Öffentliche und Private zur Ermöglichung 'wahrer Freiheit' im Gegenzug

Einheitsmoment, also im Sinne des Sokrates der Erkenntnischarakter, fehlt. Arete ist für Protagoras irgend etwas erfahrungsgemäß Gesetztes, bei dem nach dem Was nicht mehr gefragt wird. So ist dies alles zwar enthusiastisch gesagt, aber nicht klar gesehen. Woraus sich denn das Komödienmotiv entwickelt: als Sokrates nachher jene Einheit erweisen will, wird Protagoras dem Erweis dessen, was er hier emphatisch behauptet, allen Widerstand entgegensetzen» (II: 1964, 11; vgl. 14, 28).

176 Vgl. ep. VII 331c–d; Gorg. 484c–d, 486a–c; pol. 298e–299b; Tht. 174a–b, 175b (ironisch!); zum Thema gehören auch z.B. Men. 94e–95a; Phd. 64e.

177 Vgl. B.2 Fn. 16.

zur ‘Scheinfreiheit’ innerhalb der herrschenden politischen Systeme (s.o. V.2; s.u. RA.12)[178] auf eine für heutige Leser nachgerade unerträgliche Weise verschmolzen sind, während für Analyse und Entwurf der ψυχή schlechthin bis heute Maßgebendes geleistet wurde[179] – und zwar nicht nur für die Analyse der Einzelseele, sondern letzten Endes auch für das Entstehen der Voraussetzungen für den modernen Freiheitsbegriff.[180]

Diese Bewegung – hinaus aus der Höhle der alltäglichen Verhältnisse und zurück in sie – ist bei Platon Teil der ‘orphischen’ Bewegung zurück zum ‘Ursprung’ nach dem ‘Fall’ in die Welt, dem erklärten Ziel der platonisch verstandenen Wiedergeburten und also auch der verantwortungsbewussten Reflexion auf die eigenen Lebensverhältnisse nach dem Mythos von Er (s.o.). Damit ist der Gedanke der ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν angesprochen, wobei ὁμοίωσις das δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι, also ‘Gerechtigkeit mit Einsicht erlangen’ beinhalten soll (Tht. 176b), sodass die ὁμοίωσις also ‘Eschatologisches’, ‘Dialektisch-Epistemologisches’ und ‘Politisches’ unverbrüchlich auf einander bezieht. Dieser Gedanke wird noch wiederholt gestreift werden.

178 Vgl. Picht (1996 [1965/1966], 90–91).

179 Gadamer nennt Platons Politeia nicht ohne Recht einen «Entwurf des Menschen» (1999: 5 [1931], 6); dass τάξις und ἀρετή (angefangen mit der Tauglichkeit von etwas für Etwas in der Ordnung von Herstellung und Gebrauch) bei Platon auf einander bezogen sind, ist hinreichend bekannt (z.B. Gorg. 503d–504d, 506d). Zur Annahme der Verwandtschaft von Charakter- und Polistypen vgl. außerhalb der Politeia z.B. Gorg. 513b–c.

180 Darin schließen wir uns Manasse an, der schreibt: «[W]ährend Platon die antike Demokratie und die in ihr gewährte Freiheit bekämpft, sind ihm die Voraussetzungen des darüber hinausgehenden modernen Freiheitsglaubens unbekannt. Es könnte aber der Fall sein, daß Platon selbst geschichtlich dazu beigetragen hat, diese Voraussetzungen zu schaffen» (II: 1961, 51); vgl. 2.2 Fn. 172. Bezüglich des Sokrates sieht auch Dover das so (1982, 109). Arends (1997) versucht den Punkt zu bestimmen, an dem Platons Kritik der Demokratie seiner Tage uns helfen kann, «to impede the decay of democracy» heute (ebd., 21).

Friedländer spricht von einer «heraklitischen Spannung», auf der das Staatsgebäude ruhe, und die er als ungelöstes Problem im uneingelösten protagoreischen Anspruch, jeder Einzelne besitze im Gegensatz zum vereinzelten handwerklichen Können jene ἀρετή, die als politische «durch das Ganze» geht, in Protagoras’ Epideixis bereits gestellt sieht; tatsächlich müsse sie auch nach Platon «der Gesamtheit einwohnen» und unterscheide sich deshalb von jedem Einzelkönnen (II: 1964, 10). Schließlich kommt auch Kato dieser Sache nahe, wenn er kommentiert: «Diese Strenge [der politischen Ordnung] ist kein Zeichen eines Totalitarismus, der ein Volk seiner Freiheit beraubt, sondern gerade sie macht im Sinne Platons den Menschen erst frei, indem sie ihn von seiner möglichen Verderbnis zur Wahrheit befreit» (1986, 24); vgl. seine Einsicht in das Verhältnis zwischen Platons Begriffen (wie Gerechtigkeit) und seinem Poliskonzept, als zitiert in B.1 Fn. 4.

B.2.3 *ὕβρις*

Oben wurde argumentiert, dass der Homo-mensura-Satz als Korrektiv zu politischem Egoismus gelesen werden kann (B.1.3.2): Die Polis ist in Gefahr, sich durch das gegenseitige ἀδικεῖν ἀλλήλους der Bürger wieder in den Urzustand aufzulösen: durch 'gegenseitiges Unrechttun' – Protagoras' Formel für die ὕβρις, die auch für ihn unter Menschen der Normalfall zu sein scheint. Protagoras fordert die Pflege von δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί, «zusammenführende Freundschaftsbande» der Politen aufgrund der Annahme einer allgemeinen Verbreitung von αἰδώς-σωφροσύνη und δίκη-δικαιοσύνη, 'Schamhaftigkeit' oder Achtung vor einander und Rechtmäßigkeit. Das nennt er auch πολιτικὴ ἀρετή oder τέχνη, politische Tüchtigkeit oder Fähigkeit.

Das klingt gut, aber die obige Interpretation des Alkibiades vor dieser Folie macht darauf aufmerksam, dass nichts im Mythos das tatsächliche Vorhandensein dieser πολιτικὴ ἀρετή für alle Zeiten garantiert. Der Logos verneint dies sogar ausdrücklich (323a–b) – und auch das Argument, dass 'unsere Schlechtigkeit' dem Leben unter Barbaren bei weitem vorzuziehen sei, spendet nicht viel Vertrauen in die Stichhaltigkeit der protagoreischen Haltung (327c). Dann sind die resultierenden 'Freundschaftsbande' vielleicht auch andere als die gemeinten: In B.2.3.1 werden die protagoreische αἰδώς und δίκη, in B.2.3.2 wird anschließend die Schmeichelei der Mächtigen untersucht, die nach Platon unter protagoreischen Umständen an die Stelle wirklicher Freundschaft zu treten droht – bzw. die Sophistik als, nach Platon, Auswuchs dieser κολακεία.

B.2.3.1 αἰδώς und δίκη

Die protagoreische Urgemeinschaft misslingt dem 'Mythos' im *Protagoras* zufolge durch Mangel an αἰδώς und δίκη, an gegenseitiger Achtung der Menschen untereinander – voreinander und vor dem Gesetz. Diese doppelte (Fähigkeit zur)[181] Achtung wird ihnen dann, zur Rettung des ganzen menschlichen Geschlechts, von Zeus via Hermes verliehen. Hermes' erster Gedanke ist nun interessanterweise, dass diese Gaben vielleicht einigen wenigen Menschen verliehen werden könnten (322b). Diese Forderung könnte von dem Modell einer Kriegerkaste an der Spitze einer untergeordenten 'Masse' eingelöst werden – sei diese Letztere eine mehr oder weniger freie Bauernschaft oder geradezu eine Helotenbevölkerung: Dieser zu αἰδώς und δίκη im Sinne der Gemeinschaft der Herrenkaste nicht fähige 'Rest' würde von den Herrschenden und ihren *peers* so wie eine Herde zum Schutz gegen die wilden

181 Es herrscht etwas Unklarheit darüber, ob Zeus das tatsächliche Ausüben von αἰδώς und δίκη oder lediglich die prinzipielle Fähigkeit dazu gemeint habe; vgl. Sicking (1998a, 179 Anm. 29); Manuwald (in: Platon. Protagoras [1999], 196).

Tiere (und gegen allfällige nichtbefreundete andere 'Herren') von den Hirten mit anderen Mitteln beisammengehalten, als vermittelst der gegenseitigen, gleichberechtigten Übung von αἰδώς und δίκη und daraus resultierenden δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί.[182]

Damit wäre das Problem, das nach Protagoras der Entstehung der Poleis zugrundeliegt – und diese verhindert –, gelöst, und die demokratische Polis wäre überflüssig.[183] Es würde genügen, dass die Herren-'Hirten' unter sich αἰδώς und δίκη pflegen, z.B. die gegenseitigen Ansprüche auf Beute anerkennen (was Homeros' Achilles von Agamemnon erwartet) oder Gastfreundschaft üben, sich also auch bei Abwesenheit des Hausherrn unter seinem Dach anständig benehmen (also nicht wie die Freier im Haus des Odysseus) etc. Hermes' Vorschlag würde dieses Modell ermöglichen.

Eine andere, Hermes' anfänglichen Vorstellungen ebenfalls genügende Option liefert das platonische Modell einer ausgewachsenen Politie entsprechend der *Politeia*, die denn auch gelegentlich als ein solcher 'Herrenstaat' missverstanden wurde.[184] Es ist nicht auszuschließen, dass Platons Kritik am

---

182 Vgl. B.2 Fn. 69. Arends schreibt: «Protagoras' harmonieuze mythe gaat volledig voorbij aan het gegeven dat in poleis verschillende vormen gevonden zijn om macht uit te oefenen, en dat wetgeving niet een kwestie van rechtvaardigheid is maar van macht, zodat wie zich aan de wetten houdt objectief de belangen van de heerser(s) bevordert, niet noodzakelijk zijn eigen belang» (in: o.J.); vgl. B.2.1 zu rep. 338e–339a; Gorg. 483b–c; ferner B.1 Fn. 59 und 90; B.2.3.2.

183 Auch Waterfield registriert, dass die protagoreische Demokratie keine zwingende Antwort auf das gestellte Problem beinhaltet; er schießt dabei etwas über das Ziel hinaus, insofern er meint, dass «any political constitution would do as well as any other to restrain anarchy and provide protection» (in: First Philosophers, 210). Nach Platon vermag gerade eine (direkte) Demokratie *keine* Anarchie – im Sinne der Stasis – zu verhindern, und auch den Bürgern keinen Schutz gegen gegenseitige Gewalttätigkeit zu bieten; vgl. Arends (1997); vgl. pol. 274b–c; oder nom. 680e–681a, wo die Notwendigkeit des Schutzes gegen wilde Tiere im (immer wieder erneuten) 'Urzustand' keine Konsequenzen für die Staatsform hat.

184 Arends – der diesem Missverständnis nicht unterliegt – hält (in: o.J.) Hermes' Nachfrage nachdrücklich für kompatibel mit dem Prinzip 'ein Mann, eine Aufgabe' aufgrund der unterschiedlichen Veranlagung der Menschen, nach dem der Staat der Politeia organisiert ist (z.B. 443c–d); vgl. B.2 Fn. 76.

Manasse unterscheidet «Sokrates' Idealstaat» der Politeia von «Platons Staat» der Nomoi und schreibt: «Dennoch bleibt es eine entscheidende Tatsache, daß es in *Platons* Staat, d.h. im Staat der 'Gesetze', keine Philosophenkönige gibt, die durch einen unüberbrückbaren Niveauunterschied von der Menge abgesondert sind. Nicht daß alle Rangunterschiede in den 'Gesetzen' verschwunden wären. Aber die verwundenen Spitzen sind abgeschliffen. In den 'Gesetzen' ist die *ganze* Bürgerschaft an den politischen Entscheidungen beteiligt; vor allem werden überall 'Kommissionen' gebildet, in denen Fachleute und Laien zusammenarbeiten» (II: 1961, 116); die Philosophenkönige werden freilich auch im ebenfalls späten Siebten Brief für notwendig gehalten (326a–b).

landläufigen Verständnis politischer Gerechtigkeit in Hermes' Frage durchklingt: Die Mehrzahl der Menschen scheint ja in seinen Augen prinzipiell zu 'wahrer' αἰδώς und δίκη bzw. (πολιτική) ἀρετή unfähig zu sein. Ebenfalls nicht ausgeschlossen ist die Möglichkeit, dass Protagoras diese Ansicht im Grunde teilte. Dafür spricht das Argument der Verstellung (Prot. 323a–b), auf das noch wiederholt zurückzukommen ist, sowie seine Geringschätzung der 'Menge' an verschiedenen Stellen im Dialog (317a; 352e; 353a; 359c–d). Das würde den 'Menschheitslehrer' mit seinem optimistischen pädagogischen Angebot, der wie kein anderer seine 'humanistische' Epoche zu verkörpern scheint, zum Zyniker epochalen Ausmaßes stempeln.

Wie dem auch sei, am Anfang der politischen Geschichte steht nach Platons *Politeia* eine von den realen Poleis ebenso wie von dem eigenen Entwurf dort verschiedene 'Urpolis' (ab 369b). Diese (egalitäre) Urpolis wird nicht als Schutz-, sondern als Zweckgemeinschaft, als System der τέχναι für die arbeitsteilige Besorgung der notwendigen Lebensgrundlagen gedacht, weil der einzelne Mensch nicht autark sei; die Basis der Vergesellschaftung ist nach der *Politeia* also das materielle Bedürfnis (369b–d).[185]

185 Kato (1986, 39 und *passim*). Kato vertritt die Ansicht, dass das Ziel der platonischen Gesetzgebung in der Politeia die Einheit der Polis sei, die auf eben dieser Teilung der τέχναι beruhe (ebd., 40–41); vgl. Gaiser (1983, 106). Im Konzept einer Teilung-zur-Einheit hat Kato Affinität zu der von ihm nicht erwähnten Analyse von Arends, der das Ziel der Gesetzgebung in der Politeia ebenfalls in der Einheit erblickt, aber dem zufolge die Einheit auf der (von dem weiterentwickelten Prinzip der Arbeitsteilung als dem Prinzip 'ein Mann, eine Aufgabe' mitbegründeten) Trennung von Wächtern und 'Chrematisten' beruht – also auf der Trennung derjenigen, die für ihre Leistung Geld empfangen, und derjenigen, die kein Geld oder sonstige Besitztümer empfangen und haben dürfen (1997, XVI, 11–18, 88–97 und *passim*; s.u. B.2 Fn. 67); die Trennung der τέχναι ist dabei der Trennung von Wächtern und Chrematisten untergeordnet (ebd., 11, 16, 31–37).

Trotz der Vorzüge von Katos Analyse, insbesondere seiner Herausarbeitung eines platonischen Begriffs der τέχνη, halten wir Arends' politische Analyse für die akkuratere. Denn, wie Kato selbst hervorhebt, die gerechte Lebensführung (also das Ziel der geforderten Einheit der Polis) lässt sich letzten Endes nicht mehr technisch verstehen; vgl. z.B. (ebd., 23, 47, 49) und 2.4 Fn. 140; ebenso wenig die Dialektik (ebd., 48–53), die Wissenschaft des Guten, die – weil nur diese *auch* die Einsicht in die Tauglichkeit der Güter garantiere – allein die Herrschaft der Philosophen legitimiere (ebd., 48; vgl. 72–78, wo Kato das Sonnengleichnis in diesem Sinne auslegt).

Die zentrale Teilung nach Arends (zwischen Chrematisten und Wächtern) ist von diesem Problem nicht betroffen: Die besitzlosen Wächter üben bis sie in die Ränge der Herrscher aufgenommen werden sehr wohl eine τέχνη aus (Krieg), sie sind aber keine Chrematisten; danach üben sie keine τέχνη mehr aus, sondern regieren und philosophieren; weder vor noch nach der Erhebung zum Regenten ist ein Wächter jemals ein Chrematist. Das heißt also, dass die letzte Teilung der Politen zur Einheit der Polis keine

Nach Platon wird die Polis aus handwerklicher Not geboren, aus ‘arbeitsteiliger Angewiesenheit aufeinander’ in der Herstellung der materiellen Lebensgrundlage. Im Mythos des *Protagoras* ist das Leben in dieser Hinsicht bereits vor dem Entstehen der Poleis bis hin zum Obdach (322a–b) durch spezifisch menschliches Können gesichert (nämlich durch Feuer und Handwerk; 321e–a). Nach Protagoras entsteht dem Menschen die Not zuerst aus außermenschlichen Faktoren (wilden Tieren). Erst durch diese Not gezwungen entdecken seine titanischen Schöpfer die Mängel, die ihn daran hindern, sein Fortbestehen durch die Bildung von Gemeinschaften zu sichern.

Man könnte den Unterschied zwischen Protagoras’ erster funktionierender Polis – oder auch seiner idealtypischen Polis schlechthin – und Platons Urpolis in der *Politeia* als jenen zwischen einer letztlich nach außen und einer ursprünglich nach innen gerichteten Zweckgemeinschaft auffassen: Die erst einmal zu findende ‘zwischenmenschliche’ Sicherheit ist bei Protagoras der Sicherheit vor der nicht-menschlichen Außenwelt untergeordnet, die wiederum für Platons Urpolis anfangs keine Rolle spielte.[186]

Entscheidend ist, dass sich die Polis des Protagoras seit der ersten dank Zeus’ Eingreifen gelingenden Gemeinschaft nicht mehr entwickelt zu haben scheint. Die früheren Versuche waren gescheitert, die Menschen auf der zweiten, ‘prometheischen’ Kulturstufe hatten es nicht einmal bis zu einer dauerhaften Urpolis geschafft. Sobald er von den ersten gelingenden Poleis unter der Ägis des Zeus gesprochen hat, springt Protagoras direkt in die Gegenwart, die dadurch selbst als die unmittelbare Verwirklichung von Zeus’ Ratschluss erscheint (322d).

Dieser unmittelbare ‘Geschichtsbezug’ führt zu der oft beobachteten unscharfen Grenze zwischen Mythos und Logos der Epideixis (die Protagoras bekanntlich selbst erst 324d zieht, obwohl er bereits 323a ‘logisch’ aus der

aufgrund der τέχναι mehr ist, sondern dass diese das τέχνη-Paradigma der Staatskunst wie der Philosophie sprengt.

186 Wie auch Arends bemerkt, spielen andere Poleis – also menschliche Bedrohungen – für die erste Politisierung nach Protagoras keine Rolle: Der notwendige Schutz der Menschen gegen Mitmenschen tritt nur als Schutz nach innen in den Vordergrund, während der Schutz nach außen gegen nicht-menschliche Bedrohung gerichtet bleibt (in: o.J.). Bedrohung von innen hat es auch in der (jeweils letzten) Urpolis der Nomoi nicht gegeben, da πλεονεξία und φιλονικία aufgrund der jeweils letzten Naturkatastrophe (vgl. polit. 270b–d; Tim. 22b–e; Kritias 109d, 111a–b, 112a–b) verloren gegangen seien und es an den natürlichen Ernährungsgrundlagen nicht fehlte (Nom. 677a–b, 678e–679a). Zu Ähnlichkeiten zwischen den Urgesellschaften der Nomoi und des Protagoras s. Norden (1956, 374 Anm. 4).

zeitgenössischen Praxis zu argumentieren anfängt, die der Mythos erklären soll).[187] Protagoras hatte die Argumentationsform des Mythos *statt* eines Logos nicht aus inhaltlichen Gründen gewählt, vielmehr weil diese anmutiger, χαριέστερον (320c) sei.[188] Die Unschärfe der Grenze zwischen beiden, sobald er dann auch einen Logos liefert, ist – als ein kunstvolles kompositorisches Mittel Platons – somit nicht nur als Darstellung von Protagoras' denkerischer Vagheit oder formaler Beliebigkeit in der Behandlung zentraler Themen seiner Lehrtätigkeit aufzufassen (die außer Prot. 320c auch Tht. 167d registriert wird),[189] sondern auch zur Markierung seiner unkritischen Vermittlung von Vergangenheit (im Mythos) und Gegenwart (im Logos).

Protagoras' Verständnis der nach Zeus' Ratschluss den Menschen kennzeichnenden πολιτικὴ ἀρετή als αἰδώς und δίκη lässt sich als der genaue Gegenentwurf zum zeitgenössischen Verständnis von ὕβρις auffassen, also des gesellschaftlichen Lasters schlechthin. Umgekehrt formuliert macht die grundlegende Bedeutung der ὕβρις das gerade Gegenteil zu Protagoras' πολιτικὴ ἀρετή aus. Hybris heißt im klassischen Griechisch so viel wie 'Überheblichkeit' und 'Gewalttätigkeit' den Mitbürgern gegenüber (*wanton violence, insolence*,[190] *arrogance in word or deed or even thought*):[191]

> *Hubris* is a term applied to any kind of behaviour in which one treats other people just as one pleases, with an arrogant confidence that one will escape paying any penalty for violating their rights and disobeying any law or moral rule accepted by society, whether or not such a law or rule is regarded as resting ultimately on divine sanctions.[192]

187 Äußerlich wird der Übergang in den Logos 324d von dem Übergang zu der zweiten zu beantwortenden Frage motiviert: 1) Ist die πολιτικὴ ἀρετή lehrbar? 2) Warum werden nicht alle Söhne von guten Vätern gut (in dem, worin der Vater gut war)?

188 Das Urteil von Dorati bezüglich der Wahl von Mythos oder Logos scheint pertinent: «è proprio questa fiducia nell' intercambiabilità dei metodi e nella possibilità di passare senza problemi dall'uno all'altro che Platone vuole contestare» (in: Platone Protagora, 15); der Mythos hier sei «solo un mezzo per gettare fumo negli occhi, uno splendido pezzo oratorio, che non serve ad altro che ad aggirare un problema senza affrontarlo» (Platone Protagoras, 17).

189 Namentlich Friedländer zeigt auf, wie Platon durch seine Darstellung der Sophisten im Protagoras klarstellt, «daß es für den Allkünstler auch ein formales Prinzip als ein notwendiges nicht gibt» (II: 1964, 17).

190 So LSJ *s.v.* ὕβρις.

191 Ὕβρις ist nach Dodds «arrogance in word or deed or even thought» (1951, 31). Sie war in archaischer Zeit zum *primal evil* geworden, eben zur «*themis* or established usage of mankind» (ebd.; s.u. B.2 Fn. 60 mit Haupttext); vgl. DK 58 D 3.174 = Bd. I 469.6.

192 Dover (1972, 34); generell (ebd., 34–39) zur juristischen Verfolgung von ὕβρις in der attischen Rechtspraxis.

Nicolas Fisher, der Hybris ähnlich versteht, situiert den Begriff zugleich im Kontext von αἰδώς und δίκη, wodurch die Korrelation noch klarer wird:

> The central meaning may be expressed thus: *hybris* is essentially the serious assault on the honour of another, which is likely to cause shame, and lead to anger and attempts at revenge.[193]

Er hebt die politische Implikation eines solchen Verhaltens hervor:

> The type of act which most displays an individual's *hybris* … is the act of violence which is intended to humiliate the victim and brings a sense of superiority to the assailant, and which in fact breaches the essential boundary which separates free men, and especially citizens, from slaves.[194]

Das Verhalten, das die ersten Vergesellschaftungsversuche dem Protagoras-Mythos zufolge hat scheitern lassen, wird exakt von diesem Begriff der ὕβρις gedeckt; wünschenswert sind im Gegenteil δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί, «zusammenführende Bande der Freundschaft» der Bürger unter sich (322c).

Wie wenig selbstverständlich dem griechischen 'kollektiven Bewusstsein' *nicht*-hybristisches Verhalten war (geschweige denn, dass in anti-hybristischem Verhalten oder gar in «a cooperative conception of ἀρετή»[195] die reale Vollendung der menschlichen Physis gesehen worden wäre) sprechen einige bekannte pseudo-homerische Verse aus dem Gründungsmythos des Apollonkultes auf Delos aus; hier warnt der Pythische Apollon die Siedler vor «*Hybris*, die *themis* ist unter sterblichen Menschen» (ὕβρις θ', ἣ θέμις ἐστὶ καταθνητῶν ἀνθρώπων; Hom. h. 3.541). Das Wort θέμις bezeichnet in ihrer schlichtesten Bedeutung geradezu den menschlichen Normalfall.[196] Apollon

193 Fisher (1992, 1). Fisher wendet sich auf den nachfolgenden Seiten entschieden gegen die heute verbreitete Auffassung, Hybris sei damals als menschliche Überheblichkeit angesichts göttlicher Ansprüche verstanden worden.

194 Fisher (ebd., 86).

195 So Sicking, der meint: «This [Phaid. 82a–b; vgl. B.0 Fn. 3 amounts to a recognition on Plato's part of the, albeit limited, positive contribution Protagoras had made to 'morality' – which is all the more significant when we realize that, in Protagoras' active years, a cooperative conception of ἀρετή was surely not … traditional or conventional» (1998a, 178). Er hält Protagoras' Auffassung (seine «groundbreaking views on justice and temperance») für alles andere als durchschnittlich (ders.: Plato's Protagoras); vgl. Rawson in 2.4 Fn. 33.

196 Θέμις ist «established usage of mankind», nach Dodds (1951, 31); oder nach LSJ *s.v.* θέμις: «*that which is laid down* or *established, law* (not as fixed by statute, but) *as established by custom*»; vgl. DK 22 B 43; 58 D 3.174 = Bd. I 469.6.

droht den Siedlern mit Unterjochung unter andere menschliche Herren, falls sie sich verhalten sollten, wie es von Menschen eben zu erwarten, nämlich θέμις sei: arrogant, beleidigend, 'hybristisch'. Hybris führt also dem Gott zufolge zu Streit unter Menschen und zu der Entregelung 'politisch-herrschaftlicher' Verhältnisse – auch dort, wo sich diese Verhältnisse auf göttliche Setzung berufen können!

Solche ὕβρις und die Auflösung oder Verhinderung der gesellschaftlichen Bande (δέσμοι φιλίας συναγωγοί) ist nach Protagoras durch πολιτικὴ ἀρετή dank αἰδώς und δίκη zu verhindern. Dabei ist aber, wie bereits angedeutet wurde, Protagoras' Mythos von den 'anarchischen' Urzuständen, in die Zeus zum Besseren eingreift indem er die Menschen mit einem Schlag zu tadellosen Politen befördert, lediglich als eine 'anmutigere' (χαριέστερον, 320c) Weise zu betrachten, das gesellschaftliche Ideal seiner Zuhörer[197] – ihre zivilisatorische Selbstidealisierung – in einer unverbindlich-interessanten, doppelten Geschichtsprojektion darzubieten.

Die Projektion ist doppelt, weil der problematische Urzustand angesichts des Ideals *negativ* ist, während der von Zeus' Hand geregelte Zielzustand, der auch formal (im fließenden Übergang vom 'Mythos' zum 'Logos') nahtlos mit der argumentativen Reflexion der Gegenwart verschmilzt (s.o.), angesichts der Realität nahezu *provokativ positiv* erscheint. Die Ineinssetzung von 'Geschichte und Gegenwart' geschieht durch die bildhafte Darstellung (als misslingende Urpolis) der damals – gerade im Spannungsfeld demokratischer Bestrebungen – allgemein vertrauten politischen Gefahr der Hybris sogar innerhalb der Polis (obwohl die Menschen also jetzt nicht mehr wie im 'Urzustand' überall zerstreut, σποράδην und πάλιν σκεδαννύμενοι, leben und deshalb zugrunde gehen; 322b).[198] Dass dieser durch die 'göttliche' Aufstockung

197 Wir stimmen Arends also zu, der anlässlich der von Protagoras analysierten bzw. geforderten Fiktion allseitiger Anständigkeit (Prot. 323a) schließt: «Protagoras gaat hier heen weer tussen A wat mensen vinden dat het geval is en B wat mensen vinden dat het geval zou moeten zijn. Uit de Analyse van Protagoras' voorbeeld volgt dat, anders dan hij zelf aangeeft, de mensen níet denken dat alle mensen aan de politikê aretê deelhebben, maar wél dat alle mensen moeten zéggen dat zij eraan deelhebben» (in: o.J.); auch diese Analyse liefert Protagoras selbst.

198 Im Hintergrund ist hier, wie sonst in Platons politischem Denken, die präzedenzlos grausame Erfahrung des Peloponnesischen Krieges mitzubedenken, der Poleis (nicht zuletzt Athen selbst), sofern sie nicht elimiert wurden, in Fraktionen spaltete. Zu der Zeit, da der Protagoras spielt, war der Krieg gerade ausgebrochen oder im Ausbrechen und zur Zeit der Niederschrift war er abgeschlossen zu einem fundamentalen Trauma der griechischen Welt geworden; Platons Leser wussten also von den Gefahren des ἀδικεῖν ἀλλήλους in ihrer politischen Realität.

der menschlichen Fähigkeiten (gleichsam *per deum ex machina*) mit einer Handbewegung suggestiv Einhalt geboten werden soll, ist aber vielleicht etwas allzu 'anmutig' (320c).

Das Negativ des Urzustandes und das Positiv der ersten Polis bieten bei alledem nicht etwa zwei verschiedene, aus einander entwickelte Gedanken, 'anmutig' dargestellt als Geschichtsstufen, sondern repräsentieren eine einzige Vorstellung in doppelter Darstellung als mythologisch-historische Realität: das unerreichte Gegenwartsideal gesetzlich unterbundener Hybris. Hierzu passt das zwischen 'konservativ' und 'bahnbrechend' schillernde Bild, das Protagoras in mancherlei Hinsicht bietet: Einerseits bringt er als Galionsfigur der 'Sophistik als Aufklärung' das 'Beste seiner Zeit' – konkret die 'neue Mündigkeit' des politischen Menschen und damit die Möglichkeit, persönliche und intern-politische Konflikte gewaltfrei auszutragen (s.o. B.1.4) – wegweisend auf den Punkt (s.o. 1.1.1);[199] andererseits vermag er aber die ihm anhaftende Aura des 'Hofpoeten' nicht abzulegen, der die 'vortrefflichen Verhältisse' seiner elitären Brotherren unkritisch in die mythische Vergangenheit verlegt, um daraus dann die herrlich-herrschaftliche Gegenwart wie aus göttlichen Setzungen lobend wieder abzuleiten.[200] Dieser Zusammenhang, in Protagoras' Epideixis, der an der Wurzel der politischen Probleme der Menschheit bloßgelegten Hybris mit dem Status dieser Rede als *de facto* Beschreibung der durch sie in Platons Augen weißgewaschenen korrupten Lebenssituation seiner Gönner ist festzuhalten; die Weißwaschung macht Protagoras zum κόλαξ vermögender Hedonisten (s.u. B.2.3.2 und vgl. 2.5.2).[201]

---

199 Vgl. Schofield: «It is as though Protagoras and his idea of wisdom (*sophia*) are being projected on to the screen of the *Protagoras* as the best the sophistic movement could produce» (in: Plato. Protagoras etc., xxvi).

200 Auch Platon beherrscht diese Kunst vorzüglich, wie der höchst ironische Menexenos zeigt. Hier gedenkt er des ihm unsympathisch bleibenden Staatsmannes Perikles (der insbesondere im Gorgias ab 455e immer wieder kritisch zum Vergleich herangezogen wird, z.B. 472b, 503b–d, 515c–517a; ferner Phaidr. 269a, 270a; Prot. 319e–320a; vgl. Mx. 236b neben rep. 579b; vgl. Fn. 3); hier sind athenische Selbst-Idealisierung, Beschönigung und schmeichelnde Projektion derart dick aufgetragen, dass die kritische Absicht auf die Gegenwart unverkennbar ist; vgl. Schofield (in: Plato. Protagoras etc., xix, xxiii); Schofield spricht sich auf überzeugende Weise für die Echtheit des Menexenos aus (ebd., xix).

Eine anschauliche Perspektive auf die Wirklichkeit der Poleis liefert Arends (in: o.J) durch die Auflistung, im Anschluss an eine Studie zur Stasis von H.-J. Gehrke aus dem Jahr 1985, von 94 Fällen von Bürgerkrieg in griechischen Poleis im 5. und 4. Jht.; die Liste bei Gehrke ist Arends zufolge nicht komplett: Ausgerechnet Athen fehlt!

201 Arends schreibt zu Recht: «Het harmonieuze beeld dat Protagoras schetst van Athene – en impliciet van álle poleis –, als plaatsen waar mensen collectief enthousiast bezig zijn, zelf de dikaiosunê in praktijk te brengen en anderen daartoe aan te moedigen, dat beeld klopt niet … met het historische beeld van de steden van Hellas» (ebd.). Arends

Platons ausgewachsene Politie der *Politeia* setzt einen weiten geschichtlichen Weg voraus (vgl. auch leg. 678b; pol. 271a–274e; Tim. 25d–e). Die kommunale und handwerkliche Ur-Zweckgemeinschaft wurde gewissermaßen als dritter Stand in die Ordnung des Ganzen integriert; die Sicherheit nach innen soll durch eine hierarchische Autoritätsstruktur (s. den nächsten Absatz), jene nach außen durch den bewaffneten Mittelbau dieser Hierarchie gewährleistet werden. Namentlich sei der Bestand, ja Platon zufolge sogar die Gerechtigkeit des Ganzen – die von Protagoras nicht angestrebt wird, weil sie ihm in der 'zivilisierten Welt' ohnehin für gegeben gilt (Prot. 327c–e) – garantiert durch das institutionelle Herausgehobensein jedweder Machtsausübung aus der Sphäre rivalisierender, privater Interessen;[202] denn diese wird in die Hände derer verlegt, die aufgrund von individueller Veranlagung, entsprechender παιδεία und einer daraus resultierenden 'Umkehr der gesamten Seele' (rep. 518c–d) wirkliche ἀρετή besitzen.[203] In dieser Hervorhebung der Kombination von Veranlagung und Lernen ist immerhin ein möglicher Nachklang von Protagoras zu hören (DK 80 B 3, 10; 351a–b; vgl. oben B.2.2.1).[204]

charakterisiert Protagoras-bei-Kallias bei aller Liebenswürdigkeit und bei allem Respekt, den er ihm als politischem Denker zollt, denn auch als κόλαξ: «Protagoras' optimistische verhaal gaat voorbij aan de werkelijkheid van de poleis. Ook dit een geval van Kolakeia» (ebd.; vgl. Gorg. 521a–b); Protagoras is «in feite … iemand in de situatie van een para-sitos, met alle risico's van dien: een kolaks» (ebd.).

202 Diese wird in der friedlichen Gestalt der 'Chrematistik' im dritten Stand weiterhin gepflegt.

203 Arends (1988) macht diese Einsicht zum Hebelansatz einer eindringlichen Interpretation der ersten vier Bücher der Politeia. Dem Tenor seiner Interpretation sind diese und die folgenden Fußnoten verpflichtet. Die Einheit, Gerechtigkeit, Friedfertigkeit, Unempfänglichkeit für Stasis, welche der Polis der Politeia zukommen, beruht, wie Arends zeigt (und oben bereits erwähnt wurde; B.2 Fn. 49), auf der fundamentalen Trennung des sorgfältig überwachten und behüteten Wächterstandes von demjenigen der 'Chrematisten' oder Brotverdiener, die einen finanziellen Lohn für ihre Tätigkeit erhalten. Diese genießen, anders als die Wächter, weitgehende Freiheiten im landläufigen Verständnis, solange sie nicht nach Autorität streben; sie sind freilich von der philosophischen παιδεία ausgeschlossen, dem Anspruch nach aufgrund mangelnder Begabung (wie im Mythos der Metalle und der Erdgeborenen dargelegt wird). Arends hebt hervor, dass, obwohl soziale Mobilität nach oben für Begabte in der Politeia nicht ausgeschlossen wird, die in dem Fall zur Vorbildung und Auslese erforderlichen Institutionen hier nicht entworfen werden. Der Grund dafür sei die Zielsetzung der Politeia: der Stasis vorzubeugen, nicht aber das Potential der Bevölkerung auszuschöpfen (1997, 22–23; 157–160); vgl. Kato (1986, 45).

204 Vgl. zusammen mit der Thematik der Veranlagung in Prot. 327b–c die häufige Forderung der ἐπιμέλεια in der Epideixis, z.B., 323c, d, 324a, 325c, 326e (vgl. App. B.3); von Sokrates aufgegriffen in 328e. Die Spannung zwischen Anlage und 'gelingendem Ausüben' durchzieht die Epideixis, angefangen mit Zeus' Gesetz über die Verteilung von αἰδώς und δίκη, nämlich an alle – eine Veranlagung, die dann doch offensichtlich nicht alle besitzen oder ausüben können; sonst müsste ja auch niemand umgebracht oder verbannt werden oder

Der *Politeia* zufolge also haben nur wenige im vollen Sinn an πολιτικὴ ἀρετή teil; deshalb sind auch nur sie zur Ausübung politischer Autorität zugelassen. Die menschliche Sicherheit und Stabilität nach innen (teilweise auch Protagoras' Ausgangsproblem), werden hier durch die wahre παιδεία der Wächter und Könige sowie durch die, wiederum in der Veranlagung verankerten und durch die Erziehung kultivierten, Freundschaft und Brüderlichkeit dieser wenigen den vielen gegenüber garantiert (z.B. rep. 428e–429a, 414e; vgl. 586d–e).[205]

---

gar sich verstellen, weil er eben trotz aller Pädagogik und gegenseitiger Ermunterung diese αἰδώς und δίκη doch nicht hätte (und nicht lediglich 'freiwillig' auf ihre Ausübung verzichtete, sich aber zu wenig zu verstellen oder verstecken gewusst hätte; Prot. 322d, 323a–c, 325a–b).

205 Das Bild, in das Platon diesen Gedanken kleidet, jenes des Hirtenhundes (v.a. 375a–376c), zehrt von der gleichen Vorstellung, mit der er auch den Tyrannen versinnbildlicht hat: eben der Vorstellung eines Hirten. Dessen Interesse an der Herde erscheint zunächst einmal nicht frei von Eigennutz (rep. 343b; Tht. 174d–e). Solchen Missverständnissen wird vorgebeugt: Als Hirte hüte er die Herde nicht zum Verzehr, sondern um der Herde willen (der Gedanke tritt in Sokrates' Mund auch bei Xenophon so auf; mem. I.2.32; II.8.13–14; III.2.1). Nur ein Gastgeber oder Kaufmann sei an der Herde entgegen deren Vorteil interessiert; *dieser* sei hinsichtlich der Herde der Tyrann (rep. 345c–d). Hier wird klar ausgesprochen, dass der Wächterstand zum Schutze der Polis nach außen gedacht ist (während die Trennung von Wächtern und Chrematisten zum Schutze der Polis nach innen verlangt wurde). Taureck meint übrigens, dass das neutestamentliche Bild vom 'guten Hirten' letzten Endes auf Platon zurückgreift, und kritisiert es unter eben diesem Blickwinkel, der in der Politeia aber vorgesehen und widerlegt worden ist (o.J., 75–76). Solche Bilder dürften aber einerseits recht universell sein, andererseits auch noch tiefere Wurzeln haben und es scheint deshalb nicht uninteressant, in diesem Zusammenhang darauf zu weisen, dass Gilgamesch' Uruk als 'Schafskäfig' (nach der Übersetzung von Vanstiphout: «Uruk de schaapskooi»; Röllig übersetzt als «Hürden-Uruk»; Maul als «Uruk, die Hürden(umhegte)») verstanden wird (zuerst im akkadischen Tablett I.11), der König also als Hirt über Schafe erscheint; vgl. Vanstiphouts Kommentaar: «De schaapskooi (*supūru*) is in het gedicht het meest gebruikte epitheton ornans van de stad Uruk. De ratio is dat het beschaafde mensdom, waarvan Uruk het centrum en het symbool is, gezien wordt als een kudde schapen met de koning en/of de stadsgod als pastor bonus» (in: Gilgameš, 52 Anm. zu 11–12); Röllig erklärt den Namen aus «den vielen Schafpferchen, die sich in der Stadt und in ihrer Umgebung befanden», sieht in ihm aber ebenfalls den Ursprung der Rede vom «'(guten) Hirten' als Ideal des gerechten Königs» (in: Gilgamesch, 145 Anm. 11). Maul erläutert: «Im Originaltext steht, wenn man diesen ganz wörtlich übersetzt 'Uruk, die (Schaf)hürde' … 'Guter Hirte' war einer der wichtigsten Würdentitel eines altorientalischen Königs … Die königlichen 'Hirten' Mesopotamiens … führten als Zeichen ihrer Würde wie ein Bischof einen Hirtenstab» (in: Gikgamesch, 154 Anm. zu I, 11). Nur nebenbei sei vermerkt, dass Uruk nach I.21 von 'den Sieben Weisen' gegründet worden sei, eine Legende, die zusammen mit der Überlieferung anderer legendärer Siebnergruppen durchaus im Hintergrund der griechischen Legende stehen könnte (Snell in: Sieben Weise. Fragmente etc., 15).

So wichtig war Platon diese Brüderlichkeit und so wenig selbsverständlich dünkte sie ihn, dass der Philosoph für ihre Herstellung die «Arznei»[206] des γενναῖον ψεῦδος, der 'edlen Täuschung' der Erdgeborenen und den Metallen übrig hatte, zum Nutzen der Polis – und weit gefehlt, dass er sich wegen dieser pädagogischen Verdichtung *nicht* schämen oder ängstigen würde (rep. 414b–414e, 415d; vgl. 377a–b, 382c–d, 389b, 459c–d, 460a)![207] Protagoras' Zeus scheint aber *coûte que coûte* eine egalitäre, demokratische Gesellschaft zu wünschen.[208] Das kostet Protagoras seinerseits die Fiktion, dass alle Mitbürger Freunde, φίλοι seien (322a, c; gewissermaßen in Widerspruch zu 316e–317a);[209] das scheint dem platonischen Märchen der Verwandtschaft aller Bürger als Erdgeborene der Zielsetzung nach ähnlich zu sein, liegt aber noch eindeutiger neben der Wahrheit. Das räumt Protagoras durch die mit Zeus' Gesetz korrelierende 'Straftheorie' *de facto* selbst ein (325a–c). Das ist umso gravierender, als dies nicht mehr im «Märchenton» (Hellmut Flashar),[210] sondern in der kühleren Sprache des Logosteils eingeräumt wird, während der Gedanke einer in der politischen Realität erst noch einzulösenden 'Urbrüderlichkeit' aller Menschen als 'Erdgeborener' in mythologischer Gestalt *nota bene* in seinem eigenen Mythos vorbereitet gewesen wäre (Prot. 320d, 321c).

Protagoras' Fiktion und Platons γενναῖον ψεῦδος sind somit scharf auseinanderzuhalten: Die 'edle Täuschung' ist wie viele platonischen Mythen eine Weise, eine fundamentale Wahrheit, für deren begründetes Verständnis der Rezipient noch nicht reif ist (oder die sich einer diskursiven Begründung widersetzt), in einer vor-reflexiven Form annehmbar zu machen:[211] Nicht die

---

206 Den ärztlichen Charakter dieser Unwahreit hebt auch Kato hervor (1986, 42).

207 Vgl. Arends (1988, 19).

208 Vgl. B.2 Fn. 140.

209 Die Stelle 316d–317a führt die Gefahr für Bürger vor Augen, die eine unerwünschte Eigenschaft (hier: 'beneidetes' Sophistentum bzw. eine andere, als die herkömmliche Bemühung um die Jugend der Polis) nicht zu verbergen und sich zu verstellen verstehen (323a–b); Protagoras, der darauf verzichtet, kann immerhin nicht der Vorwuf der Feigheit gemacht werden.

210 Kerferd u. Flashar (1998, 82).

211 Die Anpassung der Mitteilungsform an die unterschiedliche Rezeptivität unterschiedlicher Reifestufen auf dem Weg zur Wahrheit ist, wie heute weithin anerkannt wird, nicht nur ein Mittel wirksamer Pädagogik, sondern ein wesentliches Charakteristikum sokratisch-platonischer Dialektik (vgl. 1.3 Fn. 75).

Hier ist noch auf rep. 377e hinzuweisen, wo von der Geschichte der Kastration des Kronos durch Zeus gesagt wird, der Dichter habe sie οὐ καλῶς ἐψεύσατο, «nicht schön gelogen» (s.o. 1.2.3.2); daraus wird ersichtlich, dass ein Dichter auch *schön* 'lügen' könnte, d.h. der Wahrheit entsprechend oder also im Hinblick auf eine spätere Erschließung der Wahrheit in der ihr angemessenen Form (vgl. folgende Fn.). Denn Schönheit und durchgängige Unwahrheit schließen sich bei Platon aus, während nur, wer die Wahrheit kenne,

grundsätzliche Verwandtschaft der Bürger wird von Platon auf eine zu stiftende und wahrende, *echte* Freundschaft aller Politen hin vorgetäuscht, sondern lediglich, zur Erklärung dieser Verwandtschaft, ihre mythische Genese; die ideelle Verwandtschaft, die in einer zur Verhinderung von στάσις erst noch zu stiftenden – aber nirgends postulierten – φιλία der Bürger einzuholen ist, wird so vordergründig-plakativ als ideologische Basis zur Vorbeugung der Gefahr, dass die Polis an inneren Spannungen zugrundeginge, dargestellt.[212]

sie auch bewusst entstellen, sprich lügen könne (Hipp. min. 366c–368a; Phdr. 262a; vgl. 2.2 Fn. 68).

212 Manasse schreibt treffend: Die «Interpretation, daß mit dem γενναῖον ψεῦδος alles das, was wir politische Propaganda nennen, gerechtfertigt werde, ist unhaltbar, weil sie verkennt, daß darin das Verhältnis von Wahrheit und Trug eine neue Wendung nimmt: Täuschung ist im menschlichen Leben nicht unbedingt zu vermeiden. Wahrheit, deren Annahme auf psychologische Widerstände trifft, kann diese nicht durch starres Bestehen auf dem Buchstaben, sondern durch eine 'harmlose' Täuschung überwinden… . Aber auch die 'Harmlosigkeit' ist allein im Rahmen einer Lebensführung zu erweisen… . Wer aus dem 'Staat' herausliest, daß Platon darin das Regiment der attischen 'gentry' sichern wollte, und daß er sie dazu anhielt, nach dem Grundsatz 'der Zweck heiligt die Mittel' zu verfahren, zeigt doch nur, daß er im Grunde hilflos ist, den Punkt festzustellen, an dem er sich als moderner Demokrat von Platon trennen muß» (II: 1961, 174–175).

Jene politische Propaganda, an die in der von Manasse gemeinten Kritik v.a. zu denken ist, ist dem γενναῖον ψεῦδος genau entgegengesetzt: Moderne Propaganda ist wahrheitsindifferent (und darin dem 'Bullshit' verwandt; ein eigenes Problem in sophistischem Kontext; vgl. 1.1 Fn. 45). Sie soll ein grundsätzlich nie aufzuklärendes Publikum je nach Zweck mitunter auch, als solche vom Propagandisten erkannte, Unwahrheiten glauben lassen; Platons γενναῖον ψεῦδος dagegen soll (wenigstens im Fall des Mythos der Erdgeborenen) 'lediglich' den prinzipiell vorübergehend für unreif gehaltenen Wächterzöglingen eine von den Regenten erkannte Wahrheit solange in vermindert-wahrer, nämlich poetischer (vgl. vorige Fn.) Gestalt vermitteln, bis die erforderliche Reife für eine angemessenere Mitteilung erreicht ist – sofern diese vom Kandidaten erreicht werden kann. So unsympathisch das auf uns wirken mag, so ist es von moderner Propaganda und Werbung doch grundsätzlich zu unterscheiden (vgl. B.1 Fn. 25) und im Grunde strukturell eher dem bevormundenden Charakter einer Kleinkinderpädagogik vergleichbar (vgl. V.1 Fn. 21).

Die grundsätzliche Differenz zwischen γενναῖον ψεῦδος und moderner Propaganda lässt sich zugespitzt auf den Mythos der Erdgeborenen weiter präzisieren. Das Ziel einer solchen Mythologie steht in diametraler Opposition zu der thematisch entsprechenden Propaganda heute, die also ebenfalls die Kohäsion der Bevölkerung bewirken soll. Diese begreifen wir, unter Berufung auf die musterhafte Darstellung von G. Orwell in dem Roman 1984 (v.a. in den 'Two Minutes Hate'-Veranstaltungen zur Einübung der von den Autoritäten vorgeschriebenen affektiven Reaktion auf die wechselnden Bündnisse der drei Machtblöcke dort) wie folgt:

Solche Propaganda soll einer breiten Masse auf Geheiß der Autoritäten ein Feindbild (eines Teils) der Außenwelt vermitteln, das zur autoritären Handhabung einer brüchigen innerstaatlichen 'Einheit' die wesensmäßige Verschiedenheit, Fremdheit und bereits deshalb Bedrohlichkeit der 'anderen' behauptet.

In Protagoras' Pädagogik und Gesellschaftstheorie wird aber empfohlen, diese φιλία bzw. die diese Freundschaft vermittelnden Tugenden der σωφροσύνη und δικαιοσύνη *selbst* vorzutäuschen (323a–c). Günstigstenfalls ist das zur Verhinderung des Untergangs der Gemeinschaft gedacht (s.o. B.1.3.1; B.1.4); es erscheint aber zunächst nur relevant zur Vermeidung der individuellen Selbstdestruktion angesichts der auf ihre jeweiligen Sitten beharrenden Polis (vgl. Tht. 167b): Aus Zeus' Gebot (νόμος, Prot. 322d), all diejenigen wie eine νόσος πόλεως «Krankheit der Polis» (ebd.) aus der Gemeinschaft zu tilgen, die zu αἰδώς und δίκη nicht fähig seien,[213] wird die Warnung, zur Rettung des eigenen Lebens ja nicht durchblicken zu lassen, dass man σωφροσύνη und δικαιοσύνη nicht besitze (323b–c).

Die von Protagoras postulierte allseitige Freundschaft selbst ist also nicht zuverlässig vorhanden; sie wird auch von keiner Maßnahme des Protagoras gestiftet.[214] Es lässt sich aber argumentieren, dass unter den von ihm

---

Das γενναῖον ψεῦδος der Erdgeborenen und der Metalle – und darin ist es exemplarisch für die Gattung politischer Täuschung nach Platon, als 'Arznei' gegen innerstaatliche Spannungen – will in jedem der genannten Punkte genau das Gegenteil: Zur Verhinderung (nicht Ermöglichung) von Ausbeutung einer Menge durch die Wächter, also von innerer 'Vielheit' der Polis (Stasis, statt Einheit als Ganzheit), wird in der Erziehung der Elite (nicht der Menge) die wesensmäßige Ähnlichkeit (nicht Verschiedenheit) von beiden eigenen Bevölkerungsteilen (nicht der eigenen Bevölkerung im Verhältnis zu einer fremden) als Verwandtschaft über Gebühr betont: Einem '(von oben verordneten) Feindbild der Außenwelt bei der Bevölkerung' dort steht also hier ein '(selbstverordnetes) Freundbild der gesamtpolitischen Innenwelt bei der Elite' gegenüber.

213 Damit ist Platons verwandte Anweisung dennoch nicht zu verwechseln, diejenigen, die an der Seele unheilbar krank seien – das heißt nicht zu Gerechtigkeit imstande – zur Rettung der Polis umzubringen (rep. 410a; leg. 735d–e, 854d–e, 862d–863a, 957e; Gorg. 525c; Phaid. 113e; rep. 615d–616a). Auch diese Anweisung gehört zwar jenseits des Punktes, an dem sich 'der moderne Demokrat von Platon trennen muss' (Manasse, s.o. B.2 Fn. 76). Aber erstens ist Platon überzeugt, dass es für den unheilbar Ungerechten *selbst* besser sei, nicht zu leben, was mit seinem 'eschatologischen' Horizont korreliert (rep. 420a und s.u. B.2.4.3); Protagoras versteht den unheilbar Ungerechten dagegen *nur* als Krankheit und Gefahr für die Polis, nicht für sich selbst; zweitens lässt Protagoras letzten Endes nur diejenigen aus der Gemeinschaft tilgen, die sich nicht zu verstellen verstehen; gerade diejenigen, die nach der Problemstellung in der Politeia an der äußersten Ungerechtigkeit, sprich Krankheit der Seele leiden –, gerecht zu scheinen ohne es zu sein (rep. 361a) – werden von Protagoras' Gesetz im Gegensatz zu Zeus' Willen nicht getroffen, solange sie in der äußersten Ungerechtigkeit zu verbleiben verstehen: Gerecht erscheinen ohne es zu sein (s.u. 2.2.2.1); aber angenommenermaßen fügen sie gerade in diesem Zustand auch der Polis am meisten Schaden zu.

214 Die Problematik der Täuschung in der Erziehung wäre detaillierter vor dem Hintergrund eines zeitgenössischen Diskurses darüber aufzuarbeiten, «ob und unter welchen Umständen Täuschung in einer Techne zulässig sei», zu welchem Heinimann (1976, 138 Anm. 30) Material liefert.

befürworteten Umständen nach Platon eine andere Art der 'Freundschaft' gedeiht, die Protagoras in der Komposition seiner Epideixis bereits unter Beweis gestellt hat und der wir uns jetzt zuwenden.

B.2.3.2 κολακεία

Ein Einwand gegen Protagoras' Lehren, wie sie oben rekonstruiert wurden, könnte, gebührend entwickelt, als Leitfaden zur Darstellung dieser ursprünglich platonischen Konstruktion dienen; das würde zu der 'Entlarvung' der Sophistik einschließlich Protagoras' Auftreten als einer Form der κολακεία oder θωπεία, der Schmeichelei führen: Alle dürfen mitreden. Worüber? Über die eigenen Eindrücke. Das 'objektiv' Förderliche ist auf diesem Weg nicht auszumachen. Das Überkommene ist von sich aus nicht mehr verbindlich. Dann bliebe als Maßstab nur das individuelle oder kollektive Wohlbefinden übrig. Gehört, belohnt und beschlossen wird, was diesem entgegenzukommen scheint. Somit wendet sich der Homo-mensura-Satz an Hedonisten, und wenn sie den ganzen Demos stellen (vgl. Tht. 175e; Gorg. 521b; Phaidr. 277e).[215] Das

215 Dass in soph. 222e–223a die schmeichelnde (ἡδονή gegen Nahrung verheißende) von der sophistischen (ἀρετή gegen Geld versprechende) Kunst unterschieden wird, bedeutet keinen Einwand gegen diese Entlarvung; vielmehr werden sie hier suggestiv in nächste Nähe gerückt, nämlich als die erste Dihairesis der 'lohnfordenden, öffentlichen Überredungskunst'.

Nach Kato entpuppt sich das Ergon der Sophistik bzw. Rhetorik «als das ἡδύ bzw. ἥδιστον, das Angenehme bzw. das Angenehmste» (1986, 28, 36); vgl. B.2 Fn. 65. Das führe dazu, dass Platon ihr den τέχνη-Charakter überhaupt abspechen kann (z.B. Gorg. 465a; vgl. 2.5.1), und dazu, «daß die Sophisten sich der Meinung der Menge anpassen und ihr schmeicheln, auch wenn sie gelegentlich ihre Verachtung über die Menge äußern» (ebd., 29, mit 90 Anm. 55); vgl. auch Schofield anlässlich Protagoras' Geringschätzung der Meinung der 'Leute' im Dialog (in: Plato. Protagoras etc., xxix; zitiert in Fn. 88).

Nachdem Sokrates die Rhetorik – die hier mit Sophistik als 'politischem Können (ἐμπειρία) vermittelst der Rede' gleichbedeutend ist (vgl. B.2 Fn. 140) – Polos gegenüber als χάριτός τινος καὶ ἡδονῆς ἀπεργασία gekennzeichnet hat (462c7), bleibt die κολακεία eine der Achsen der Begriffsbestimmung im Dialog.

Das Wort kommt im Gorgias 13 Mal vor (von 19 Vorkommen im Gesamtwerk): zuerst 463b1, im Anschluss an die zitierte sokratische Bestimmung. An vier der sechs Stellen *außerhalb* des Gorgias wird die κολακεία in einem Atem mit Wörtern wie ἀνελευθερία, δουλεία, ἐθελοδουλεία genannt (symp. 183b1, 184c1, c7; rep. 590b6; vgl. 479d–e); rep. 465c1 wird sie als erste in eine Reihe unwürdiger Tätigkeiten gestellt (ἀγεννῆ καὶ οὐκ ἄξια λέγειν), zu denen die Armen einer ungerechten, zweigeteilten Polis den Reichen gegenüber ihre Zuflucht nehmen müssen; an der letzten Belegstelle tritt sie als Variante der Bestechung staatlicher Beamter auf und wird entsprechend streng bestraft (leg. 762a2). Auch die κολακική ist im Gorgias-Dialog bei Weitem am besten vertreten (mit drei von fünf Vorkommen), während die Politeia sieben von insgesamt neun Fällen von κόλαξ bringt, und Politeia und Gorgias zusammen den Vorrat von vier Vorkommen von κολακεύειν erschöpfen: Gorg. 521b1 fasst das Verb die Lebenshaltung des Kallikles zusammen;

käme mit Platon einer Bloßstellung der Sophistik als eines Appells an die unteren Kräfte der Seele gleich.[216] Diesem Gedanken wird hier nachgegangen (und in 2.5 für die Interpretations des *Protagoras* wieder aufgegriffen).

Ein κόλαξ, Schmeichler ist ein «fürchterliches Tier» (δεινὸν θηρίον) und «großes Übel» (βλάβη μεγάλη), dem doch die Natur ein «nicht ungebildetes Vergnügen» (ἡδονή τις οὐκ ἄμουσος) «beigemischt hat» (Phaidr. 240b), und das unlöslich mit der Gefahr der Tyrannis verbunden ist (z.B. rep. 575e–576a, 578d–579a, 579d–e). Das ‘nicht ungebildete Vergnügen’ suggeriert den ‘mittleren’ Seelenteil, das Epithymetikon der *Politeia*, als Adressat der Schmeichelei.

Platon behauptet durchgängig die wesensmäßige Zusammengehörigkeit von Sophistik (einschließlich Rhetorik) und Hedonismus, die im breiteren Zusammenhang der ἡδονή als Leitfaden seines Demokratie-Verständnisses zu sehen ist.[217] Diese Korrelation läuft konsequent auf den Nachweis der ewigen Gegenwart des hybristischen Urzustandes des ‘protagoreischen’ Mythos im στάσις-trächtigen politischen Alltag der griechischen Demokratie hinaus (s.o. B.1.3.2, B.2.3.1): in der Fixierung af die eigenen Interessen, deren plakativste Form der Hedonismus ist, zu dem die Lustformen diverser privater Bedürfnisse und Empfindlichkeiten gerechnet werden (rep. 328d, 581a–b; vgl. Gorg. 517b–519b).

Im *Phaidros* bringt Platon das so auf den Punkt: Ὕβρις δὲ δὴ πολυώνυμον, πολυμελὲς γὰρ καὶ πολυειδές, Hybris habe viele Namen, weil viele Teile und viele Gestalten. Hybris wird hier aber die Leitung durch ἐπιθυμία und ἡδονή (238a)

---

rep. 538b, d, 539c charakterisiert es zusammen mit κόλαξ die verlockende ‘Gegenwelt’ zu den falschen Eltern des ‘untergeschobenen Kindes’, d.h. die ‘Gegenwelt’ der Sophisten im ungerechten Durchschnittsstaat.

Die θωπεία ist, in verwandten Sachzusammenhängen, ein Wort der Nomoi (fünf von sechs Vorkommen; nicht im Gorgias), während das zugehörige θώψ nur Tht. 175e5 auftritt, innerhalb einer möglichen Anspielung auf die Legende von Protagoras’ Vergangenheit als Holzträger (dazu 1.3 Fn. 63), und zwar wiederum im Umfeld ‘knechtischer’ Tätigkeiten im normalen Polisalltag (vgl. 173a).

216 Platon steht mit einer solchen Beurteilung nicht allein; vgl. die Klage des Kleon bei Thukydides (3.38.4–7; Buchheim (1986, 96–97); ders. (in: Gorgias. Reden etc., XI–XII).

217 Eine Hauptstelle liefert Gorg. 463a–c; ab 464a folgt die Vierteilung der Formen der Schmeichelei, κολακεία; vgl. zur κολακεία im Gorgias Fn. 115; vgl. ferner z.B. rep. 426b–c, 493a–c, 558b–c, 562c–563b; Theait. 175d–176a. Dass Rhetorik überhaupt ‘Schmeichelei’ sein kann, hängt nach Platon natürlich auch mit Eigenart und Rezeptivität des Zielpublikums zusammen; vgl. Gorg. 502e–503a; vgl. 462c, wo Polos meint, die Rhetorik sei für das Publikum erfreulich, und das sei eine schöne Sache!

Die Zusammengehörigkeit von Wahrheitsindifferenz und ‘Hedonismus’ wird auch in sophistischem Umkreis selbst registriert (Diss. Log. DK 90.2.28, 3.17; von der Quelle aber den Dichtern zugeschrieben).

in einer deshalb in στάσις statt ὁμόνοια befindlichen Seele (237d–e) genannt; sie ist «vielnamig, weil vielteilig und vielgestaltig» (238a–b; vgl. Phil. 26b–c). Platon setzt die Hybris also in unmittelbaren Bezug zum Hedonismus und somit zu demjenigen, der auf den Hedonismus angewiesen ist, dem κόλαξ.

Der Gedanke der Diagnose der Gegenwart im *Protagoras* als Perpetuierung des Urzustandes wurde oben anhand der Alkibiades-Figur illustriert (B.1.3.2) und als der eigentliche Inhalt von Protagoras' 'schmeichlerischem' politischem Geschichtsbild verstanden. Diese Vorstellung wird unten weiter entwickelt. Platons Antwort auf das στάσις-Problem bildet im Gegenzug zu der Antwort des Protagoras der radikale Ausschluss jener Menschen von der Ausübung von Macht, die nicht von solchen privaten Interessen absehen können – sei es aufgrund ihrer weniger-denn-'goldenen' φύσις, sei es weil sie trotz 'goldener' Veranlagung nicht zur ψυχῆς περιαγωγή (rep. 515c, 518c, 521c, 525c, 532b; vgl. Fn. 11 in 2.4.1.1) und zum letzten Gipfel der μάθησις, das ist ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα (505a), gebracht werden können.

Der Homo-mensura-Satz hat, als hedonistische Klausel verstanden, einen besonderen Haken – bzw. der Homo-mensura-Satz hat einen Haken, der seine Interpretation als hedonistische Klausel nahelegt: Wenn sich jemand nach einer auf der Grundlage des Homo-mensura-Satzes getroffenen Entscheidung 'wohler' fühlt als vorher, dann kann es ihm dabei – auch Protagoras zufolge, denn alle Wahrnehmungen seien gleich 'wahr' aber nicht alle gleich 'gut' – immer noch 'objektiv' schlechter gehen; das kann der Fall sein, wenn z.B. einem Kranken eine Speise durch die Beimischung von Olivenöl so gut schmeckt (nach Prot. 334c), dass er darüber sein Fieber vergisst. Schüler können sich nach dem Unterricht 'wohler' fühlen oder gar meinen, 'besser' geworden zu sein (Prot. 318a–b; vgl. 324d) – obwohl sie nichts gelernt hätten und vielleicht sogar faktisch Schaden an der Seele genommen hätten (314a–b). Auch das öffentliche Beraten und jeder Meinungsaustausch, also die εὐβουλία wäre nicht länger als gegenseitiges Überzeugen, sondern bloß als 'kausales Bewirken' von Wohlbefinden denkbar.[218]

Verfolgt man diesen Gedanken auf politischer Ebene weiter, so wird es zur Aufgabe der politischen Akteure und Rhetoren, eine Bevölkerung dazu zu führen, sich bei einem gewissen politischen Schritt 'wohl zu fühlen'. Sollte der Schritt zur empfindlichen Katastrophe führen, kann man die Bevölkerung wieder dazu bringen, sich bei dieser Katastrophe 'wohl zu fühlen'. So wird dann der Rhetor oder der 'Politiker' zum Apotheker, der seine Logoi wie Drogen zum

218 Becker (in: Platon. Theätet, 289; vgl. 285–6, 292).

Wohlfühlen einsetzt.[219] Aber gerade die Übertragung des Ärzte-Vergleichs auf Pädagogisches und Politisches würde auch für eine diesbezügliche Praxis eine von dem Wohlbefinden unabhängige Begründung des Zuträglichen verlangen, zur gedanklichen Vermittlung des Gesunden, des Gerechten und vielleicht auch des 'Wohligen'. Dies vermöchte ein Protagoras letzten Endes nicht zu liefern, denn es bedürfte dazu der Referenz eines äußerlichen Maßstabs, wie sie die platonischen Analogien in ontologischem Horizont zu bieten beanspruchen.

Das gibt Protagoras' eigenem Ärztevergleich eine unheimliche Wendung: Was der Arzt mit Medikamenten erreicht, vermöge der Sophist analog auf seinem Gebiet mit Worten (Tht. 167a, c–d). Sokrates zeigt sich von der auf eine gefällige Wirkung angelegte Epideixis des Protagoras tatsächlich angenehm berauscht (κεκηλημένος, 328d; vgl. 315b und 320c). Darin zeigt sich aber nicht die Kunst des Arztes, sondern die des Zauberers und 'Schamanen' (γόης) oder eben des Schmeichlers (κόλαξ).[220]

Sokrates wird in Platons Dialogen nicht müde, die betörend-verzaubernde Wirkung (das κῆλειν) der Sophistik zu beteuern (z.B. Prot. 315b) oder die Sophisten in die Nachfolge z.B. des 'Ägyptischen Sophisten' und γόης Proteus zu stellen (Euthyd. 288b; Euthyphr. 15d; Ion 541e; vgl. rep. 381d)[221] – wenn er nicht gerade seinen großen Genuss an dem jeweiligen Beitrag beteuert, der ihn bezaubere (ein prägnantes Beispiel liefert Mx. 235a–c; γοητεύειν, 235a; κηλεῖν, 235b; vgl. ferner außer Prot. 328d auch Phaidr. 234d; Gorg. 198c).

Die Konzeption des Sophisten als eines 'Magiers' dürfte dem Selbstverständnis wenigstens von Protagoras und mehr noch von Gorgias sogar entgegenkommen. Sie scheint auch dem historischen Befund zu entsprechen: Protagoras stellte sich nach Platon in eine Tradition, die auch Mysteriengründer und 'Schamanentypen' wie Orpheus und Musaios umfasste (τελετή, χρησμῳδία,

---

219 Gorgias DK 82 B 11.14; Buchheim (1986, 23–27); zur Bedeutung des buchstäblich gemeinten sophistischen Ärztevergleichs ferner Schiappa (1991, 163, 167–168). Der Vergleich wurde auch von anderen als eigentlich sophistischen Autoren gezogen (z.B. Demokrit, DK 68 B 31).

220 Friedländer: «Es ist ein gefährlicher Zauber und fern von jener echten Anziehung und Erziehung, wie sie der Logos und nicht die Stimme, wie sie Sokrates und nicht Protagoras wirkt» (II: 1964, 5); vgl. leg. 906b6, wo Schmeichelei und Zauberkunst der Reden in einem Atem genannt werden.

221 'Ägyptisch' heißt Proteus bereits bei Homer (Od. 4.385); vgl. 2.3 Fn. 24. Ägypten ist bekanntlich seit eh und je das Traumland der Geheimlehrer (zum hellenisch-orientalischen Verhältnis generell s. West (1971)); auch Platon soll antiker Überlieferung zufolge, wie soviele Philosophen, in Ägypten gelernt haben (Diog. Laert. III.6–7; vgl. West (ebd., 3)); Hopfner (in: Iamblichus. Geheimlehren, 193 Anm. 3); vgl. zu dieser 'ägyptischen' Problematik auch Nawratil (1974).

316d). Die Authentizität dieser Selbstsituierung wird durch Sokrates' scherzhafte Interpretation der 'Sieben Weisen' als Gymnasten wahrhafter, geistiger Lakonik – und Simonides als deren Ämulator – später im *Protagoras* plausibel; diese spiegelt und 'ironisiert' eindeutig den von Protagoras für sich selbst zurechtgelegten intellektuellen Stammbaum (s.u. 2.4.2–2.4.3); ferner spricht auch das klare Profil dieser Liste der 'Sophistenvorläufer' im Verhältnis zur Vagheit der verwandten 'Geheimlehre' im *Theaitetos* dafür. Und Gorgias, der Schüler des Wundermannes Empedokles,[222] den er auch 'zaubern' gesehen habe (DK 82 A 3; vgl. 31 B 111), schreibt der Rede eine Wirkung zu, die *expressis verbis* die Nachfolge dieses magischen Erbes antritt (82 B 11.10).[223]

Der Hedonismus im *Protagoras* wird weiter unten auf die Thematik der 'Gefahr für die Seele' hin behandelt (2.5). Hier sei bloß vorgreifend vermerkt, dass es sich alles in allem als konsequent erweist, dass Platon gerade im *Protagoras* seinen berühmten, ironisch zu verstehenden Lustkalkül entwickelt: Wenn es doch die selbstgesetzte erzieherisch-politische Aufgabe des inbegrifflich verstandenen Sophisten sein soll – im Vertrauen auf die drogenartige, also zuverlässig vorhersehbare und, müsste man meinen, auch *dosierbare* Wirkung der Rede – gegen gutes Geld Wohlgefühl einzuimpfen, so kann die Berechnung dieser Wonne (die übrigens die Höhe des Honorars bestimmt; Prot. 328b), also die Dosierung der Droge an die Stelle der überflüssig gewordenenen sachlichen Erwägung treten. Dabei scheint ebenso charakteristisch für Protagoras selbst wie für Platons Rezeption seines Denkens und Auftretens, dass er selbst nicht zu verstehen scheint, dass sein eigenes Tun von einer Haltung bedingt ist, die sich in einem solchen fiktiven Kalkül einfangen ließe. Denn Sokrates muss ihm dies als Reflexion der unausgeprochenen Erwartungshaltung seiner Kunden vorexerzieren, der 'Menge', die der große und gelehrte Lehrer im Grunde verachtet (317a; 352e; 353a; 359c–d).[224]

---

222 Zu Empedokles als «not a new but a very old type of personality, the shaman who combines the still undifferentiated functions of magician and naturalist, poet and philosopher, preacher, healer, and public counsellor» s. Dodds (1951, 146); Burkert (1972, 153–154, 165). Riedweg spricht von einem «guruartigen Erscheinungsbild» (1995, 39) und evoziert in diesem Sinne heutige 'spirituelle' Medienstars (ebd., 35); vgl. Picht (1996 [1965/1966], 96–97).

223 Eine aktuelle historische Kontextualisierung der Sophistik in diesem Umfeld liefert die bereits erwähnte Studie von Tell (2011).

224 Schofield urteilt diesbezüglich: «[I]f you pressed someone like Protagoras really hard, he would have been unable to mask the contradiction between his lucrative profession – teaching wisdom to an élite – and his calculated articulation of views that falsely suggest a sympathy with the way ordinary people view things» (in: Plato. Protagoras etc., xxix). Die 'Leute' – will sagen: die Elite – bewundern ihn deshalb nicht weniger (310e5–6; vgl.

Das ist ein hartes Urteil, aber es bliebe auch bei einer Protagoras mehr entgegenkommenden Lesart dieser 'Gefühlsorientierung' – ohne diese also mit Platon bereits als 'Schmeichelei von Hedonisten' zu verdammen – das Problem bestehen, dass ein am Homo-mensura-Satz orientiertes Denken nicht begründen kann, wie frühere mit späteren Gefühlen oder Ansichten zu vermitteln seien; somit wiederum auch nicht, wie die von diesem Homo-mensura-Satz legitimierte εὐβουλία funktionieren sollte.[225] Diese ist ja immer eine Beratung auf Künftiges hin und verlangt also zunächst voraussehend und später rückschauend, dass das erzielte und das eingetroffene Ergebnis der Beratung mit dieser als Einheit zusammenbegriffen (oder: empfunden) werde. Mangel an Voraussicht ist nicht zufällig dasjenige, was Epimetheus in der schöpferischen Ausstattung der Menschen scheitern lässt.[226]

Aber um diese diachrone Einheit von Voraussehen und Erreichen – die aus dem Homo-mensura-Satz nicht zu begründen ist – kümmert sich ein am Homo-mensura-Satz orientiertes Denken eben nicht: 'Wenn ich jetzt so empfinde oder denke, was geht es mich dann an, wenn ich früher anders empfunden habe oder später wieder anders denken werde?'[227] Und das gilt für ganze Poleis: Mag eine Stadt heute solche Ansichten über die Gerechtigkeit hegen, wen geht es etwas an, wenn sie später andere vertritt? Gerecht ist für sie, was sie für gerecht hält, solange sie es für gerecht hält (Tht. 167b).[228] Und

---

31e4). Sophistische Verachtung der Menge wird von Sokrates mit einem möglichen Verweis auf Heraklit markiert (Gorg. 490a; Heraklit DK 28 B 49).

225 Woodruff weist darauf hin, dass zwar aus der subjektiven Beurteilung, ob z.B. der Wind warm oder kalt erscheint, noch kein Problem entsteht, wohl aber, wenn aus diesen unterschiedlichen Empfindungen ein gemeinsamer Entschluss gefasst werden muss (z.B. zum Haus hinein- oder hinausgehen).

Vielleicht könnte Buchheims Ansatz hier weiterhelfen, der in der εὐβουλία eine besondere Form des 'Herbeiführens der Lebenssituation und ihres Kairos' und der 'Institutionalisierung der Krisis' dieser Situation selbst erblicken müsste (vgl. oben B.1.3 Fn. 75). Auch das Künftige wird in der Annahme, dass künftige χρήματα von vornherein auf den Maßstab des menschlichen Kriteriums angelegt seien, in die Pflicht der sophistischen Tautologie von Reden und Handeln genommen.

226 Das sagt bereits sein Name, während der 'vorausdenkende' Prometheus aufgrund seines Namens später von Sokrates' als Identifikationsfigur beansprucht wird, Platon dieser Namensetymologie also Rechnung trägt; s.u. 2.5.3.–2.5.4.

227 Heitsch (1988, 77) und Becker (in: Platon. Theätet, 303) arbeiten die zeitliche Problematik der protagoreischen Position aus.

228 Auch dieses Problem gewinnt vor dem Hintergrund der Erfahrungen im Peloponnesischen Krieg besondere Schärfe. Ein besonders furchterregendes Beispiel liefert die bereits erwähnte Episode der beschlossenen und am nächsten Tag aufgrund eines Stimmungsumschwungs in der Bevölkerung wieder abgeblasenen Ausrottung und Versklavung der Mytilener und ihrer Frauen und Kinder, die lediglich aufgrund ungünstiger Wetterverhältnisse noch verhindert wurde (Thuk. 3.36, 3.49–50).

es gilt für einzelne Menschen: Nicht umsonst schimpft Dionysodoros Sokrates einen Kronos, einen 'dummen alten Mann' (Euthyd. 287b; vgl. Krat. 396b),[229] weil dieser ihn auf frühere Ansichten festlegen möchte, die zwar nicht widerlegt wurden, die aber für ihn inzwischen jede Verbindlichkeit verloren haben. Inzwischen habe er ja andere, und was er soeben gesagt hat, liegt ihm bereits ebensofern, als hätte er es vor einem Jahr gesagt und die Wahrheitsvoraussetzungen für diese Meinung hätten sich inzwischen grundlegend geändert.

Auch der 'verliebte Liebhaber' nach Sokrates' erster Rede im *Phaidros* – der Grenzfall eines von Hedonismus und Kolakeia gesteuerten Menschen – ist nach Abklingen seiner Leidenschaft unversehens ein anderer geworden (ἄλλος γεγονὼς λέληθεν); davor schämt er sich immerhin (ὑπ᾽ αἰσχύνης οὔτε εἰπεῖν τολμᾷ ἄλλος γέγονεν, 241a). Er würde die im früheren Zustand gemachten Versprechen an den Liebling (τὰ παιδικά) nur einlösen können, wenn er sich wieder in den anderen zurückverwandelte – was er klar nicht will, und lieber nimmt er Reißaus (241b). Schämt er sich vor seiner Manie und flieht vor den Folgen, so bedeutet das, dass er sich zur diachronen Einheit seiner Person durch alle ihre Zustände hindurch nicht zu bekennen wünscht:[230] Im einen

---

Von dem von Platon eingenommenen Standpunkt aus illustriert diese Episode, wie auch der spätere Arginusen-Prozess, gegen den Sokrates' sich gestemmt hat (s.u.), die Unbeständigkeit der (athenischen) Demokratie und des demokratischen Menschenschlags überhaupt (Gorg. 481d–482b; vgl. rep. 557–558c).

Allgemeiner stellte sich wohl insbesondere den kleineren oder aufstrebenden Poleis die Frage der Loyalität zu den größeren Herren und deren Mentalitäten. Zu vergleichen wäre der Bericht zu Anfang von Thukydides' Historien (ab 1.24), noch vor Ausbruch des eigentlichen Krieges, von der Reihe Differenzen über kleinere, auch 'neutrale' Poleis in den Einflussgebieten der 'Machtblöcke', in Übereinstimmung mit der Beobachtung im ersten Satz des ersten Buches, dass ganz Hellas bereits entweder Partei ergriffen hatte oder sich, offensichtlich unter Ausschluss möglicher Neutralität in langer Sicht, auf den eigenen Kurs besann.

Auch unter wechselnden politischen Verhältnissen innerhalb seiner Polis blieb Sokrates derjenige, der unbeirrbar das Richtige tat, auch wenn er damit zu beiden jeweiligs herrschenden Fraktionen in Widerstreit geriet (apol. 32b–e; beide hier genannten Episoden, die Haltung im Arginusenprozess und später den Dreißig gegenüber, finden sich auch bei Xen. mem. 1.1.18, 1.2.31–2; IV.4.3; vgl. epist. VII 324e–325a) – wobei sein Prozess anschließend wiederum vom Verhalten gewisser 'Schüler' während der Diktatur mitbestimmt war (vgl. Xen. mem. 1.2.12; 2.2 Fn. 41 mit Haupttext).

229 Die 'Modernität' der sophistischen Weisen wird auf amüsante Weise im Hipp. maj. thematisiert (281c–283b).

230 Sokrates imitiert diese Haltung: Er ist nach seiner ersten Rede mit seiner – freilich nicht ganz glaubwürdigen – Verzückung unzufrieden und will eine größere Begeisterung vermeiden (241e), will fliehen, bevor es noch schlimmer komme (241e–242a), wird daran von seinem Daimonion gehindert (242c) und gibt als Palinodie der ersten seine zweite Rede unter dem Patronat von Zeus Stesios, 'der die Fliehenden zum Stehen bringt' (243a). Zu

Zustand erscheint und ist ihm das eine gut und angenehm; und wen (außer den παιδικά samt Freunden und Verwandten, Vermögen, Leib und Seele, 239b, 239e–240a, 241c)[231] kümmert es, dass ihm in einem anderen Zustand anderes angenehm und gut erscheint und ist?[232]

Dionysodoros' Schimpfwort für den beharrlichen Sokrates (der im Einklang mit dem Logos immer das Gleiche über das Gleiche sagt; z.B. Gorg. 482a–b, 490e, 508d–509a, 517c, 527b; symp. 221e; Xen. mem. IV.4.6; vgl. symp. 201c; Euthyd. 307b–c) impliziert gemäß einer antiken Etymologie eine Anspielung auf die in Frage stehende zeitliche Dimension der wahren Ansichten.[233] Platons Vergleich, an einer späteren Stelle, der beiden Sophisten mit Proteus, dem ungreifbaren Meister der Metamorphose (288b; s.o.), wird von solchem Verhalten unzweideutig illustriert.

Deshalb bezieht Platon den zeitlichen Horizont fachlicher Urteilsfindung ausdrücklich in seine Widerlegung einer Erkenntnistheorie am Leitfaden des Homo-mensura-Satzes mit ein (Tht. 177c–179b; vgl. z.B. *Laches* 198d–199a): Expertise vermöge nicht nur hier und jetzt am besten über die Angelegenheiten eines Faches zu urteilen, sondern nur der Fachmann vermöge auch die besten Voraussagen über künftige Zustände zu treffen (Gesundheit, Wohlgeschmack, Wärme etc.) – und auch dieser nur auf dem eigenen Gebiet und nur, weil die verlässliche Kontinuität der Eigenschaften der 'Objekte' von ihnen selbst her gegeben ist, der Fachmann sie aber kenne.

Das gilt also der Seite der 'Objekte', die es vor dem sophistischen Zugriff zu 'retten' gilt[234] – oder die es in der Auseinandersetzung mit diesem Zugriff

dieser Interpretation der Evozierung des Stesichoros (interpretiert als 'Reigen des Zeus Stesios') (s. 2.2.4.1); zur 'diachronen Einheit seiner Person' hier s. übernächste Fn.

231 Vgl. 2.5 Fn. 73.

232 Im Verhältnis der 'philosophischen Liebhaber' und 'Mysten' Phaidros und Sokrates werden gerade charakterliche Kontinuität und bleibende freundschaftliche Nähe im Gespräch, als begründet in ihrer gemeinsamen Redefreundschaft und Gefolgschaft des Zeus – also im Blick auf das externe Maß der Maße –, hervorgehoben; vgl. Fn. 1.3 Fn. 97, wozu vgl. ferner 2.2.4.1.

233 Die Etymologie findet sich bereits bei Pherekydes DK 7 A 9 und scheint auch in orphischem Kontext genützt worden zu sein (OF 68).

234 Reale erläutert den Sinn der zweiten Seefahrt so: «Der Übergang vom Sinnlichen zum Über-Sinnlichen, d.h. die Einführung einer nicht-physischen und daher metaphysischen Ursache, drängt sich notwendig auf, um das Sinnliche zu erklären und es von den Widersprüchen zu befreien, in die es sich verwickeln würde, bliebe es sich selbst überlassen» (1993, 147); vgl. 1.2 Fn. 50. Vgl. Ritter: «Aus dem erkannten Zweck einer Sache wird ihre tatsächliche Beschaffenheit zu begreifen sein. *Also wenn wir Gottes Zweckgedanken mit unserer Vernunft auffinden können, dann haben wir damit die Erklärung der Tatsächlichkeiten in der Welt*» (II: 1923, 737; die Hervorhebung wird von Ritter gesperrt abgedruckt; vgl. 736–7) etc.

historisch gesehen erst einmal für das Denken zu entdecken, in das Begriffliche zu heben galt; denn dafür, dass auch Protagoras sie 'akzeptiert' habe, aber im *Theaitetos* aus gesprächsimmanenten Gründen nicht hat verteidigen können, wurde oben argumentiert (B.1.4.4). Die Seite des 'Subjektes', die für Polis und Individuum aufgrund von *Theaitetos* und *Euthydemos* angesprochen wurde, steht zur 'Rettung' noch aus: die Rettung der Seele in der Gefahr.

Der *Philebos* erhebt die Unfähigkeit seitens des 'Subjektes' Eindrücke diachron zu vermitteln radikal zum Wesenszug des Hedonismus: Von der Genussfähigkeit der Seele her ist nicht verständlich zu machen, wie frühere und spätere Erfahrungen eines und desselben Menschen sich in und zu einem kohärenten Bewusstsein eben dieses Menschen (als angenehm oder unangenehm) vermitteln lassen: Der Hedonist, als Qualle (πλεύμων) und Schaltier ('Meereswesen mit schalhaftem Leib', ὅσα θαλάττια μετ᾽ ὀστρεΐνων ἔμψυχά ἐστι) versinnbildlicht,[235] ist wie ein Wasserwesen an die unentrinnbare Gegenwart seiner fortwährend zerfließenden Empfindungen ausgeliefert (21c), nicht anders als das protagoreische 'Subjekt' in platonischer Auslegung an diejenige seiner 'Erkenntnisse' (s.o. 1.3.3–1.3.3.1).

Hier also – im fehlenden Moment diachroner Zeitlichkeit – treffen sich die Analyse des Hedonismus mit der Analyse einer Sophistik im Zeichen des Homo-mensura-Satzes in ihrem Ergebnis für das 'Subjekt', die empfindende und denkende Instanz, die Seele. Und so kann auch der Kreis zu Platons Kritik des Protagoras am Leitfaden der Frage nach der (von der hedonistischen *reductio* im *Philebos* ausgeschlossenen) Erkenntnis im *Theaitetos* und nach der Gefahr für die (von dieser *reductio* ins Herz getroffene) Seele im *Protagoras* geschlossen werden:

Im *Theaitetos* wurde das Problem von beiden Seiten her im Nachweis radikalisiert, dass bei einer entsprechenden Lesart des Homo-mensura-Satzes die Kontinuität der empfindenden Seele nicht gewährleistet werden

235 Das beseelte Wesen in der Schale kehrt Phaidr. 250c als Variante der σῶμα-σῆμα-Vorstellung (vgl. 2.1 Fn. 112, 114) wieder: der Leib wird hier nicht als Grab und Kerker (δεσμωτήριον, Krat. 400c) der Seele, sondern als ὄστρεον vorgestellt. Auch rep. 611d, 612a ist die Rede von schaltierhaften Anwüchsen an der Seele aufgrund einer falschen Lebensweise; Tim. 92b erscheinen Schaltiere neben anderen Wasserwesen als Wiedergeburten unwissender Menschen, die ihre Seelen in einem vorherigen Leben verunreinigt haben.

Die Vorstellung eines ganz der 'Sinnlichkeit' verfallenen Menschen als eines Meereswesens ist konsistent mit der verschachtelten Vorstellung im Phaidon, nach der jemand, der meint, *nicht* in einer nebulösen Höhle, sondern auf der Oberfläche der Erde unter dem reinen Himmel zu wohnen, einem Wesen gleiche, das unter Wasser wohnt, den Wasserspiegel für den Himmel hält, und sich noch nicht die Mühe gemacht habe, die Triftigkeit dieser Vorstellung zu überprüfen (109c–d).

kann, weil jene der Dinge nicht gesichert ist (s.o. 1.4) und also die Seele im Wandel ihrer Ansichten und Meinungen über diese flüchtigen phänomenalen ‘Objekte’ auch selbst nicht durchhält. Im *Protagoras* wird ausgesprochen und vorgeführt, dass es für die Beschaffenheit der Seele nicht gleichgültig sei, was sie denkt und fühlt. Ausgesprochen wird das im Verständnis der Erkenntnisse als Nahrung für die Seele, vorgeführt in Hippokrates’ stürmischem Auftreten vor dem Hintergrund des Tapferkeits-diskurses mit seiner Ambivalenz der Tapferkeit: Diese könne, wenn sie nicht (auf vorläufig unverstandene Art und Weise) von Erkenntnis gezügelt wird, leicht zur Raserei ausarten; sie gefährde damit, wie aus der *Politeia* hervorgeht, die ‘Gerechtigkeit’, ‘Gesundheit’ oder ‘Einheit’ der Einzelseele sowie des Gemeinwesens.[236]

B.2.4 *Aller Schuhe Maß ist der Fuß*

Man darf Protagoras zugeben, dass eine Art der Beratung, wie er sie sich unter seinem Epangelma der εὐβουλία vorgestellt haben mag, innerhalb eines Diss kurses über handwerkliche Fragen gelingen könnte: Der eine Schuster kann durchaus ‘besser’ sein als der andere. Er macht bessere Schuhe und seine Kunden haben weniger Probleme mit den Füßen. Seinen Rat in Sachen Schuhzeug kann deshalb aufgrund des gewachsenen Vertrauens auch ein Nicht-Schuster anerkennen. Jedes Paar Füße liefert, ob es das will oder nicht, das richtige Maß im Urteil über die Qualität eines Paares Schuhe für dieses Paar Füße: Aller Schuhe Maß ist der Fuß.[237] Analog lässt sich der Homo-mensura-Satz, wird er wie oben sympathetisch gelesen, denn auch einigermaßen mit der Anerkennung unterschiedlicher Fähigkeiten der gemeinsamen Berater und der Praxis in einer Demokratie wie der athenischen in Einklang bringen. Ließe sich das Zusammenleben und die Politik schlüssig als ein Handwerk verstehen, gäbe es also vielleicht keine erheblichen Probleme[238] – außer der

236 Den Analysen von Arends zufolge ist ein Hauptanliegen des Protagorasdialogs die Frage nach der Integrierbarkeit der Tapferkeit in die gesamte ἀρετή und ineins damit die Prüfung, ob Protagoras auch verstanden habe, worum es zur Rettung der Polis wirklich gehe: um das Vorbeugen der Stasis zur Erhaltung der Polis. Diese wird durch die muntere gegenseitige Behauptung des eigenen Anstands noch nicht gewährleistet (in: o.J.); s.o. B.2 Fn. 65.

237 Van Berkel stipuliert, wie schon Dupréel (1948, 25), die Möglichkeit, dass im Hintergrund des Homo-mensura-Satzes und der ‘Metapher’ des μέτρον die Ableitung der Maßeinheiten vom menschlichen Körper gestanden habe dürfte: «The practice of using body parts as units of measurement could … serve as an example for a conventionalistic position, potentially evoking both cultural variation among different communities and variations between individuals» (2013, 58).

238 Sicking weist darauf hin, dass zwar Sokrates die πολιτικὴ ἀρετή als erster als eine τέχνη benennt (319a4, 8), Protagoras aber diese Bezeichnung nicht aus immanenten, sondern

oben thematisierten ‘Kleinigkeit’, dass auf der Grundlage eines beim Wort genommenen (und damit wohl auch bereits verstellten) Homo-mensura-Satzes die diachrone moralische und sogar personelle Einheit der jeweiligen Instanz (Staat oder Mensch) nicht gewährleistet werden kann.

Aber auch der im Sinne des *charity-principle* entgegenkommend gelesene Homo-mensura-Satz wird problematisch, sobald sich ein Überlegenheitsanspruch auf Formen von Können und Wissen ausdehnt, die von dem Fachwissen-Können her nicht akkurat begriffen werden können. Und die Frage, ob sich alltäglich-gesellschaftlich ‘anständiges’ Auftreten konform αἰδώς und δίκη (noch abgesehen von politischen Entscheidungen in diesem Zeichen) mit Protagras so schlicht als ein Handwerk verstehen lässt, in dem der eine ‘Gesellschafter’ lediglich ein besseres ‘Produkt’ herzustellen vermöge als der andere, steht natürlich noch aus.[239] Protagoras geht tatsächlich soweit, den ‘tugendhaften’ Bürger einen δημιουργός des δίκαιον εἶναι, einen Handwerker des Gerechtseins zu nennen (327c).[240] Entsprechend schwankt das Verständnis von ἀρετή-τέχνη im *Protagoras*, ausgehend von der Epideixis, gefährlich

---

aus eristischen Gründen, nämlich zur Abgrenzung von den anderen Sophisten (318d–e) vermieden haben dürfte (1998b, 187 Anm. 10). Arends vermerkt, dass Protagoras an dieser Bezeichnung keinen Anstoß nimmt, sowenig wie an Sokrates’ anschließender Interpretation dieser Bezeichnung: Männer zu guten Bürgern zu machen (in: o.J.). Die grundsätzlich synonymen Formulierungen der πολιτικὴ ἀρετή/σοφία/τέχνη werden nur im Umfeld der Epideixis gebraucht. Mag Protagoras die Wendung der ((πολιτικὴ) τέχνη) von Sokrates (319a) aufgegriffen haben, der sie zusammenfassend auch später (329c) noch einmal in den Mund nimmt, sämtliche übrigen Fälle befinden sich in der Epideixis (321d, 322b (2x), 322e, 323a, 323b, 324a (2x), 325a, 325c, 329c).

Übrigens betrachtet Protagoras die ‘Kriegskunst’, die ein Teil der πολιτική (τέχνη) sein soll, später selbst als πολεμικὴ τέχνη (322b5, 322e2–3). Das impliziert – zur Bestätigung der beobachteten, nicht sachlich begründeten Vermeidung der Bezeichnung der πολιτικὴ ἀρετή als τέχνη – dass Protagoras auch ohne das Stichwort des Sokrates die πολιτική als von ‘technischer’ Eigenart aufgefasst oder dass er sich dazu keine näheren Gedanken gemacht habe; vgl. Arends (ebd.). Auch dass im Mythos die (ἔντεχνος) σοφία (= ἔμπυρος τέχνη) zur handwerklichen Bedingung des Überlebens, die πολιτικὴ ἀρετή bzw. τέχνη dagegen zur moralischen Bedingung des Zusammenlebens gerechnet wird, Protagoras aber andererseits die σοφία schlechthin als zur ἀρετή schlechthin gehörig bestimmt (330a; vgl. 352d), spricht für diese Vagheit; anders Sicking (ebd., 190).

239 Platons Gebrauch des Techne-Modells für die Philosophie bis hin zu der fundamentalen Bedeutung für die Entwicklung der Idee des Guten wird von Kato gründlich aufgearbeitet (1986, 78). Zentral ist dabei diese Einsicht: «Die Techne wird als der Weg zum Produkt (Ergon) betrachtet, wobei das letztere als das Richtmaß die Richtigkeit und Falschheit dieses Weges (der Methode) bestimmt» (ebd., 19).

240 Die Andersheit der Sophistik, als Rhetorik, von den anderen δημιουργίαι wird gleich zu Anfang des Gorgias hervorgehoben (448b, 452d–e) – also noch vor der Bestimmung dieser Nicht-Techne als ‘Übung’, ἐμπειρία (465a), und zwar als eine Form der κολακεία (466a). Dennoch versteht sie sich selbst als ‘Wirkungsmacher’ (vgl. B.1.3 Fn. 42). Gorgias

zwischen Handwerk, allgemeiner Humanität, spezifischer Hellenität und vagvorrangiger 'Fähigkeit-zu-etwas', ohne dass klar wird, *wozu genau*. Dabei überlappen sich τέχνη und ἀρετή sowohl als Veranlagung wie als tatsächlich geübte 'Tugend'.

Paul Woodruff argumentiert, dass die von Protagoras' propagierte εὐβουλία dank αἰδώς und δίκη gerade dort ihren Ort hat, wo sicheres Wissen im Gegensatz zu Situationen, für die eine τέχνη zuständig ist, nicht vorhanden sei und ein gemeinsamer Kurs also *ausgehandelt* werden müsse: «*Euboulia* and *technê* operate in separate spheres»,[241] was auch daraus hervorgehe, dass sie nicht auf gleiche Weise gelernt werden (können). Das ist aber bereits aus unserer (oder Platons) Sicht gesprochen und gerade diese Trennung erkennt der Protagoras der Epideixis eindeutig nicht an: Hellenisch-Sprechen, Bildhauen, αἰδώς und δίκη Ausüben, Sport, Lesen und Schreiben, Kenntnisse der Literatur, Kithara- oder Auloispielen stehen bei ihm, Platon zufolge, was die Möglichkeit und Weise ihres Erwerbs betrifft, auf einer Linie (325c–326e, 327a–c, 327e–328a, 328c–d).[242] Die Vermutung ist somit berechtigt, daß es, mit Felix Heinimann gesprochen, «geradezu Sokrates' Bestreben [ist], zu zeigen, daß sich das Modell auf das Gebiet der moralischen Entscheidungen nicht ohne weiteres anwenden läßt».[243]

---

gesteht auch nur widerwillig, ἀρετή wenn nötig schon 'dazulehren' zu können (460a; vgl. 460b–c; vgl. B.2 Fn. 140).

241 Woodruff (2013, 185).

242 Wenn Platon Men. 70a die ἀρετή als möglicherweise lehrbar, als einzuüben oder als eine Naturgabe in Frage stellt, so scheint er wieder zu trennen, was Protagoras zusammenwirft (DK 80 B 3). So sieht es wenigstens Buchheim, der dies mit der Theorielosigkeit der sophistischen Techne in Zusammenhang bringt (1986, 123–24). Diese sei nach Platon eben keine Techne, sondern ein Trick: Lehren und Einüben laufen auf dasselbe hinaus, wenn die Erziehung eine allmähliche und gleichsam passive, dem Ziel weder vorgreifende noch es in Frage stellende Einübung praktischer Fähigkeiten und Maximen zu einem vielleicht brauchbaren, allemal unreflektierbaren Habitus ist.

Buchheim stellt Sokrates' Warnung an Hippokrates (Prot. 313d–e) bzw. Protagoras' Versprechen an ihn (318a; vgl. Sokrates' Antwort in 318b–d) ausdrücklich und mit Recht in dieses Licht (ebd., 124). Sowohl eine Techne (Gorg. 503d–504a; Krat. 389a–b; rep. 596b) als auch der sokratische Bios verlangen einen solchen Vorgriff auf ein Ziel, wenn auch auf kategorial unterschiedliche Weise. Der (sokratische) Bios verlangt einen Vorgriff auf das ganze Leben, das sich aber nicht in die Einzelaufgaben, durch die es sich erfüllend und scheiternd hindurchbewegt, zerlegen lässt; vgl. Kube (1969, 59–60); ferner folgende Fn.; B.2 Fn. 116.

243 Heinimann (1976, 129). Heinimann liefert Material zum vor-platonischen und platonischen Hintergrund der ethischen τέχνη-Analogie. Bleibende philosophische Bedeutung haben die Ausführungen über das Techne-Modell der sokratischen Frage von Kuhn (1959, 17–36, 63 und *passim*); vgl. Fn. B.2 Fn. 116; vgl. Friedländer (II: 1964, 9–10).

Die in den folgenden Paragraphen zu entwickelnden Bedenken schließen sich deshalb eng an den ersten Schlagabtausch zwischen Sokrates und Protagoras im *Protagoras* an, in dem dieses Problem unter Bezugnahme auf die athenische demokratische Praxis exemplarisch gestellt wird.

B.2.4.1 τέχνη – ἀρετή

Sokrates wundert sich, dass die ἀρετή als πολιτικὴ τέχνη lehr- und lernbar sein soll: In der athenischen Volksversammlung dürfen über allgemeine Sachen alle mitreden, über fachliche Angelegenheiten nur die betreffenden Fachleute (Prot. 319b–d; vgl. Gorg. 455d–e).[244] Er schließt daraus, dass die Athener die πολιτικὴ ἀρετή nicht für lehrbar halten, denn in den eindeutig lernbaren Dingen (also im üblichen Katalog handfester Berufe) dürfen nur die Gelernten reden; folglich halten die Athener das Übrige nicht für lehr- oder lernbar. Diese ἀρεταί seien dann also wohl anderer Art als die τέχναι. Die Unvermittelbarkeit dieser Praxis mit einem sokratisch-platonischen Ethos ist sofort spürbar: Weshalb sollen alle mitreden dürfen – und weshalb sollten sie überhaupt reden wollen – über etwas, das sie nicht beherrschen (Phaidr. 259e, 260d–e; vgl. apol. 18a; Lys. 210b; pol. 298c; rep. 428b–d)?[245] Die εὐβουλία involviert Wissen: «Es ist deutlich, dass die Wohlberatenheit eine Erkenntnis sei; denn nicht etwa durch

244 Schofield (in: Plato. Protagoras etc., xii), spürt einen Kontrast zwischen den Passagen in den Dialogen Protagoras und Gorgias, insofern als Sokrates hier akzeptiert, dass Gorgias zufolge die politischen Spitzenfiguren und nicht die Fachleute für den Bau diverser strategischer Projekte maßgebend waren, während nach im Protagoras nur die Fachleute über solche Sachen gehört werden. Der Kontrast ist aber keiner, denn auch im Protagoras sind es eben nicht die Fachleute, die entscheiden *ob* eine Mauer gebaut werden soll, vielmehr werden sie dann und nur dann, *wenn* etwas gebaut werden soll (was von der ganzen Versammlung beschlossen wurde) zu Rate gezogen; vgl. s.u. 2.4.1; Maßgebend für die Beschlüsse der Versammlung sind aber die öffentlichen Redner, darunter die politischen Spitzenfiguren.

Auch Xen. mem. IV.2 wundert Sokrates sich darüber, dass man für alle Künste Lehrer brauche, die Staatskunst aber den Menschen ohne Unterweisung von selbst zufallen sollte.

245 Die Bezugnahme der genannten Stelle der Politeia auf den Problemkomplex um Protagoras geht aus dem Wortlaut der Passage 428b–d klar hervor: Welche Polis ist wohlberaten, εὔβουλος; welche Erkenntnis ist Wohlberatenheit, εὐβουλία; durch welche Erkenntnis können die Menschen ‘gut beratschlagen’, εὖ βουλεύεσθαι, denn die Polis ist ja nicht εὔβουλος durch Fachkenntnisse (428b), auch wenn sie mit den Handwerkern in Fachangelegenheiten Rat plege (βουλεύεσθαι, (428c; 2x)); «wohlberaten … und wirklich weise» (εὔβουλος … καὶ τῷ ὄντι σοφή, 428d) nennt Glaukon die Stadt, in der über allgemeine Belange nur die ‘vollkommenen Wächter’ (τελέοι φύλακες, 428d–e), also die philosophischen Regenten sich beraten. Die Fragestellung und das Verhältnis zu dem Einzelkönnen sind also die gleichen, die ‘Souveränität’ liegt aber nicht bei allen Bürgern, sondern bei diesen Regenten, den Königen oder Aristokraten (445d–e).

Unwissen, sondern durch Erkenntnis beratschlagt man gut miteinander»: ἡ εὐβουλία, δῆλον ὅτι ἐπιστήμη τίς ἐστιν· οὐ γάρ που ἀμαθίᾳ γε ἀλλ' ἐπιστήμῃ εὖ βουλεύονται (rep. 428b).

Entsprechend dem Prinzip der zwei Logoi erklärt nun Protagoras die gleiche athenische Praxis aus dem Gegenteil – und liefert damit auch über die ἀρετή den 'anderen Logos' (lehrbar vs. nicht lehrbar). Alle dürfen über Allgemeines mitreden, weil alle einander ständig πολιτικὴ ἀρετή beibringen (323a, 327a–b). Wohlgemerkt liegt ein struktureller Unterschied zwischen dieser angeblichen ἀρετή oder τέχνη und den anderen ἀρεταί oder τέχναι bereits in Hermes' Frage im Mythos beschlossen, ob die politische Fähigkeit (oder Veranlagung) – αἰδώς und δίκη[246] – an alle oder, so wie das Fachkönnen, an wenige in der Gemeinschaft verteilt werden soll (322c–d). Protagoras' eigenes Auloispieler-Paradigma des Lernens (327a–c) und das wenig vorteilhafte Streiflicht auf die bei dem Gespräch anwesenden Söhne des berühmten Bildhauers Polykleitos (328c–d)[247] legen nahe, dass er selbst (trotz DK 80 B 3; 10; 11) diesen Unterschied nicht durchdacht habe: Kein echtes Handwerk wird von allen beherrscht, nicht einmal von allen gelernten Meistern im Fach gleichermaßen – was er ja selbst hervorhebt (327a–c, 328c–d). Aber weil die πολιτικὴ ἀρετή als gesellschaftliches Können verstanden wird, ist jeder dennoch gehalten, über die eigene Kompetenz Bescheid zu wissen (323a–b), zugleich aber nahezu verpflichtet, sein tatsächliches oder eingebildetes 'Können' unter Beweis zu stellen (323b–c); denn legt das Argument aus der Verstellung nicht nahe, dass wer in den dafür vorgesehenen Institutionen schweigt, statt Meinungen von sich zu geben, sich als asozial und als eine potentielle νόσος πόλεως, eine Krankheit für die Polis (322d) verdächtig macht?

246 Vgl. B.2 Fn. 42 zur Frage, ob hier eine Fähigkeit oder Veranlagung gemeint sei.

247 Die Söhne des Bildhauers Polykleitos müssen als Beispiel für mittelmäßige Ergebnisse des Lernens überhaupt (am technischen Beispiel des Bildhauens illustriert) im Kontext der Frage nach der 'Lehrbarkeit der Tugend' herhalten; Sokrates' Beobachtung zu den Söhnen und dem Mündel des Perikles war verwandt (Prot. 319e–320a). Zu beachten ist, wenn eine Beobachtung Plutarchs und eine Bemerkung des Aristoteles zutreffen, dass die Beispiele in pädagogischem Kontext leicht anrüchig gewirkt haben mögen.

Für Plutarch, s.u. Fn. 119. Aristoteles hält die Auloi für ὀυκ … ἠθικὸν ἀλλὰ μᾶλλον ὀργιαστικόν (pol. Θ 6.1341a21), und befindet deshalb, und weil man nun einmal nicht zugleich blasen und reden kann (τῷ λόγῳ χρῆσθαι, 1341a225), sie könnten höchstens zur Reinigung der Affekte dienen, sonst aber seien sie pädagogisch ungeeignet. Das unterstreicht er noch einmal mit einer Anekdote über das mangelnde Interesse der *vernünftigen* Göttin Athene an diesem Instrument (1341b2–8).

Vor diesem Hintergrund wird andererseits die Radikalität der ersten Fragestellung im Protagoras-Dialog deutlich, und Protagoras vergisst nicht, das zu markieren: In Athen dürfen die 'vulgären Handwerker' eben über τὰ πολιτικά, über politische Angelegenheiten mitreden und *dies* sei ἀρετή (324c).

Im *Protagoras* wird somit gleich am Anfang der Unterhaltung mit dem Titelhelden die von diesem vorgebrachte Begründung der Teilnahme an εὐβουλία – der handwerkliche Charakter der (πολιτική) ἀρετή – fraglich; fraglich damit auch sein Nachweis der Lernbarkeit der ‘allgemein-zuständigen Kompetenz in lebenswichtigen Entscheidungen’ am Leitfaden der fachmännischen Einsicht, die man ihrerseits aus Platon als die jeweils begrenzte, in Erfahrung begründete Einsicht in die Förderlichkeit von etwas für etwas mit Blick auf ein übergeordnetes praktisches Ziel verstehen kann.

Jene Passage im *Theaitetos*, die sich mit den Ansichten des ‘historischen’ Protagoras noch am ehesten auf der ursprünglichen Reflexionsebene kritisch auseinanderzusetzen scheint (also Sokrates’ Antwort auf die ‘Selbstverteidigung’; s.o. B.0) fragt anhand dieses Parameters und darüber hinaus nach der Begründung dieser Förderlichkeit selbst. Sokrates weist auf den Bruch zwischen wirklicher und protagoreisch aufgefasster ‘Förderlichkeit’ eines Seienden (171e–172b; vgl. 177d, 179a, 186b–c): Zwar lässt sich von einem Meister-in-seinem-Fach oder von einem politisch beschlagenen Ratgeber vielleicht feststellen oder einschätzen, was in einer gegebenen Situation zu einem gegebenen Zweck förderlich sei und was nicht;[248] es ist dann aber nicht

248 Dieser ‘Meister’ und der ‘Erfahrungspolitiker’ nennen bereits ‘zwei paar Schuhe’ – und der beschlagene Erfahrungspolitiker ist noch nicht der platonische Staatsmann (ein ‘drittes Paar Schuhe’; vgl. pol. 259b). Auch er handelt letzten Endes, wie der Sophist, aufgrund bloßer ἐμπειρία (man könnte sagen: aufgrund eines in ἐμπειρία wurzelenden Sinnes für einen neu herbeizuführenden καιρός); günstigstenfalls orientiert sich dieser Sinn an den realen Verhältnissen, statt an der Stimmung der zu erspürenden und zu bespielenden Zuhörerschaft (s.o. 1.1.1).

Die Nähe des Erfahrungspolitikers zum Sophisten, aber zugleich die Nicht-Identität beider, dieses bis zum Zwielichtigen Doppeldeutige macht Platons durchgehende Ambivalenz gegenüber Perikles aus. Bereits Prot. 319e–320a ist nicht frei von Ironie gegenüber dieser legendären Gestalt. Aber insbesondere der Gorgias-Dialog rückt ihn in die Nähe der Tyrannis. Hier nennt Sokrates unter anderem «das ganze Haus des Perikles» (ἡ Περικλέους ὅλη οἰκία) unter den Zeugen für die Triftigkeit von Polos’ politischer Weltanschauung, nach der gerade der ungerechte Tyrann glücklich werde (472b); später kritisiert er das herrschende demokratische System, das zugleich ein kindlich-hedonistisches und größenwahnsinniges Publikum und Leute wie Perikles oder Themistokles generiere (z.B. 517b) – von denen der Schritt zum Tyrannen nicht mehr groß sei (vgl. rep. 564a–566d). Arends kommentiert aufgrund der Politeia mit Recht: «the ‘tyrannical man’ is present, and relevant, already within democracy, because he develops within democracy» (1997, 22); für Referenzen s. (ebd., 27 Anm. 4–5); ferner «The democrat of the first generation [der Deszendenz der Staatsformen in Politeia VIII–IX] essentially is a *tyran manqué*, someone who was well on his way to becoming a ‘tyrannical man’ … According to Platon the democrat is a μέσον, a ‘not yet’» (ebd., 24).

Xenophon referiert in mem. I.2 eine sophistisch-sokratische Unterhaltung, in der ausgerechnet der hybristisch veranlagte Alkibiades versucht, ausgerechnet Perikles die

förderlich, weil der Betreffende es dafür hält, vielmehr liegt dies in den Sachen selbst; alles hat sein angestammtes Gutes und Böses (vgl. z.B. rep. 608e–609b, 609d–610a); das besagt ja auch Protagoras' Relativität/Relationalität des Nützlichen (333e–334c).

Nun kann es aber, auch wenn Protagoras das zugeben würde (und das ist anzunehmen),[249] tatsächlich nicht Sache z.B. des Schusters sein um bereits deshalb, weil er Schuster ist, über technische Fragen etwa des Schiffsbaus mitzureden. Und es ist auch nicht Sache des Schusters um *als* Schuster – statt als Bürger im Besitz der gesuchten πολιτικὴ ἀρετή, der zufällig ein Schuster oder ein Schmied ist (324c) – über die Frage, ob dieses oder jenes Handwerk überhaupt ausgeübt werden soll (ob überhaupt Schuhe gemacht, geschweige denn Schiffe gebaut werden müssen) mitzureden. Solche Fragen, die unter Umständen zum politischen Geschäft und nach Protagoras also in den Bereich seiner πολιτικὴ ἀρετή gehören, können vom Handwerk selbst aus nicht beantwortet werden, weder für das eigene, noch für ein anderes Handwerk.[250] Die Lenkung von Staaten, die in solchen Entscheidungen besteht, verlangt also in der postulierten πολιτικὴ ἀρετή sogar nach handwerklichem Verständnis ein Wissen, das sich, wenn nicht strukturell (das ist die Frage), so doch von jedem einzelnen anderen Handwerk unterscheidet.[251] Kann es es sich dabei aber

---

Demokratie als Tyrannis der großen Zahl ausweisen zu lassen; Perikles tut das als jugendliche Sophisterei (!) ab (καὶ ἡμεῖς τηλικοῦτοι ὄντες … τοιαῦτα … ἐσοφιζόμεθα, 1.2.46).

249 Dass Protagoras dem Sokrates in seinem Rekurs auf die Sachen selbst zur Bestimmung ihrer Förderlichkeit Recht geben würde, ist aufgrund des Obigen wahrscheinlich und aufgrund der Gesprächsdynamik im Theaitetos zumindest nicht auszuschließen: Denn Sokrates' Hinweis figuriert im Rahmen einer Kritik am Homo-mensura-Satz in einer Auslegung, der Protagoras letztlich nicht zugestimmt hätte; Protagoras hätte also in Sokrates' Kritik einstimmen können, ohne zu sich selbst in Widerspruch zu geraten.

250 Vgl. oben B.1 Fn. 86 und B.1 Fn. 89 samt zugehörigem Haupttext. Eine grundlegende Analyse der Struktur der τέχνη in diesem Paradigma politischen Denkens bietet Kato (1986).

Es ist vielleicht nicht zu gewagt, dieses Verhältnis der gesuchten (πολιτικὴ) ἀρετή zu den vor ihr regierten Handwerken in strukureller Analogie zu sehen zu dem Verhältnis der ψυχή ('oder wie man das nennen soll') zu den von ihr gebrauchten 'Sinneswerkzeugen' im Theaitetos (ὄργανα, 184d, 185a, c, d): In beiden Fällen bestimmt eine den vereinzelten 'Fakultäten' übergeordnete Instanz, die von diesen unterschieden ist aber dennoch mit ihnen zu korrespondieren vermag, über die Verwendung jener Fakultäten und ermisst ihren 'Beitrag zum Ganzen'. Die Ambivalenz, sowohl die übergeordnete Instanz wie die untergeordneten Fakultäten mit einem äquivoken Namen (ἀρετή) zu belegen, wird im Theaitetos dadurch vermieden, dass die Seele ausdrücklich *kein* ὄργανον genannt wird (185d); diesem Gedanken wird weiter unter nachgegangen (2.4.5.3).

251 Gorg. 455a–b macht bereits deutlich, dass die sophistische Rhetorik – obwohl sie dem Kriterium 'von jedem einzelnen Handwerk unterschieden' genügt – die noch offene Stelle der Staatskunst oder πολιτικὴ ἀρετή (die über die verschiedenen Handwerke verfügt) nicht einzunehmen vermag; dennoch erscheint alles im Dialog bis dorthin darauf

dennoch um einen Wissenstypus wie den handwerklichen handeln oder gerät die Analogie, die von Protagoras in den einschlägigen Partien von *Protagoras* und *Theaitetos* beansprucht wird, schon bald aus den Fugen? Das legt Sokrates mit seiner ersten Anfrage nahe.

B.2.4.2 εὖ ζῆν

Hat der Handwerker, insofern er souverän über sein Können verfügt, wenn er aus seinem Handwerk heraus nicht einmal über die Anwendung dieser Kunst bestimmt (wann, wo, wozu?), auch schon ein Wissen bezüglich des 'gut Leben' und dessen, was es dazu braucht, überhaupt als 'ein Guter' leben zu können? Diese Frage nach dem 'guten Leben' hat es in sich, den Rahmen überlieferter Antworten zu sprengen; sie kann angemessen weder aus dem Handwerk, noch aus der gesellschaftlichen und politischen Praxis gestellt, geschweige denn beantwortet werden.[252] Hier ist nicht der Ort, Bedeutung und Grenzen

---

angelegt, Gorgias diesen Anspruch vertreten zu lassen. Gorgias versucht eine Rettung seiner Kunst durch den Hinweis auf Gestalten wie Perikles oder Themistokles, die er auf den Titel des Redners reduziert (455d–e). Sokrates versucht später im Dialog nachzuweisen, dass auch sie nicht über die gesuchte πολιτικὴ ἀρετή verfügten – was nach seiner Auskunft an Polos bezüglich des Verhältnisses von Rhetorik und Sophistik (als Gestalten der κολακεία) zu Politik, Gesetzgebung und Rechtspflege (464a–465e) nicht verwundert (wiederholt ab 503a–c, wo die Redekunst erneut als Schmeichelei, κολακεία eingestuft wird; dann insbes. 515c–517a).

Zu vergleichen ist Phaidr. 268a–269e: Sowenig wie andere τέχναι, z.B. Heilkunde, Musik oder tragische Dichtung, wisse die Rhetorik, wie, wo, an wem und wann sie selbst anzuwenden sei. Als ihre Praktiker werden an dieser Stelle Euenos, Gorgias, Hippias, Lysias, Polos, Prodikos, Protagoras, Teisias, Theodoros aus Byzanz (nicht der Lehrer des Theaitetos) und Thrasymachos als Exponenten ausdrücklich genannt (267a–e, 269d). Perikles wird diesmal auf die Seite jener geschlagen, die den oben Genannten diesen Vorwurf machen würden, ohne dass Platon seine Ambivalenz in Bezug auf diesen Politiker damit aufheben würde (269e–270a).

252 Kuhn zeigt in seinen Interpretationen des sokratischen Lebens wiederholt, wie der Vorgriff auf das Leben insgesamt, das da gut werden soll, das Paradigma der Techne sprengen muss, wenn dieses der konzeptuelle Rahmen ist, in dem eine Antwort auf die Frage nach diesem guten Leben gesucht wird (1959, 11, 21–2, 52 etc.); vgl. Gaiser (1983, 106). Die Möglichkeit, jede einzelne Kunst ohne Rekurs auf die oberste 'königliche', nicht-technische Kunst der σωφροσύνη in jeder Hinsicht erfolgreich ausüben zu können, zeigt die Unmöglichkeit, «das Leben als eine architektonische Ordnung kunstmäßigen Wirkens einer obersten Kunst und Wissenschaft zu unterstellen» (ebd., 70).

Steiner bringt diese Diskrepanz zwischen Wissen-Können und Leben-Müssen noch umgreifender auf den Punkt: «Auf einen Widerspruch läuft die sokratische Forderung der Identität von Tugend und Wissen hinaus: einerseits das Leben 'technisch' – d.h. aus und durch Wissen, 'selbsttätig' meistern zu wollen und andererseits zugeben zu müssen, daß menschliches Wissen gegenüber göttlichem unvollkommen ist. In dieser Spannung, suchen zu müssen, aber auch suchen zu können und zu dürfen, was man nicht weiß bzw.

der Handwerkeranalogie für die Analyse von Erkenntnis und Sittlichkeit bei Platon im Einzelnen nachzugehen. Einige Streiflichter sollen genügen.

An einer scheinbar unauffälligen, aber vielschichtigen Stelle in der *Politeia*, die tatsächlich noch mehr in Frage stellt als lediglich das Handwerkerparadigma der πολιτικὴ ἀρετή, auf das es uns hier gerade ankommt, macht Sokrates die Sprengkraft der Frage nach dem 'guten Leben' aus den vereinzelten, gerade vorhandenen Verhältnissen heraus für diese Verhältnisse selbst deutlich; dabei deutet er zugleich Wert und Grenze der Handwerkeranalogie an (rep. 456d–e). Sokrates meint: Auch das propädeutische Programm in der *Politeia*, aus musischen und gymnastischen Disziplinen, das sich letztlich an der gleichen Überlieferung orientiert (rep. 376e), von der sich auch die protagoreische Pädagogik speist,[253] produziere zwar keine *besseren* Männer (ἀμείνοι) als es die Handwerker sind. In Sokrates' Beispiel hier sind das die in Schusterei erzogenen Schuster (οἱ σκυτοτόμοι, τῇ σκυτικῇ παιδευθέντες). Das fände der Gesprächspartner Glaukon denn auch tatsächlich eine 'lächerliche' Vorstellung (γελοῖον). Aber sie bringe – sagt Sokrates – paradoxerweise sehr wohl die *besten* hervor (ἄριστοι, 356d–357e).

Die Lächerlichkeit ist ambivalent: Platons aristokratischer Bruder Glaukon findet wahrscheinlich bereits die Handwerker selbst lächerlich und also den Vergleich von freien Gebildeten mit arbeitenden Banausen zumal. Ähnlich reden seine Standesgenossen Alkibiades (symp. 221d–e),[254] Kallikles (Gorg. 484e, 490c–d, 491a–b; vgl. ferner z.B. 497b, 512d) und sogar 'der Athener' der *Nomoi* (644a, 741e, 769b; vgl. rep. 590c) über die volkstümlich-bodenständigen Beispiele, wie Sokrates sie liebt, und über Leute außerhalb ihrer Lebenskreise.[255]

worüber man nicht im Sinne eines Besitzes verfügt, befindet sich das sokratische Leben. Diese Spannung macht Sokrates zum Jäger nach Weisheit und gerade dieses Forschen, das ihn den Athenern auf den Tod verhaßt macht, versteht Sokrates als eine Art Gottesdienst» (1992, 13–14).

Reale schreibt analog zur τέχνη-Problematik, aber auf kategorial anderer (in Steiners Sinn nachsokratischer) Ebene: «Er [Platon] erkannte, daß die letzte Rechtfertigung der Ethik nicht aus der Ethik selbst kommen könne, sondern nur aus einer Erkenntnis des Seins und der Welt» (1993, 124).

253 Friedländer (II: 1964, 12). Arends (in: o.J.).

254 Wie Sokrates seine Überlegungen gerne anhand allgemein verständlicher Dinge anstellte, berichtet anerkennend Xenophon (Mem. IV.6.15); zu vergleichen ist auch Parm. 130d–e: Philosophie hat es mit dem zu tun, das ist, unerachtet dieses oder jenes von diesen oder jenen oder überhaupt von allen Menschen als von höherem oder niedrigerem Wert angesehen wird.

255 Diese Haltung dokumentiert mit aller Schärfe noch Plutarch. Im breiteren Rahmen der moralischen Indifferenz des Herstellens schöner Werke (wer etwas Schönes zu machen versteht, muss noch kein guter Mensch sein) macht er unter Verweis auf ein

Sokrates dagegen – selbst wie sein Vater Sophroniskos Bildhauer[256] und also ein Handwerker und kein Aristokrat – gibt durch ein ‘ironisch’ ausweichendes «ich verstehe» (μανθάνω) zu erkennen, dass er etwas anderes im Sinn habe. Dieses μανθάνω dient hier also dazu, den Schein der Verständigung aufrechtzuerhalten, während Sokrates tatsächlich eigenen Gedanken nachgeht. Es markiert näher die Distanz zum sozialen Naturell, das unwillkürlich in Glaukons Antworten eingeht: Was Sokrates sich unter einem guten Menschen vorstellt, deckt sich nicht einmal mit dem Aristie-Ideal seiner gehobenen

---

ganzes Pantheon hervorragender ‘Künstler’ (Pheidias, Polykleitos, Anakreon, Philetas, Archilochos) auch seiner Verachtung für Musikanten, Liedermacher und Handwerker im allgemeinen Luft: Niemand, der ihre Werke bewundert, möchte ‘so jemand’ sein (vit. Per. 1.4–2.2). Seine Anekdote über Alexander von Mazedoniën (dem künftigen Weltherrscher), der von seinem Vater Philippos gerügt wird, weil er unschicklich gut die Saiten schlug, spricht diesbezüglich Bände (ebd., 1.5). Es ist ein zentraler Bestandteil der Beschämung des Hippokrates, den Unterricht bei den Sophisten als nicht standesgemäß für einen ‘Freien’, ἐλεύθερος darzustellen (Prot. 313b; s.u. 2.2.1.1; vgl. 2.2 Fn. 157).

Im Hintergrund steht bei Platon an dieser Stelle der Politeia wohl noch die überlieferte aristokratische Grundhaltung, nach der wirkliches ‘Gutsein’ als ‘Kalagathia’ angeboren sei (z.B. bei Thgn. 69–72, 454–438; Pind. Nem. III 40–42; Olymp. II 11, 86; X 20; aber vgl. fr. 214 Bowra; vgl. Aristot. pol. Γ 12.1283a36–38). Platon, obwohl er diese Haltung wie selbstverständlich als Teil seiner Fragesituation anerkennt (Charm. 154e), verneint das natürlich (Men. 98d; vgl. Tht. 174e–175a; vgl. die diversen Wiedergeburtsmythen mit ihren Übergängen von Seelen aus Menschen in Tiere und umgekehrt oder von Hellenen in Barbaren und umgekehrt, oder die Thematik ‘schlechter Söhne guter Väter’ Prot. 319e–320b, 327b–c, 328c–d; Men. 93c–94e; Gorg. 515c–517a); dabei nennt er Pindar sogar namentlich (nom. 690c) und er stellt diese überlieferte Ansicht auch mithilfe eines weiteren Theognis-Zitats suggestiv in Frage (Thgn. 33–36, 454–458; Men. 95d–96a). Die von ihm zitierten Verse 33–36 – die gelegentlich als Beleg für die aristokratische Grundhaltung der Vererbung der Kalagathia (vgl. Men. 93c) gelesen werden – liest Sokrates hier freilich gegen den Strich als überspitzt-wider-sprüchliche Autorität zugunsten der Lehrbarkeit.

Das bedeutet nicht, dass Platon deshalb der Abstammung gar kein Gewicht beigemessen hätte (z.B. nom. 692a; vgl. Mx. 237a; die ‘Eugenetik’ der Politeia beruht auf dem Gedanken der Vererbung politisch relevanter Qualitäten, und im Übrigen ist er bekanntlich stolz auf die eigene Familie; vgl. 2.4 Fn. 61); es bedeutet auch nicht, dass er dem Handwerk als solches besondere Achtung gezollt hätte (Symp. 203a; rep. 590c). In der Auseinandersetzung mit Kallikles erscheint die Differenz unter dem Aspekt des ‘Gutseins schlechthin’ gegenüber dem ‘Gutsein zu etwas’ und fügt sich so der Thematik des ‘Guten im Gebrauch’ wie der der relevanten ‘Hinsicht’ ein (491c; vgl. B.2.4.2).

Zur Thematik ferner Sinclair (1976 [1951], 70); Robinson (2008, 23–25); Kube (1969, 34–35, 48–50); Buchheim (1986, 124); Rawson (2008, 218); Schirren u. Zinsmeister (in: Sophisten. Texte, 13–15, 115); vgl. Fn. 23 mit Haupttext.

256 Bis in der späten Antike wurde ein von Pausanias beschriebenes Chariten-Relief gezeigt, das ‘unser’ Sokrates gemacht haben sollte und mutmaßlich mit einem uns erhaltenen Relief identisch ist – obwohl es heute einem anderen Sokrates zugeschrieben wird; s. Kansteiner et al. (2007, 15–19).

Gesprächspartner, geschweige denn mit der an sein Fach gebundenen Lebensform eines Handwerkers. Den vornehmen Gesprächspartnern der *Politeia* sind die gedanklichen Nuancen in Sokrates' Wortwahl nicht bewusst. Dass sie die ἄριστοι sind, versteht sich für sie vor der Folie ihrer Herkunft wohl von selbst; vor diesem Hintergrund können sie nicht verstehen, weshalb noch fraglich sein soll, ob sie deshalb auch bereits besser (ἀμείνοι) seien als die Schuster – die immerhin Schuhe machen können, wäre zu ergänzen (vgl. z.B. apol. 22d; Gorg. 512b–d; leg. 689c; vgl. Aristot. Eth. Eut. 1219a21).

Für dieses standesbedingte Unverständnis ist Kallikles' Ungeduld im *Gorgias* aufschlussreich, in dessen Mund es sich gerade am unreflektierten Gebrauch der Synonyme für 'gut' als Prädikat gewisser Menschengruppen im Spannungsfeld politischer Kräfte und sozialer Herkunft manifestiert. Ebenso fehlt Sokrates' Gesprächsfreunden in der *Politeia* noch das Maß, das Sokrates bereits vorschwebt, und das weder von der aristokratischen Überlieferung, noch von dem sophistischen Handwerkerparadigma der ἀρετή vorgegeben wird.[257] Dieses neue Maß aber macht die Wächter, von deren neuer Paideia und Aristie hier die Rede ist, in einer neuen Hinsicht 'gut', obwohl sie über das Kriegführen hinaus nicht einmal die handfeste Tüchtigkeit der Handwerker besitzen oder besitzen dürfen ('ein Mann, eine Aufgabe').

So viel zu der Frage nach dem menschlichen 'Gut-Sein' aus einer vereinzelten Lebensform heraus, sei es einer handwerklichen, sei es einer aristokratischen oder sogar königlichen (vgl. soph. 229e–230e). Auf ironische Weise wird dies von der Beschreibung wahrer Lakonik im *Protagoras* klargestellt (342a–343b): Es genügt nicht, eine vorhandene Lebensform so gut wie möglich nachzuahmen (z.B. durch φιλογυμναστεῖν, indem man sich die Ohre einschlagen lässt oder sportliche Kleidung trägt), deren eigentliches Wesen einem entgeht (nämlich das φιλοσοφεῖν in angemessener Redeform, in gleichsam spartanischer Kurzrednerei, βραχυλογία Λακονική).[258]

Auf die (erzwungene) Einübung[259] einer Lebensform beschränkt sich nun aber die Pädagogik des Protagoras:[260]

---

257 Vgl. Kuhn: «Mit dem in Unwissenheit verborgenen 'Tugendwissen' wird eine neue 'Tugend' gefordert» (1959, 46).

258 Ähnlich sucht Simonides nicht den 'guten', sondern den brauchbaren Menschen; Fn. 2.4 fn. 2.

259 Formen von ἀναγκάζειν: 326a1, 326b2, 326c1, 326c7–8, 326d4, 326d4, 327d2; ἀνάγκη wird in einem Atem mit παιδεία, δικαστήρια und νόμοι genannt (327d2); vgl. οἰκειοῦσθαι (326b2); ἐπιτηδεύματα (327a3); s. ferner App. B.3.

260 Vgl. anon. Iambl. DK 90.7.17.

> ἐκ παίδων σμικρῶν ἀρξάμενοι, μέχρι οὗπερ ἂν ζῶσι, καὶ διδάσκουσι καὶ νουθετοῦσιν. ἐπειδὰν θᾶττον συνιῇ τις τὰ λεγόμενα, καὶ τροφὸς καὶ μήτηρ καὶ παιδαγωγὸς καὶ αὐτὸς ὁ πατὴρ περὶ τούτου διαμάχονται, ὅπως ὡς βέλτιστος ἔσται ὁ παῖς, παρ᾽ ἕκαστον καὶ ἔργον καὶ λόγον διδάσκοντες καὶ ἐνδεικνύμενοι ὅτι τὸ μὲν δίκαιον, τὸ δὲ ἄδικον, καὶ τόδε μὲν καλόν, τόδε δὲ αἰσχρόν, καὶ τόδε μὲν ὅσιον, τόδε δὲ ἀνόσιον, καὶ τὰ μὲν ποίει, τὰ δὲ μὴ ποίει. (Prot. 325c–d)

> Schon von der zartesten Kindheit anfangend, solange sie leben, belehren und ermahnen sie ein Kind, sobald es nur versteht, was zu ihm geredet wird, sowohl die Wärterin als die Mutter, der Paidagoge und der Vater selbst kämpfen dafür, daß der Knabe aufs beste gedeihe, indem sie ihn bei jeder Handlung und Rede belehren und ihm zeigen, dies ist recht, jenes ist unrecht, dies ist gut, jenes schlecht, dies fromm, jenes gottlos, dies tue, jenes tue nicht.[261]

Sittlich maßgebend nennt er die Vermahnungen und Ermunterungen guter alter Männer in der Dichtung (διέξοδοι καὶ ἔπαινοι καὶ ἐγκώμια παλαιῶν ἀνδρῶν ἀγαθῶν); und entsprechende Gesetze sind bürgerlich verpflichtend. Wie dabei der Lehrer die Buchstaben zum Nachschreiben vorschreibt, so schreibt die Stadt die Gesetze zum Nachleben vor (bemerke die extreme rhetorische Häufung von Kognaten von γράφειν: 10 Fälle in 3 Zeilen OCT).

> … ὥσπερ οἱ γραμματισταὶ τοῖς μήπω δεινοῖς γράφειν τῶν παίδων ὑπογράψαντες γραμμὰς τῇ γραφίδι οὕτω τὸ γραμματεῖον διδόασιν καὶ ἀνακάζουσι γράφειν κατὰ τὴν ὑφήγησιν τῶν γραμμῶν, ὣς δὲ καὶ ἡ πόλις νόμους ὑπογράψασα κτλ. (326d)

> … wie der Sprachlehrer den Kindern, die noch nicht schreiben können, die Buchstaben mit dem Griffel vorschreibt und ihnen befiehlt, diese

261 Übersetzung von Schleiermacher unter Berücksichtigung der Korrekturen von Hofmann (in: Platon. Werke [Eigler] 1). Steiner beobachtet, dass dies die Haltung der Normalbürger ist, bei Platon in Gestalt von Meletos (in der Apologie) und Anytos (im Menon): «Zunächst, und das liegt auf der Hand, ist dieses Rezept nichts anderes als Selbstbestätigung und Bestätigung bestehender Verhältnisse. Es antwortet nicht auf ein Problem – mit der Erziehung z.B., wie es schon Gegenstand der Komödien des Aristophanes war –, es negiert das Problem … Es ist ein Angebot ohne Alternative, so zu werden wie man selbst und … wie die herrschende Mehrheit» (1992, 17); als solche ist sie aber ununterscheidbar vom ‘Rezept’ des Protagoras. «Die Politiker und Sophisten setzen also auf eine unmittelbare Vertrautheit mit sich selbst, die der sokratischen Forderung nach Selbsterkenntnis von vornherein die Spitze abzubrechen scheint» (ebd., 20); vgl. Demokrit DK 68 B 165 in Fn. 2 der Einleitung und in B.1 Fn. 79.

Züge, wie er sie ihnen vorgeschrieben hat, nun nachzuziehen, ebenso schreibt die Stadt die Gesetze vor etc.[262]

B.2.4.3 Leben oder nicht leben?

Die Handwerker können von sich aus also nicht bestimmen, wann und in welcher Hinsicht ihr Handwerk im Dienste des 'gut Lebens' angewendet werden soll; auch kann 'gut Leben' nicht aus einer handwerklich oder sonst definierten vorhandenen Lebensform bestimmt werden. Kann dann der Handwerker als solcher aufgrund seines handwerklich fundierten Wissens Entscheidungen darüber treffen, ob dieser oder jener Mensch überhaupt leben soll oder nicht? Die erste behandelte Art von Fragen (zusammengefasst in der Frage: Wie soll man leben?) figuriert auch auf der pädagogischen Agenda von Protagoras. Sie findet in seiner Paideia eine eben ungenügende Antwort aus den vorhandenen Lebensformen heraus (s.o.; vgl. pol. 299b–e).

Über die noch viel weiter reichende zweite Frage (wer soll denn überhaupt leben?) wurden damals in 'angewandter' εὐβουλία auf Polisebene und analog in den Geschworenengerichten ebenso weitreichende Entschlüsse gefällt; für diese fehlte, wie anlässlich des ersten Schlagabtausches zwischen Protagoras und Sokrates oben sichtbar geworden ist, jede Legitimität in einer 'politisch-juridischen Theorie', die sich an einem unzureichend durchdachten Handwerkerparadigma orientierte – sowie an der gerade herrschenden Tagesmeinung über das für die eigene Polis jeweils Gerechte und dem in dieser Meinung erstens nicht zu begründenden Förderlichen, zweitens nicht reflektierten Verhältnis zur Verbindlichkeit der Überlieferung.[263] Die bereits öfters genannten Fälle der Arginusen oder der Mytilener können hier als genauso als Beispiel dienen, wie der Prozess des Sokrates.

Diese zweite Frage (überhaupt leben oder nicht?) hat Platon bereits im frühen *Laches* grundlegend gestellt, hier anhand des verwandten Ärzteparadigmas – zugleich ganz aus dem Alltäglichen heraus *und* dies Alltägliche radikal in Frage stellend. Dabei zeigt er auch die Grenze dieses Paradigmas und überhaupt des alltäglichen Horizontes für solche Fragen: Der Arzt möge als Fachmann aufgrund seiner Kunde wissen, was für die Gesundheit förderlich und schädlich sei. Auch Protagoras würde dies bestätigen (Theait. 167b–c; Prot. 334a–c). Die athenischen Bürger würden ihn deshalb wohl auch über hygienische Angelegenheiten in der Volksversammlung reden lassen. Deshalb könnte der Sophist im Rahmen des eigenen Ärztevergleichs einwenden:

262 Übersetzung von Schleiermacher (in: Platon. Werke [Eigler] 1).

263 Das obige Zitat 326d wird fortgesetzt mit dem Verweis auf die Herkunft dieser Gesetze aus der Feder altehrwürdiger Gesetzgeber.

'Tatsächlich, nur der Baumeister weiß, wie eine Mauer zu bauen ist; aber ob eine gebaut werden soll, das entscheidet die versammelte Gemeinschaft unter der Anleitung der Sophisten, der Redner,[264] der politischen Führer wie Themistokles oder Perikles. Ihr, der Demos, seid die Instanz außerhalb des Handwerks, die über das Handwerk verfügt' (vgl. Gorg. 455a–456a). Dieser Einwand wäre nicht zu missachten, wird aber von Platons weiterreichender Kritik getroffen:

Der Arzt (und *mutatis mutandis* der politische Führer) vermag nach Platon *als* Arzt nicht zu entscheiden, für wen (oder für welches Gemeinwesen) die Gesundheit überhaupt und nicht vielmehr die Krankheit etwas Gutes sei, und für wen es sogar *besser* wäre, überhaupt nicht zu leben (Lach. 195b–d; vgl. apol. 41d, 42a; Phaidr. 268a–c). In den Handwerkervergleich übersetzt würde das bedeuten: Der Schuster mag wissen, welche Schuhe für wen richtig sind – wenn jemand denn Schuhe braucht. Aber es liegt nicht in seinem Ermessen zu bestimmen, wer für das je eigene Wohl überhaupt Schuhe tragen sollte. Sokrates ging bekanntlich meistens barfuß, und welcher Schuster hätte ihm das ausreden sollen?[265]

Dieser Gedanke lässt sich noch einmal am gleichen historischen Beispiel exemplifizieren: War es etwa für die Bewohner von Mytilene besser, nicht zu leben? Oder schien es lediglich *für Athen* besser, wenn sie nicht leben sollten? Oder erschien es vielleicht bloß gewissen politischen Führern besser *für sich selbst*,[266] wenn die Athener unter der Gewalt ihrer Rede meinten, es wäre sozusagen für alle besser, wenn die Männer von Mytilene umgebracht und ihre Frauen und Kinder in die Sklaverei geführt würden (Thyk. 3.36; vgl. das Schicksal der Melier, 5.116)?[267]

264 Der Unterschied zwischen Sophist und Redner scheint uns generell wenig relevant: An der einzigen hervorgehobenen Stelle, wo Platon sich fast nicht negativ über 'das Geschlecht der Sophisten' auslässt (Tim. 19e), hält er sie für «vieler Reden und anderes Schönen erfahren» (πολλῶν μὲν λόγων καὶ καλῶν ἄλλων μάλ' ἔμπειρον), m.a.W. reduziert er ihre Wirkung grundsätzlich auf die Handhabung des Wortes, denn das 'andere Schöne' tönt wohl eher etwas wegwerfend (vgl. B.2 Fn. 140).

265 Symp. 174a; vgl. Xen. mem. I.6.2 und 6.6, wo Sokrates sein Barfußgehen gegen Antiphon verteidigt. Vgl. daneben IV.7.9: Wer auf sich selbst aufpasst, der wird schon wissen, was gut für ihn ist.

266 Vgl. den Vorwurf gegen Alkibiades in der sizilianischen Angelegenheit (Thuk. 6.12).

267 Buchheim (1986, 94–95) entdeckt in dieser Episode bei Thukydides eine ausdrückliche Bezugnahme auf das Prinzip der zwei Logoi des Protagoras, und so bestätigt sich die oben (1.3.2) gemeinte Kontur dieser Sentenz als einer an Prägnanz und Allgemeinheit unüberbietbaren Formulierung des umfassenden, archaischen und in seiner Bodenlosigkeit jede Gegenwart bedrohenden kriegerisch-agonalen Grundzugs der menschlichen Beziehungen analysiert Buchheim (ebd., 96–97) anschließend Hinweise auf Gorgias in dem von Thukydides gelieferten Redepaar von Kleon und Diodotos.

Der Gedanke ist verwandt mit dem Gedanken des 'Guten im Gebrauch': Wem nützen sogar das Gold oder auch die Kenntnisse einschließlich der Heilkunde, wenn man sie nicht anzuwenden versteht (Euthyd. 289a–b; vgl. z.B. symp. 180e–181a, 182a, 183d–e)?[268] Letzter Maßstab für das 'Gute im Gebrauch' bleibe das 'Gute überhaupt', das ist das Förderliche, das niemals schädlich ist (rep. 379b); wenn die Seele nicht von dorther bestimmt ist (z.B. vermittelst der Vernunft, Men. 88e–89a; oder vermittelst der Gerechtigkeit, rep. 444e–445b), nütze alles Übrige auch nicht. Wenn das auch ein großer Gedankensprung ist, der durch seine Statuierung noch nicht vollzogen oder nachvollzogen worden ist, so ist dennoch klar, dass sich auch das 'jeweils Gute' nach Platon nicht auf ein Zusammenspiel gleichwertiger Faktoren reduzieren lässt. Die gesuchte Kunst (Euthyd. 278e–279a), bei der Hervorbringen, richtig Handeln (εὐπραγία) und Nutzenwissen zusammenfalle, reiche aber dennoch aus, das ganze Leben schön und glücklich zu machen (281b, 292c, 293a; vgl. leg. 814e; Prot. 345a–b).

Kallikles, der von Platon erfundene 'Jünger' oder wenigstens Mäzen des Gorgias (Gorg. 447b), der die tyrannische Macht des 'imperialen' Athen verkörpert (vgl. Thuk. V.89, Schluss, und 105, Anfang), lässt tatsächlich keinen Zweifel daran, dass es für einen Menschen und *mutatis mutandis* also für eine alliierte Polis, der oder die sich nicht zu verteidigen verstehe (für einen 'Sklaven', wie er das sieht), besser sei, zu sterben als zu leben (483b; vgl. seinen Seitenhieb gegen die spartafreundliche 'fünfte Kolonne', 515e).

268 Dieser Gedanke, der demjenigen der 'Relativität des Nützlichen' ähnlich ist, begegnet in Sokrates' Mund auch bei Xenophon, z.B. in der Diskussion um die rechten Maße eines Panzers (Mem. III.10.9–15; vgl. B.2 Fn. 69). Die Ambivalenz des 'Gebrauchens' ist nach Kato (1986, 61) fester Bestandteil des platonischen τέχνη-Begriffs und wurde auch in sophistischen Kreisen diskutiert (z.B. anon. Iambl. 3.1).

Zentral ist sie für die Auseinandersetzung mit der sophistischen Rhetorik in der Gestalt des Gorgias. Auch ihr Wert liege im rechten Gebrauch. Wie könne man es also der Rhetorik und den Rednern übelnehmen, fragt Gorgias, wenn die Leute das Wort nicht zu gebrauchen verstehen (Gorg. 457a)? Dennoch verstehe der Rhetor über alles zu reden (459c), insbesondere vor Gericht und zwar über das Gerechte und Ungerechte (454b) – aber dies wieder in allen Lebenslagen, also wiederum über alles. Aber kein Mensch kann alles wissen (soph. 233a), auch wenn er alle Fragen seiner Zeitgenossen beantwortet zu haben meint (Gorg. 448a); also ist es auf dieser Basis unmöglich, das Wort in der Rhetorik richtig zu gebrauchen.

Die Ohnmacht dieser Schule im Gebrauch der Wörter, insbesondere des Kernwortes des Guten, zeigt später wiederum Kallikles, der weder Rechenschaft von dem eigenen Verständnis des 'Guten' zu geben vermag und dieses Prädikat in allen erdenklichen und widersprüchlichen Bedeutungsnuancen für seine Lebensansicht beansprucht (s.o. B.2. Fn. 119 und B.2.4.2), noch auch Sokrates' teilweise 'schlüpfrige' Argumentationen durchschaut (vgl. 2.5 Fn. 56), sie aber öfters gerade, wo sie dies nicht sind, als 'Wortklauberei' abtut.

Die Möglichkeit, dass es für jemanden besser wäre, buchstäblich nicht zu leben, betrifft nach Platon – von der Metapher abgesehen, 'philosophieren' als 'sterben' aufzufassen (Phaid. 62a; s.u. 2.1.4) – unter Umständen Menschen, die am Leib unheilbar oder sogar todkrank sind. Diese täten nach dem Platon der *Politeia* besser daran, *um ihrer selbst* willen – und also nicht im Dienste fremder und auf ihrem Rücken ausgetragener Interessen und sonstwie verkündeter Ideologien – sich in ihr Schicksal zu fügen, statt lebenslang an sich herumzukurieren und so das leibliche Leben mit einem solchen Aufwand in einem elendiglich in die Länge gezogenen Sterben künstlich zu fristen, dass keine Zeit und Kraft mehr übrigbliebe für die Sorge um die Seele bzw. für das 'gut Leben' (rep. 406b–c; vgl. Krit. 47e; Gorg. 505a, 512a–b),[269] worauf allein es für diese und alle übrige Zeit ankomme (apol. Euthyd. 293; Phaid. 107b–d; vgl. z.B. Gorg. 470e, 472c; leg. 728a; rep. 344e, 352d, 406c–407c; symp. 216a etc.);[270] nur diese Sorge alleine sei angenehm und mache letzten Endes glücklich.[271] Der Gedanke ist als Konkretisierung der Frage zu verstehen, ob das je eigene Leben, wie es ist, die eigene Gesundheit verdient – also ob ich zu leben verdiene – verbunden mit der ur-sokratischen Prüfung des eigenen Lebens,

---

269 Vgl. Arends (1988, 61–66). Dass wir hier versuchen, Platons Gedanken als konsistent auszuweisen, bedeutet nicht, dass wir ihn sogar unter der Perspektive seiner eigenen sozusagen 'spritiuellen' Auffassung der ἀρετή (als ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν) für unwiderlegbar halten; vgl. E. Wiesel: «A cause de mes maladies, je restais des journées entières à la maison. Mais, pour mes maîtres, ce n'était pas un motif valable. Quand le corps est malade, en quoi cela empêcherait-il l'esprit de poursuivre sa quête pour s'approcher de Dieu?» (Tous les fleuves, 19); s. auch folgende Fn.

270 Dass diese Sorge eine soziale Komponente hat – ebenso, wie die ὁμοίωσις als δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι verstanden sein will – und letzten Endes also das ἴδιον nicht über das κοινόν stellt (s.o. Fn. 16), wird an der letzten genannten Stelle deutlich: Wer so krank ist, wie es hier gemeint ist, sei nicht mehr fähig, seinen Beitrag zur Polis zu leisten (rep. 407a–d); das ist ein Aspekt, der in einer apolitischen 'Spiritualität' unterbeleuchtet bleibt (s. vorige Fn.), durch den Platons Gedanke aber an Konsistenz gewinnt.

In diesem Zusammenhang ist auch die Bestimmung der Medizin durch den Autor der hippokatischen Schrift Περὶ Τέχνης zu vergleichen, die Krankheiten abzuwehren, ihre Heftigkeit zu mildern und niemanden zu behandeln, der von einer Krankheit bereits bezwungen sei (τὸ μὴ ἐγχειρεῖν τοῖσι κεκρατημένοισιν ὑπὸ τῶν νοσημάτων) – obwohl die Heilkunst das alles vermöchte (ebd. 3.2).

271 Für die Gesprächspartner in der Politeia ist das 'Maß', wie lange man solche Reden als die bisher (in den ersten vier Büchern) geführten zu hören möchte, das ganze Leben: Μέτρον … τοιούτων λόγων ἀκούειν ὅλος ὁ βίος (450b). Glaukon spricht hier, aber Thrasymachos, der sich soeben für eine Fortsetzung der Gespräche ausgesprochen hat, scheint einverstanden zu sein, obwohl er sich 336b–d über die Schwatzhaftigkeit, φλυαρία und ὕθλοι, solcher Logoi empört hatte: Die Zuhörer sind wohlwollend (450d; vgl. 498c–d). Thrasymachos' Metapher des Schmelzens oder Suchens von Geld hier verweist auf Sokrates' Metapher des Goldsuchens dort zurück (χρυσοχοεῖν, 450b; χρυσίον ζητεῖν, 336e).

einschließlich der Bereitschaft, für dieses Leben zu sterben. Dieser Gedanke ist ein weiterer Eckpfeiler sokratisch-platonischer 'Ethik' und in den Dialogen nahezu allgegewärtig.[272]

Es ist also klar, dass nach Platon ein Leben erst im Dienst der Bildung der Seele lebenswert werde, dass sogar der leibliche Selbsterhalt dieser Bildung untergeordnet sei, und dass ein bloßes Weiterleben, das diese παιδεία vere unmögliche, die Seele im Blick auf ihr eigentliches Gut in Gefahr bringe;[273] und all dies träfe ebenso auf die bis in den Nomoi (689a–c) nach Analogie der Seele gedachte Polis zu (z.B. rep. 368c–369a);[274] an diesem Standard werden die Herrscher in der Polis gemessen – und somit auch Protagoras' Anspruch (Prot. 328a–b; Tht. 167c; vgl. 2.4.3 Fn. 134).

Diese Vorstellung mutet heute leicht grausam an. Für ein besseres Verständnis kann die (vielleicht auch nicht wirklich trostreich wirkende, aber der sozialen Komponente komplementäre) Vorstellung der Palingenese in der besonderen platonischen Prägung insbesondere nach dem Mythos von Er mitbedacht werden, der die *Politeia* abschließt und oben bereits zur Sprache kam (B.2.2.1). Der Mythos sagt gerade, dass die Vervollkommung der Seele, ihre Heimkehr in ihr eigentliches Wesen, die anzustreben dem einzelnen Leben erst seinen Wert gebe, nicht in einem einzigen leiblichen Leben erreicht werden müsse; die Vergehen und Nachlässigkeiten früherer Leben können eine endgültige 'Heimkehr' (nach Gorg. 526c und Phaidr. 249a *ohne* Rückkehr

272 Einige relevante Stellen sind apol. 38a; Euthyd. 289a–b; Gorg. 470e, 472c, 487a, 492d, 500c, 504e–505b, 511a–512c; Krit. 44d, 47e, 48b; Lach. 187e–188a, 195c–d; leg. 661b–663d, 733d–e; rep. 445a–b, 591a–b; Soph. 230d–e; Tht. 175b; vgl. Kato (1986, 96 Anm. 116).

Eine Variation zu dem Thema bietet Sokrates in Phaid. 62a. Hier sind mit den 'Gestorbenen' die Philosophen gemeint, der Kontext ist aber die Umdeutung des 'Sterbens' als 'Philosophieren-zum-Leben' (s.o. 2.1.4.3), die auch das Setting des Protagorasdialogs bestimmt (allgemein 2.1.4): Gerade der, der durch und für die Philosophie 'gestorben ist', deshalb der einzig wahre Staatsmann ist (Gorg. 521d) und deshalb einst auf Geheiß seiner Richter sterben wird, verlässt hier den Hades der Sophisten.

273 Wie aus Euthyd. 289a–b hervorgeht, hängt das 'Axiom' gedanklich zusammen mit dem hier klar statuierten, aber ebenfalls wiederkehrenden Motiv des 'Nützlichen im Gebrauch': Ob eine wertneutrale Sache nützlich oder schädlich sei, hängt von ihrer Verwendung ab. Diese Figur liegt wiederum der ersten Diskussion zwischen Protagoras und Sokrates zugrunde (319b–d; wer darf in der Volksversammlung worüber mitreden?), und nicht zufällig wendet Sokrates den Gedanken auch hier ins Politische (Euthyd. 290d–293a); dabei deutet die Aporie jene 'Wissenschaft' an, um die es hier wie dort geht; vgl. Gorg. 514a–519d.

274 Vgl. auch die von ἰσθμός (Landenge, 69e1), ἀκρόπολις (Akropolis, Stadtburg, 70a; vgl. ἐπ᾽ ἄκρῳ τῷ σώματι, 90a; vgl. rep. 560b) und δορυφορικῆς οἴκησις (Haus der Speerträger, 70b) evozierte 'Polisgeographie' der inkarnierten Seele im Timaios.

in die Polis)[275] dennoch durch viele Wiedergeburten hindurch verhindern: Die Seelen werden aufgrund ihrer Errungenschaften und Verfehlungen in früheren Leben besser oder weniger gut imstande sein, eine Lebensform zu *wählen*, die auf lange Sicht innerhalb dieses langzeitigen Projektes der παιδεία günstige Perspektiven bietet. In diesen Zusammenhang gehört auch Sokrates' unerschütterliche Überzeugung, dass es besser sei, für begangenes Unrecht zu büßen, als unbemerkt und unbestraft davonzukommen (insbesondere der *Gorgias* wird von diesem Gedanken getragen, z.B. Gorg. 472e–473b, 475e–479e, 527b; Krit. 47e; rep. 361b, 444e–445b etc.) – in denkbar starkem Widerspruch nicht nur zu Leuten von Kallikles' brutaler Signatur,[276] sondern auch zu Protagoras' Pädagogik der Verstellung bzw. zu dessen bereits erwähntem

275 Der Mythos von Er erwähnt diese endgültige 'Heimkehr' nicht, sondern spricht, entsprechend dem Weg aus der Höhle heraus und zurück, von dem Weg «dorthin und wieder zurück» (rep. 619e); es ist aber die Rede von endgültiger 'Verdammung' (615d–616a; s.u.). Die Gorgias-Stelle verweist eindeutig auf den Begriff der ἀρετή der Politeia: Diejenigen, die ohne πολυπραγμοσύνη 'das Ihrige getan' haben, sei es als Privatleute sei es sonst, dürfen zu den Inseln der Seligen. Das Gericht im Phaidros steht unter den Auspizien der Adrasteia, die Sokrates in der Politeia vor der pointierten Formulierung seines Ethos' anruft (Phdr. 248; rep. 451a).

276 Sokrates' versäumt nicht, Gorgias mit Nachdruck zu fragen, ob auch er seine Schüler Kenntnisse des Guten und Bösen lehre, oder ihnen nur beibringe, ihre ἀρετή und diesbezügliche Kenntnisse nur vorzutäuschen (Gorg. 459e). Gorgias' bleibt bekanntlich eine befriedigende Antwort schuldig: Er meint, wenn sie in solchen Dingen noch nicht Bescheid wüssten, lernten sie auch das von ihm (460a) – woraus ihn Sokrates rasch folgern lässt, dass kein Redner, als Redner, jeweils ungerecht handeln möchte (460c). Polos und Kallikles sprechen sich zwar ohne Verstellung aus, aber über die ἀρετή und das Gute vemögen auch diese Schüler des Gorgias, ebenso wenig wie der Schüler oder Hörer Menon (oben 1.3 Fn. 70), keine verbindliche Auskunft zu geben – sie haben das also nicht von Gorgias 'auch noch dazu' gelernt.

Gorgias behauptet nach Platon ausdrücklich, dass er die ἀρετή nicht lehre, sondern nur die Gewandheit im Sprechen (Gorg. 449a); Men. 95b–c; vgl. Raeder (1939); Gigon (1972 [1936], 69); Jaeger (1: 1973 [1933], 372). Dass sein Logos keinen Bezug zur Wahrheit haben *will*, ist ein Kernpunkt der Auffassung von Buchheim (1986, 19–27); vgl. ders. (in: Gorgias. Reden etc., 3); dass Gorgias den Erwerb der ἀρετή den Leuten überlässt, entspricht Sokrates' Sorge bezüglich der Mündel des Perikles (Prot. 319e–320b), sowie Protagoras' Ansicht, der Erwerb der ἀρετή vollziehe sich von selbst, wie das Erlernen der griechischen Muttersprache, wobei Hellenisierung und die Bildung zur ἀρετή als nahezu identisch erscheinen (327e–328a); zum Muttersprachenparadigma des Lernens im Kontext sophistischer Reflexion über die ἀρετή s. Kube (1969, 58–61).

Gorgias bzw. der Dialog Gorgias kann dank einer gewissen Unverfrorenheit seiner authentischen Formulierungen bzw. dank der in diesem Dialog auf Messers Schneide verfochtenen, von Gesprächspartner zu Gesprächspartner zunehmend rabiaten Ansichten öfters herangezogen werden zur Illustration der Radikalisierung eines oft auch protagoreischen Gedankens.

Ein entscheidender Unterschied zwischen den beiden Sophisten soll der gewesen sein, dass Gorgias nur die Rhetorik zu lehren beansprucht habe, wie soeben gesehen, während

Argument für die Lehrbarkeit der ἀρετή aus der angeblich unvermeidlichen Verlogenheit gesellschaftlicher Verhältnisse (Prot. 323a–b; s.u. 2.2.2–2.2.2.3).[277]

Protagoras behauptet habe, einen Menschen βελτίων, 'besser' machen zu können (Prot. 318a; vgl. 324d) – was Gorgias also höchstens nebenbei noch mitgeliefert habe.

Dieser Unterschied erschien bereits der sympathetischen Nachwelt von geringer Bedeutung (s. das Epigramm auf Gorgias, DK 82 A 8: Gorgias lehrte ἀρετή und bot παιδεία); und er erscheint auch im Vergleich zu Protagoras gerade insofern fraglich, als die ἀρετή nach Gorgias wie nach Protagoras letzten Endes die Fähigkeit meint, sich vermittelst der Rede um die privaten wie öffentlichen Angelegenheiten kümmern zu können, vor Gericht wie in der Volksversammlung, – in Reden bezüglich des Gerechten und Ungerechten (Gorg. 454b) –, sodass Redegewalt und ἀρετή auf das Gleiche hinaus laufen (vgl. 460c); vgl. Kerferd (1981 [SM], 131). Interessant ist in diesem Zusammenhang auch Thuk. 2.40–41, wo Perikles die Vorrangstelle Athens als «Schule Griechenlands» so gut wie ihre überlegene Macht über andere Poleis auf das angeblich ständig ausgeübte Wohlwollen unter den Bürgern füreinander zurückführt, das auffällig an Protagoras' δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί durch gegenseitiges Erziehen und Beraten erinnert.

Wie also zu erwarten, hält dieser Unterschied zwischen beiden Sophisten auch nach Platon nicht stand. Ihm gilt Gorgias, nach Anspruch und Erscheinungsbild, als (klar falscher) Lehrer der ἀρετή (apol. 19e; Gorg. 447c zusammen mit 449d–450a, 459e–460a; Men. 71c–d, 76a–b, 96d). Die an Polos' Eulogie in 448c gemahnende 'Bestimmung' des Lehrgegenstandes der Rhetorik durch Gorgias in 451d als «die größte und beste der menschlichen Angelegenheiten» (τὰ μέγιστα τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων … καὶ ἄριστα) bestätigt dies ironisch: Das Größte und Beste für die Menschen ist nach Platon ja die ἀρετή; Gorgias hat damit aber das 'Herrschen' bzw. die Redefähigkeit zu diesem Zweck gemeint (452d–e; vgl. Buchheim (in: Gorgias. Reden etc., XXV–XVI), wo er Gorgias' Sprachkunst in den weiteren Kontext der Abhilfe der ἀμηχανία stellt, somit der Meisterung des Lebens und also der ἀρετή). Und gerade das wird von seinem Schüler oder Hörer Menon (s.o.) als erste Definition der ἀρετή vorgeschlagen (Men. 73c–d); vgl. Phil. 58a–d.

Dieses Verständnis der ἀρετή – herrschen vermittelst der Rede vor Gericht und in weiteren Versammlungen (Gorg. 454b) – darf in diesem Kontext auf einer Linie mit Protagoras' εὐβουλία in Haus und Polis gesehen werden (Prot. 318e–319a), die ja die πολιτικὴ ἀρετή, damit die ἀρετή schlechthin beinhaltet; vgl. Kube (1969, 48); Jaeger (I: 1973 [1933], 372). Auch die von Protagoras gelehrte, auf εὐβουλία abzielende Kunst besteht letzten Endes darin, mächtig im Reden, δεινὸς λέγειν zu sein (Prot. 312d–e), und Sokrates' kritische Nachfrage an dieser Stelle (mächtig im Reden *worüber*?) ist auch die Frage an Gorgias (Gorg. 451d).

Dass Platon Gorgias selbst eingestehen lässt, dass die Rhetorik nicht imstande ist, vor vielen Leuten wirklich zu belehren (454e–454a), dass er ihn über die Gesprächsleistung des hitzigen Schülers Polos die Acksel zucken lässt (463e), dass sein Mäzen Kallikles später nicht behaupten kann, die großen Redner wie Perikles oder Themistokles hätten je einen Menschen besser gemacht (516c–d; vgl. 503b–d), dass schließlich weder Gorgias noch Kallikles, Polos oder Menon über gängige Auffassungenen praktisch-politischer Tüchtigkeit hinaus verbindliche Auskunft über die ἀρετή zu geben vermögen, tut an alledem keinen Abbruch, sondern macht nur die Bruchstelle im Verständnis der ἀρετή zwischen ihnen und Sokrates sichtbar.

277 Wenn dieser Gedanke der protagoreischen Abschreckungstheorie der Strafe entgegengehalten wird (Prot. 324a–c), lässt sich die Differenz der beiden 'Erzieher' fruchtbar entwickeln: Nach Protagoras wird der Einzelne vor allem bestraft, damit der Rest ein 'gutes

Dann ist Platons Gedanke wenigstens kohärent und, im Kontext gesehen, nicht mehr ganz so grausam, dass ein am Leib unheilbar Kranker gerade um seiner selbst willen *nicht* versuchen soll, möglichst lange so zu leben, dass er diesem Selbst auf das letztendliche Ziel hin unüberwindliche Hindernisse in den Weg legen könnte.[278] Ebenfalls ist auch die Vermutung gedanklich kohärent, dass es Fälle gibt, in denen es für den Betreffenden (etwa: einen Tyrannen) sogar bei bester leiblicher Gesundheit besser wäre, nicht zu leben – sprich: dass es für eine einzelne Seele besser sei, nicht in der Lebensform eines Tyrannen inkarniert zu sein, um ihrer Aussichten auf die Vervollkommnung auf lange Sicht nicht endgültig verlustig zu gehen: Denn denen, die an der Seele unheilbar krank geworden seien, geschehe eben dies (Gorg. 525c; Phaid. 113e; rep. 615d–616a).

B.2.4.4 Verantwortung

Diese Gefahr markiert im *Protagoras* mit aller wünschenswerten Deutlichkeit Sokrates' Warnung an Hippokrates durch das von ihm verwendete Bild von dem 'Seelengefäß': Bevor man etwas lernt, sollte man sich gründlich überlegen, ob es auch gut für die Seele sei, statt alles nur in sich hineinzustopfen und den Schaden hinzunehmen, denn die Aktivität der Seele verändere sie selbst (Prot. 314a–b).[279] J. F. M. Arends sieht richtig, dass die vordergründige Gefahr

---

Beispiel' daran nimmt, sich 'anständig' zu benehmen lernt und die Gesellschaft nach vertrauter Auffassung 'gerecht' bleibt (was eine Einübung der Lebensform bedeutet; s.o.); nach Sokrates ist der Einzelne zu bestrafen, damit er die Gelegenheit erhält, an der Seele gesund oder auch nur weniger elend zu werden (z.B. Gorg. 472d–473b, 525b–c; rep. 380a–b). Sokrates' Auffassung mag, rückblickend, gewissermaßen in der Tradition religiöser Reinigung stehen, geht aber zugleich über die neuere, 'aufgeklärte' Abschreckungstheorie der Strafe hinaus. Das heißt nicht, dass diese für Platon ungültig wäre (vgl. Gorg. 525a–d; leg. 854e–855a, 862d–863a). Bezüglich des Verhältnisses zum historischen Kontext unter Einbezug dieser und ähnlicher Stellen vgl. Taylor (in: Plato. Protagoras, 95–96). Zur positiven platonischen Rezeption der protagoreischen 'Straftheorie' im gesetzgeberischen Werk s. Saunders (1981).

Dass 'Abschreckung' noch keine Sittlichkeit im Sinne von Platons 'intensivem' ἀρετή-Verständis gewährleistet, wurde auch damals gesehen; vgl. z.B. Demokrit 68 B 181; Gorgias DK 82 B 11a.19 und das 'Sisyphos-Fragment' des Kritias oder Euripides DK 88 B 25 (zur Urheberschaft des Fragmentes vgl. B.0 Fn. 6; 2.5 Fn. 65).

278 Der Gedanke enthält *nicht* die Aufforderung, unheilbar Kranke sollten sich selbst das Leben nehmen (lassen); und auch wird Platon nicht ausgeschlossen haben, dass ein solcher Kranke während seiner Krankheit etwas für die Seele tun könne, wenn er sich nur nicht von ihr ablenken ließe (vgl. Fn. 133–134).

279 Der Gedanke begegnet, wie gesehen, auch bei Gorgias: das Hören (von Reden) und das Sehen verändern die τρόποι der Seele (DK 82 B 11.15; s.o. Fn. 23). Indes begrüßt Gorgias das als den Drogen- und Zaubercharakter des Logos (ebd. 11.14) – und spricht Helena auf dieser Grundlage äußerst provokativ von Schuld an ihrem Ehebruch frei –, während

für Hippokrates' Seele, im politischen Vokabular und also nach der politischen Analyse der *Politeia*, die Gefahr ist, ein στιαστικός zu werden:[280] Eben das ist auch Protagoras, seines Zeichens 'Demokrat für Hedonisten'. Aber gerade hierher eröffnet sich auch die 'eschatologische' und 'metaphysische' Perspektive auf den Gedanken im Mythos und zugleich auf den Kern der platonischen Wissenschaft: Ein στασιαστικός ist nach Platon ungerecht und krank an der Seele (rep. 444d–e; vgl. leg. 714a), und was von der Seele gesagt wird, gilt immer analog von der Polis; beide sind, wenn in Stasis, auch nicht-heil im Sinne von: nicht-eines.[281] Was aber *ist*, ist *eines* (s.o. 1.1.3; 1.3.2); was nicht eines ist, dem mangelt es an Sein.

Der Mythos von Er spannt nun aber den Bogen über viele frühere und künftige Staatswesen von verschiedener Verfassung, die – seien sie von sich aus für die seelische Gesundheit des Einzelnen förderlich oder nicht – niemandem die Verantwortlichkeit nehmen, sich um das Heil der inkarnierten Seele nach Möglichkeit zu sorgen; auch unter Verhältnissen, wo diese Sorge nicht politisch fruchtbar gemacht werden könne (vgl. B.2.2.2; 2.3.1; RA.10.3 zum ἐκτὸς βαίνειν; vgl. Gorg. 526c). Diese Sorge fange mythologisch gesprochen bereits vor der Wiederverkörperung bei der Wahl der Lebensverhältnisse an, also auch vor der Wahl der zugehörigen politischen Verfassung, unter der man diese Sorge weiterzuführen habe. Die Verantwortlichkeit der Gottheit für das Ergebnis wird ausdrücklich zurückgewiesen (θεὸς ἀναίτιος, rep. 617e, auch 619c; vgl. Phaidr. 249b): Auch die eschatologischen Götter sind anscheinend Sokratiker (vgl. apol. 41a, Gorg. 523e–524e; Tim. 42e).[282]

Im *Protagoras* wird, in 'abstrakter' Begrifflichkeit diesseits der Eschatologie und außerhalb des Sinnbildes des Seelengefäßes, die Einsicht, dass das Gelingen oder Misslingen der παιδεία das Ergebnis verantwortlichen Handelns durch den zu Bildenden sei, durch die Simonides-Deutung ausdrücklich thematisch: Was die Seele an 'Sein' (ἀρετή) gewinnt, gewinnt sie durch ein 'Werden' (richtiges Handeln) – das aber nicht ein vermeintlich herakliteisches 'Werden'

Platon vor dieser Gefahr warnt und den Einzelnen deshalb dafür verantwortlich hält, was er sich zu hören und zu sehen erlaube; s.u. RA.10. Sokrates tut später im Protagoras, als ob er sich dem Zauber dieses Orpheus auch selbst kaum widersetzen könne (κῆλων … Ὀρφεύς, 315b; κεκηλημένος, 328d; vgl. 2.3.2).

280 Arends: o.J.

281 Vgl. Picht (1996 [1965/1966], 101).

282 Odysseus liefert hierfür im Bericht des Er ein gutes Beispiel: Als wollte er sich von seinen Irrwegen erholen, wählt er sich sorgfältig eine möglichst ruhige Lebensform, die ihn vorläufig in keine weiteren Probleme zu stürzen verspricht (rep. 620c–d). Von diesem Hintergrund her erhält der Platztausch von Sokrates und dem Sklaven im Protagorasdialog seinen tieferen Sinn (s.u. 2.1.4.2; 2.2.4.2; RA.10.3).

wie das Zerfließen der protagoreischen Wahrnehmungsinstanz ist, sondern eher dessen Gegenteil sein muss: ein Werden-zum-Sein (s.u. 2.4.5–2.4.5.3.1).

Paradoxerweise verliere so die Seele für ihre Entscheidungen gerade dann das Kriterium im Maßstab ihres eigentümlichen 'Seins' – d.h. in ihrer im Üben und Ausüben der *vielen* ἀρεταί zu realisierenden, über diese hinausweisenden, spezifisch-*einen* ἀρετή –, wenn sie (durch die fragwürdige Ineinssetzung von Denken, Wahrnehmen und Sein bei Protagoras, nach Platon) zum Maß alles Seienden gemacht wird, das dadurch mit ihr zusammen zerfließe. Nur dann, wenn sie *als* Seele einem höheren oder äußeren Kriterium unterworfen bleibe, könne ihr eigentümliches Sein zum Maß für ihr Handeln entdeckt werden – wie der Arzt im Heilen dem höheren Kriterium der Gesundheit und die Gesundheit nach Platon dem höheren Kriterium des guten Lebens untergeordnet bleibt. Zugleich ist die Vermutung berechtigt, dass die Seele nach Platon in ihrem eigenen 'Sein' auf diesem höheren 'Kriterium' verweist – wie ein Abbild auf ihr Vorbild.

B.3 Zwischenfazit II: εὖ πράττειν

Diese «Brücke» hat in zwei Kapiteln versucht, von dem Homo-mensura-Satz und Protagoras' εὐβουλία ausgehend und in engem Anschluss an Platons Zeugnis, zuerst ein positives Bild von Protagoras als politischem und pädagogischem Denker zu konstruieren; anschließend dieses Bild auf der gleichen Grundlage und unter Hinzunahme von außerplatonischem Material auf Schwachstellen zu überprüfen. Die doppelte Interpretation ist in einen gedanklichen Zusammenhang gemündet, der in der zweiten Hälfte dieser Arbeit über das bereits Stipulierte hinaus als Leitgedanke auch im *Protagoras* nachgewiesen werden soll: Der Gedanke der teilweise Selbstkonstitution der Seele in und durch ihre Lebensverhältnisse auf ein diese und sie selbst übersteigendes Maß hin. Auch der Titel dieses Gedankens bei Platon, der gerade im *Theaitetos* überliefert ist, ist bereits genannt worden: ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν als δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.

Obwohl dies die einzige Stelle ist, wo genau diese nominale Formulierung auftritt, ist die Ansicht dennoch irrig, der Gedanke käme sogar dem Wortlaut nach bei Platon sonst nicht vor. Im Gegenteil bringt Platon den Entwurf zum εὖ πράττειν (gut Handeln)[283] der *Politeia* auf genau diese Formel: Der Mensch, der «dem Gott lieb» werden will (ὁ θεοφιλής), soll nach der Politeia προθυμεῖσθαι … δίκαιος γίγνεσθαι καὶ ἐπιτηδεύων ἀρετὴν εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ,

283 Die letzten zwei Worte der Politeia bilden die Aufforderung εὖ πράττωμεν (621d).

«danach streben … gerecht zu werden und durch die Übung der ἀρετή, soweit es dem Menschen möglich ist, Gott ähnlich zu werden» (613a–3b; vgl. 500d–e); auch in der Schlussparänese ermuntert Sokrates sich und die Gespächspartner dazu, δικαιοσύνη μετὰ φρονήσεως, Gerechtigkeit mit Einsicht zu üben (ἐπιτηδεύειν), damit wir so uns selbst und den Göttern lieb werden (ἡμῖν αὐτοῖς φίλοι … καὶ τοῖς θεοῖς 621c). Die Formel ist deshalb als zentral für sein Denken im Spannungsfeld von 'Ethik', 'Politik' und 'Metaphysik' zu verstehen.[284]

Im *Protagoras* hat dieser Gedanke den Titel: 'der quadratische Mann.' Dieser erscheint in der Simonides-Diskussion, in der die spezifische ἀρετή der Seele als Werden-zum-Sein verhüllend-enthüllend zur Sprache kommt. Der zweite Hauptteil dieser Arbeit ist dem Versuch gewidmet, diesen Gedanken an entscheidenden Stationen des Dialogs als tragend nachzuweisen. Damit soll ein Beitrag zum Verständnis der Weise geliefert werden, wie bei Platon auch das verblüffend lebensnah geschilderte Ringen um eine gültige Interpretation alltäglicher Verhältnisse und Zielsetzungen – sogar im kunstvoll gefalteten eristischen Gewand dieses angeblichen *Battle of Wits*[285] (C. M. J. Sicking; s.u. 2.4.1.2) – von seiner 'eschatologischen' Intuition und 'wissenschaftlichen' Intention informiert wird.

284 Die Vermutung scheint somit berechtigt, dass die Politeia als *eine* mögliche Entfaltung des in diese Formel gegossenen Gedankens zu betrachten ist; vgl. Arends (1988, 43). Sie wird in dieser Arbeit wiederholt gestreift werden.

Bereits Rutenber (1946), der in der Literatur, von der wir Kenntnis haben, nicht rezipiert wird, hat – unabhängig von innerakademischer oder neuplatonischer Überlieferung – gezeigt, in welchem Umfang dieser Gedanke in verschiedenen Formulierungen und Anwendungen sich als roter Faden durch Platons Denken zieht. Prinzipiëlle Affinität mit dieser Vorstellung ist, außer in Kreisen der Erforschung und Rezeption der innerakademischen Lehren in der Forschung eher spärlich vorhanden. Eine nennenswerte Ausnahme bildet auch hier die Studie von Kato (1986). Die vielzitierte Arbeit von Merki (1952) ist in Umfang und Zielsetzung vergleichsweise bescheiden. Dasselbe gilt auf andere Weise für die diesbezüglichen Arbeiten von Sedley (2000) und (2004, 74–81). Autoren wie Buchheim (1986, 133–4); Steiner (1992, 44, 113, 200); Wyller (2003, 28) erkennen den zentralen Stellenwert dieses Gedankens bei Platon.

Weil die Mimesis ebenso wie das τεχνή-Paradigma ein Grundelement der platonischen Philosophie ist, und beide auf einander bezogen sind, gewinnt Kato von seiner Analyse des platonischen τεχνή-Verständnisses aus auch einen angemessen Blick auf die Mimesis (ebd., 68–69; mit 106 Anm. 203; s.u. 2.4 Fn. 12).

285 Der Artikel von Sicking, der hier als (1998b) abgekürzt wird, trägt als Untertitel: «A Battle of Wits?»; ähnlich Kahn (2003, 173). Solche Einschätzungen übersehen, dass Sokrates an seinem 'Sieg' nichts gelegen ist (s. 2.4.3), während seine sachliche Überlegenheit überdies wesentlich zur platonischen Darstellung des Philosophierens überhaupt gehört. Vgl. diesbezüglich Szlezák (1985, 161–162 u. 169–170).

Appendices B.1–3

Appendix B.1: Das Verb νέμειν und seine Kognate im Mythos

Das Verb νέμειν und seine Kognate beherrschen den Mythos, formal wie inhaltlich, wie die folgende Analyse zeigt.

Zur leichteren Identifikation der Begriffe im Text wurden die einzelnen Formen in den Reihungen und Klammern der Appendices B.1 und B.3 nicht, wie hier und sonst im Lauftext, zu Nominativen und Infinitiven vereinheitlicht.

A) Die Schöpfungstätigkeit von Prometheus und Epimetheus

Die auftraggebenden Götter werden nicht identifiziert, aber Zeus als Herrscher der meteorologischen Rahmenbedingungen (vgl. αἱ ἐκ Διὸς ὧραι) und also als Herrscher im Himmel wird bereits 321a4 genannt. Der Mythos postuliert also kein vor-olympisches Zeitalter.

Der Auftrag

320d5 – νεῖμαι

'Die Götter' beauftragen Prometheus (P.) und Epimetheus (E.), die sterblichen Gatttungen (θνητὰ … γένη) für ihren Austritt aus der Erde auszustatten (κοσμῆσαι) und ihnen ihre Vermögen 'passend' (ὡς πρέπει) zu verteilen (νεῖμαι). Das Ergebnis ist eine sozusagen gestaffelte Schöpfung.

Schöpfung aus dem Vorgefundenen

320d6–7 – νεῖμαι, νείμαντος

P. überlässt das νέμειν dem E., der ihn darum gebeten habe (νείμαντος δέ μου …); beachte die kunstvoll archaisierende 'Kettenkonstruktion' (λέξις εἰρομένη)![286]

320d8 – νέμει, νέμων

Nachdem E. seinen Bruder P. überzeugt hat, ihm die Verteilung zu überlassen, verteilt (νέμει) er die Vermögen, indem er den einen dies zuteilt (νέμων, wiederum in 'Kettenkonstruktion'), und die anderen entsprechend ausstattet (ἐκόσμει).

320e4 – ἔνεμεν

Die Tätigkeit des E. wird mit einer breiten Auswahl an Verben geschildert, darunter auch νέμειν (ἤμπισχεν, ἔνεμεν, ηὖξε, ἔσῳζεν).

286 Zu diesem Stilmittel vgl. 2.3 Fn. 79.

321a1 – ἔνεμεν

Protagoras zieht einen Strich: Auch das Übrige verteilte E. gleichmäßig (καὶ τἆλλα οὕτως ἐπανισῶν ἔνεμεν). Das bildet den Schluss des von dem Verb νέμειν durchstrukturierten 'epimetheischen' Abschnitts.

Das Problem

321c4 – νομήν

P. kommt, sich die Verteilung (τὴν νομήν) anzuschauen; νομήν ist das erste von insgesamt zwei Substantiva und überhaupt von nur zwei Nomina der Wurzel im Mythos (νόμος das andere, s.u.). Inhaltich ist dies das Zentrum der Geschichte und der Besuch liegt auch textlich ziemlich genau in der Mitte des P. und E. zugedachten Abschnitts: 321a1–321c4: 321c4–322a4 = 18: 20 Zeilen OCT.[287] Dieses Problem – es gibt keine Ausstattung für den Menschen mehr – führt zum Feuerraub.

Das Verhältnis der Menschen zu den Göttern

322a4 – ἐνόμισεν

Weil der Mensch durch das geraubte Feuer am Göttlichen Teil hat (θείας μετέσχε μοίρας, 322a3) und aufgrund seiner (wohl ebenfalls daherrührenden, sonst nirgends thematisierten) Verwandtschaft mit 'dem Gott' (τὴν τοῦ θεοῦ συγγένειαν, 322a4),[288] kultiviert er sein Verhältnis zu den Göttern: θεοὺς ἐνόμισεν. Die erweiterte Wortfamilie definiert also nicht nur das Verhältnis der Götter (als Schöpfer) zu den Menschen, sondern auch dasjenige der Menschen (als Anbeter) zu den Göttern.

B) Eingreifen des Zeus (vermittelst Hermes)

322c5–6 – νενέμηνται, νείμω, νενέμηνται

Hermes, traditionell der Bote der Götter und unter anderem auch der Schutzherr legaler wie illegaler menschlicher Handelsbeziehungen, fragt Zeus, wie er diese Gaben verteilen soll: Soll er sie so verteilen wie die ärztliche Kunst verteilt

287 Sedley weist (mit Polansky: Philosophy and Knowledge) darauf hin, dass Platon die Position einer Passage in einer Schrift genau bestimmen konnte, weil Kopisten pro Zeile bezahlt und die Zeilen also gezählt wurden (2004, 80 Anm. 43).

288 Es ist möglich, dass diese Verwandtschaft in der Unterscheidung des Menschen von τὰ ἄλογα implizit zu denken sei; vgl. dazu B.1 Fn. 12. Das bleibt spekulativ, denn der Text gibt auf solche Fragen keine Antwort. Gegen die Begründung der συγγένεια im Feuerraub scheint zu sprechen, dass es bereits der Mensch ist, der dieses Feuer erhält, während die Wortwahl der συγγένεια aber eine 'Gleichursprünglichkeit' von Menschen und Göttern suggeriert, die schwerlich nachträglich hergestellt worden sein kann.

ist (πότερον ὡς αἱ τέχναι νενέμηνται, οὕτω καὶ ταύτας νείμω; νενέμηνται δὲ ὧδε – beachte wiederum die Kettenkonstruktion) ...

322d1 – νείμω

... oder soll er sie über alle verteilen (νείμω)?

Zeus' Verhältnis zu den Menschen: Seine Antwort an Hermes

322d4 – νόμον

Zeus' Antwort und Gesetz (νόμον γε θές, «Setze ein Gesetz!» – und zwar das Gebot der Ausmerzung all derjenigen, die zur αἰδὼς καὶ δίκη nicht fähig sind): Das Problem der misslungenen Verteilung (νομή, das erste Nomen der Familie im Mythos) wird von der Ordnung dieses radikalen Gesetzes (νόμον, das zweite und letzte Nomen der Familie) konterkariert. Der Schlußstein von Zeus' Lösung der problematischen νομή (αἰδὼς καὶ δίκη mitsamt diesem νόμος) erhält also das zweite von zwei Nomina dieser Familie, der νόμος korreliert mit der νομή. Die Assonanz mit νόσον (322d5) unterstreicht das Gewicht dieses νόμος und evoziert die gescheiterte σωτηρία der ursprünglichen νομή.[289] (Im Sätzchen νόμον γε θές ist eine Anspielung auf die θέμις enthalten, die weiter unten thematisiert werden wird; 2.3.1.2).

Appendix B.2: Die c.s.q.n. in der Epideixis

Die vorherrschende argumentative Figur in der Epideixis ist die der *conditio sine qua non*. Die Stellen, die die αἰδώς und δίκη und die ἀρετή betreffen, sind die folgenden (einige andere Vorkommen der Figur der *conditio sine qua non* werden weiter unten behandelt):

322b7–8 – ohne πολιτικὴ τέχνη herrscht ἀδικία unter den Menschen;
322c2 – ohne αἰδώς und δίκη gibt es keine πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί;
322d2–3 – ohne gleichverteilte αἰδώς und δίκη sind nach Zeus keine πόλεις möglich;
323a3 – ohne gleichverteilte αἰδώς und δίκη sind auch Protagoras zufolge keine πόλεις möglich. Hier fängt mit dem Argument aus der Lüge, (323a–c), das Zeus' Verordnung direkt widerspricht (s.u.), der *unmerkliche* Übergang zum Logos an (der erst 324d angekündigt wird), und auch in diesem Argument fehlt die Figur nicht:

289 Der etymologische Zusammenhang zwischen νόμος und νομή hat noch den alten Platon beschäftigt; s. leg. 714a, wo er das Gesetz (νόμος) als Verteilung (διανομή) der Vernunft (νοῦς) benennt (ἐπονομάζειν); die Assonanz im Verb scheint den Gedanken klanglich unterstreichen zu wollen. Das Gegenteil (die Beherrschung der Polis durch die 'Begierden') bezeichnet er wie Zeus im Mythos als νόσος; vgl. das Zusammenrücken von νοῦς und νόμος ... ὀρθός in 674b.

323c1 – ohne den Anschein der πολιτικὴ ἀρετή kann ein Mensch nicht unter (zivilisierten, 327d) Menschen leben.
324d–e – Auch der *deklarierte* Anfang des Logosteils wird von der Figur in Gestalt der rhetorischen Leitfrage, ob es *ein* Etwas gebe oder nicht gebe» (πότερον ἔστιν τι ἓν ἢ οὐκ ἔστιν), an dem alle teilhaben müssen etc., eröffnet; dieses *c.s.q.n.*, das einzigartige eine Etwas wird sofort benannt: Dieses Eine (τοῦτό ἐστιν τὸ ἓν) wären nicht die Handwerke, sondern δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ τὸ ὅσιον εἶναι, καὶ συλλήβδην ἓν αὐτὸ προσαγορεύω ἀνδρὸς ἀρετήν (325a1–2), «die Gerechtigkeit und die Besonnenheit und das Frommsein, und was ich alles ineins zusammengefaßt die Tugend eines Mannes nennen möchte».[290] Das sagt Protagoras in eigener Person. Und diese *c.s.q.n.* (325a2–5) erhebt gerade als *c.s.q.n.* (325a7–8) Geltung für Männer, Frauen und Kinder (325a6). Im darauf folgenden Abschnitt – über die Frage, wie das Erziehen zu dieser *c.s.q.n.* vor sich gehe (durch Einüben von Verhaltensregeln und durch μίμησις etc. (325c–326d)) – verschwindet die Figur, denn ihr Beweisziel (die Lehrbarkeit der ἀρετή) ist erreicht (325b).
327a4–5 – In der Frage, weshalb nicht alle Söhne guter Bürger auch wieder gute Bürger werden (die durch die erwähnte Behauptung beantwortet wird, alle Hellenen erziehen einander unmerklich und seien insgesamt viel besser als die Barbaren, obwohl es natürlich Gradunterschiede entsprechend der Begabungen gebe), wird noch einmal auf die Figur zurückgegriffen.

Einige der ersten genannten Stellen verdienen einen weiteren Kommentar: Der Gedanke aus 323a–c (das Argument der Verstellung) ist natürlich ein vollkommen anderer als Zeus' Erwägung in 322d (die Notwendigkeit der gleichen Verteilung von αἰδώς und δίκη) und sollte eigentlich dessen Zorn über Protagoras abrufen: Wer αἰδώς und δίκη vortäuschen muss, hat sie wohl nicht und sollte dann wohl 'wie eine Krankheit' (ὡς νόσος) aus der Polis getilgt werden müssen (322d). Das Argument der Verstellung verstößt also direkt gegen dieses grimmige Gebot. Was dahinter steckt ist dennoch aufschlussreich: Wer den anständigen Anschein nicht wahrt, wird günstigstenfalls ausgelacht. Protagoras' Auffassung von αἰδώς erweist sich somit als die gesellschaftlich-durchschnittliche (Xen. mem. III.6.1 zeigt diesen Mechanismus am Beispiel von Glaukon, Platons Bruder, der ungenügend vorbereitet vor die Volksverammlung getreten wäre, hätte ihn Sokrates nicht davon abgehalten; vgl. Prot. 319d–e).

Der Gedanke aus 322c ergibt mit jenem aus 322b zusammengenommen die gleiche Zirkularität, die auch das Verhältnis von ἀρετή und Hellenität kurzschließt:[291] Ohne

290 Übersetzung von Schleiermacher.
291 Hellenität wird als ἀρετή verstanden, angenommenermaßen aufgrund der Polisstruktur der Vergesellschaftlichung freier Bürger im Unterschied zum Untertanentum unter der Herrschaft des persischen Großkönigs und weiterer Potentate. Wenn nach einem

δίκη keine πολιτικὴ τέχνη (322c); ohne πολιτικὴ τέχνη keine δίκη (322b). Möge darin auch die enge Korrelation von δικαιοσύνη und ἀρετή zum Ausdruck kommen sollen, ihre genauere, nicht-tautologische Bestimmung ist nun gerade ein Anliegen Platons.

Letzten Endes führt die *c.s.q.n.* betreffend αἰδώς und δίκη also zu einer *petitio principii*, die tatsächlich die Quintessenz der protagoreischen Epideixis zu sein scheint: Wenn ohne (lehrbare bzw. unter allen Menschen vorhandene) πολιτικὴ τέχνη-ἀρετή keine Poleis bestehen könnten, aber Poleis empirisch vorhanden sind (was zur Not *ex negativo* aus dem Vorhandensein von Barbaren bewiesen werden kann!), so folgt, dass eine solche πολιτικὴ τέχνη/ἀρετή vorhanden sei. Die galt es aber (dazu in ihrer Lehrbarkeit) zu begründen, nicht als Annahme dem Argument zugrundezulegen. Die *petitio* korreliert im Übrigen mit der Zirkularität von Protagoras' 'historischer Konstruktion' zur Erklärung der 'vortrefflichen Verhältnisse' der Brotherren der sophistischen Zunft (oben B.2.3.1): 'Sind die Verhältnisse heute wunderbar, müssen sie also früher einmal gut geordnet worden sein (oder sie wären es heute nicht); seither habe sich das gehalten.'

Platon behauptet nun aber in der *Politeia* geradezu, dass es in seinen Tagen überhaupt keine Poleis gebe, sofern 'Einheit' (und 'Gerechtigkeit') dazu gehöre, *eine* Polis zu sein. Jede ihm bekannte Polis bestünde aus mehreren Poleis; damit meint er die Subgruppen der Reichen und Armen, die miteinander in der Hoffnung, die Institution 'Polis' zur Verbesserung der eigenen Lebenslage zu verwenden, um die Macht ringen (worin die 'Ungerechtigkeit' liege); jede angebliche Polis sei also in Wirklichkeit *keine* (s.o. B.2.1 und dort Fn. 5).

Es gibt im Mythos noch eine Reihe von Beispielen der gedanklichen Struktur der *c.s.q.n.*, die das Verhältnis der τέχναι betreffen:
321d1–3 – ohne Feuer sei die ἔντεχνος σοφία ohne Nutzen;
322b5 – ohne πολεμικὴ τέχνη gebe es keine Fähigkeit zum πόλεμος; dieses Argument ist gewissermaßen widerlegt durch den πόλεμος der Tiere (322b5), die ja keine πολιτικὴ τέχνη kennen;
322b5 – ohne πολιτικὴ τέχνη gibt es keine πολεμικὴ τέχνη, ebenfalls widerlegt durch πόλεμος der Tiere und merkwürdig hinterfragt durch das Vorhandensein der werkzeug- und schutzschaffenden δημιουργικὴ τέχνη der Menschen.

Aufenthalt unter den Barbaren das Leben mit der Schlechtigkeit (πονηρία) der Hellenen vorzuziehen sei (327d), gebe es eben keine ἀρετή außerhalb der Hellenität: Ohne Hellenität-in-Poleis keine ἀρετή, ohne ἀρετή keine Poleis-für-Hellenität.

Appendix B.3: Lehren und Strafen in der Epideixis

Das Vokabular für das Lehren, Lernen, Helfen und Strafen, Ermahnen und Zwingen in der Folge von Zeus' Gesetz (s.o. App. B.1) ist in der Epideixis häufig und reichhaltig. Die μελετή aus DK 80 B 10 ist als ἐπιμέλεια vertreten. Die Wörter lassen sich unterteilen in eher 'positive' (für lehren, lernen, helfen, sich befleißigen) und eher 'negative' (für strafen, zwingen, ermahnen, töten oder sonst 'auf gesellschaftliche Distanz gehen'). Insbesondere das 'positive' διδάσκειν scheint dabei einige Male – indem es parataktisch in eine Reihe sonst 'negativer' Begriffe gestellt wird – in deren Nähe gerückt zu werden und ähnliches gilt für die 'positive' παιδεία (s.o.); die Weise, wie die Grenze zwischen den Kategorien dadurch flie-ßend wird, weist auf eine gewisse Tendenz zu 'konservativer Strenge' statt 'aufgeklärter Milde'.

Der Fragestellung nach der 'Lehrbarkeit der Tugend' entsprechend sind – wie aus der schematischen Darstellung unten ersichtlich ist – Wörter aus der Familie um διδάσκειν allgegenwärtig (32 Vorkommen). Die übrigen Wörter, die mehr als zweimal vorkommen, gehören den Familien um κολάζειν (12), ἐπιμελεῖσθαι (10), ἀναγκάζειν (8), μανθάνειν (7), νουθετεῖν (6), τιμωρεῖσθαι (4), παρασκευάζειν (3) und εὐθύνειν (3) an. Während die Gesamtzahl der 'positiven' Wendungen für lehren, lernen, sorgen und ermuntern (73 mit, 41 ohne διδάσκειν) der Gesamtzahl der 'negativen' Einzelwörter für ermahnen, zwingen, missbilligen und strafen (39) deutlich überwiegt, wobei die Auswahl an alternativen 'positiven' Wendungen (23) auch bedeutend größer ist als das Angebot an 'negativen' Wendungen (11), kommen innerhalb der Wörter, die öfter als zweimal vorkommen und dem Protagoras der Epideixis also geläufig sind, Wörter für die 'negative' Kategorie (κολάζειν, ἀναγκάζειν, νουθετεῖν, τιμωρεῖσθαι, εὐθύνειν) signifikant häufiger vor (33), die Wörter für die 'positive' Kategorie (ἐπιμελεῖσθαι, μανθάνειν, παρασκευάζειν) also weniger häufig (20 ohne διδάσκειν); die Zahl der einzelnen Wortgruppen, die mehr als zweimal vorkommen – also das angeblich 'geläufige' Vokabular –, ist in beiden Kategorien nahezu gleich (4 'positive', 5 'negative' Familien). In einigen Fällen scheint das 'positive' διδάσκειν aber nahezu auf einer Linie mit 'negativen' Sanktionsverben verwendet zu werden, sodass dieser quantitativ stark vertretener Hauptbegriff einen schillernden Charakter annimmt (323d1, 325a8, 325c6; s.u. Fn. 13–16 zu diesen Fällen von διδάσκειν).

Die Wortfamilie der παιδεία hat – und das ist gegenüber der Allgegenwart des διδάσκειν sowie im Blick auf den weiteren Horizont der Problematik der ἀρετή bei Platon bemerkenswert – nur zwei Vorkommen, einmal als παιδεύειν in nahezu austauschbarer Verwendung mit διδάσκειν (παιδευτὴν εἶναι ἀρετήν, 324b6); einmal auf einer Ebene mit δικαστήρια, νόμοι und ἀνάγκη … διὰ παντὸς ἀναγκάζουσα ἀρετῆς ἐπιμελεῖσθαι (παιδεία, 327d1), alles Dinge, die die 'Barbaren' angeblich ebensowenig haben wie die παιδεία, aber auch alles recht 'technische' Dinge (Gerichte, Gesetze und Zwang), die auch die hierdurch zu vermittelnde παιδεία in ein 'technisches' Licht tünchen. Ein

weitergefasstes 'Konzept' der παιδεία über das technische 'Verschaffen' (παρασκευάζειν, 3 Vorkommen) von praktisch verstandener ἀρετή (und das Sanktionieren von deren Fehlen) hinaus fehlt also. Der praktische Charakter dieses 'Verschaffens' wird von Vokabeln wie ἐνδεικνύσθαι ὅτι κτλ. (zeigen, dass etc.), ἐπιτήδευμα (Gewohnheit), βελτίον ποιεῖν (besser machen), οἰκειοῦσθαι (sich aneignen, gewöhnen), ὀνίναναι (helfen), συνίεναι (helfen) unterstützt. Positives Hauptmittel der Erziehung ist, außer dem 'Nachschreiben von Vorschriften' (326d; s.o. B.2.4.2), die μίμησις überlieferter Vorbilder, παραδείγματα (325d–326a, 326c–d).

Neben diesem 'technischen' Zug ist auch die erwähnte Neigung zu 'konservativer Strenge' statt 'aufgeklärter Milde' eindeutig. Es ließe sich dagegen einwenden, dass Protagoras hier formal nicht seine eigene Pädagogik vertrete, sondern aufgrund der vorgefundenen Praxis für die Lehrbarkeit der ἀρετή, wie sie dort aufgefasst wird, argumentiere; dagegen spricht, dass er sich selbst als 'lediglich jemand, der die ἀρετή etwas besser lehren kann als alle anderen' präsentiert, weshalb er würdig sei großen Lohns (328a–b). Er kann aufgrund dieser Prämisse (der 'Praxis') nicht zu einer anderen ἀρετή-samt-zugehöriger-Pädagogik gelangen, die dann die seinige wäre. Die Epideixis wird als seine Werberede vorgetragen, um Schüler in der Ausübung der propagierten ἀρετή zu gewinnen (vgl. σοφόν ποιεῖν, βελτίων γίγνεσθαι/βελτίον ποιεῖν, 310d, 316c, 318c, 324d): der Rhetorik (319a) als Mittel der Vertretung der eigenen Interessen, im Privaten wie im Öffentlichen (324c; s.u.), und zwar unter den in dieser Epideixis geschilderten gesellschaftichen Bedingungen.

Verblüffend 'aufgeklärt' wirkt neben dieser erstaunlichen und 'konservativen' Härte der protagoreischen Pädagogik die Haltung sogar des alten [!] Platon – bei dem gerade 'Sokrates' manchmal vermisst wird[292] – als vertreten vom 'Athener' in den *Nomoi*, der durch die spielende Lenkung der ἡδοναί und ἐπιθυμίαι die Kinder dazu bringen will, dass ihre Seele zur Liebe (ἔρως) zu demjenigen geführt werden, was sie später als Beruf aus-üben könnten (643d–e) und zwar in der Hoffnung, in ihnen letzten Endes

292 Manasse: «Theodor Gomperz, auf den [R. C.] Lodge zuweilen verweist, hatte gesagt, daß Platon im Alter sowohl an Milde wie an Strenge zunahm. Wenn in jüngster Zeit die Strenge und Unduldsamkeit oft überbetont worden sind, so ist Lodge wie vielleicht niemand sonst von der Milde in diesem Werk bewegt. Darin liegt eine bemerkenswerte Unabhängigkeit des Urteils, zugleich aber auch eine bedenkliche Unempfindlichkeit für die drohende Intoleranz. Die 'Gesetze' sind mehr als Platons andere Schriften das menschliche Werk eines Geistes, der einmal göttliche Flamme war. Unsere Bewunderung für Platons Spätwerk ist anderer Art als Lodges Bewunderung, und wir erschrecken gerade da, wo wir den Weg zu Sokrates nicht mehr zurückfinden» (II: 1961, 117; vgl. 235–236).

auch Begierde an und Liebe zu der politischen ἀρετή zu erwecken (643e; vgl. 653a–c, 659d–e).[293]

Ebenfalls einschlägig ist die Unterscheidung einer altmodischen und einer einsichtigeren Form der διδασκαλική oder 'Belehrung' im *Sophistes*: Die altmodische, eindeutig an die Pädagogik der Epideixis des Protagoras erinnernde διδασκαλική hantiere mit heftigen und sanften Vermahnungen und werde deshalb νουθετητική (s.o.) genannt (und das, wie aus der obenstehenden Sammlung an didaktisch-pädagogischem Vokabular hervorgeht, nicht ohne Grund); die einsichtigere, sprich sokratische διδασκαλική konfrontiere vermittelst dialektischer Prüfung der Ansichten nach Maßgabe des Widerspruchsprinzips die Zöglinge mit ihrer ungewollten Unwissenheit, um so den Antrieb zum Lernen anzustacheln (229e–230c). Dabei soll nicht übersehen werden, dass die zweite Art der Belehrung einen Zustand hervorbringen soll, den auch Protagoras für wünschenswert hält, wie aus seiner Warnung vor Misologie als Folge der Eristik hervorgeht (Tht. 168a; vgl. Fn. 1.2. Fn. 163; 1.3 Fn. 105): strenger gegen sich selbst und sanfter gegenüber anderen zu werden (soph. 230b). Diese Warnung ließ Protagoras nach Sokrates' Erkundigung eristischer Techniken auch im *Theaitetos* besonders sokratesnah erscheinen. Diese Möglichkeit wird von soph. 231a vorgesehen und scharf in Frage gestellt, schließlich aber in der Schwebe gehalten: Hier präsentiert Sokrates den 'Sophisten' als 'Reiniger von fakschen Vorstellungen'. Das Zusammengehen von Elenchos, Beschämung (αἰσχύνη) und Katharsis in dieser Belehrung weist diese im *Sophistes* aber endgültig als sokratisch aus (230c–d).

Die 'nouthetetische' Praxis herrscht der Epideixis zufolge im Privaten wie im Öffentlichen vor (καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ, 324c1, 325a5, 326e2–3; vgl. 318e–319a). Die beiden Ebenen werden, wie bereits gesehen, durch die (vermittelst 10 Kognate von γράφειν rhetorisch stark hervorgehobene; s.o.) Vorstellung des 'Nachschreibens von Vorschriften' verbunden. Ein weiteres Verb schweißt diese beiden Ebenen in der einheitlichen Charakterisierung der herrschenden erzieherischen Methode noch enger zusammen. Dieses lässt an Eindeutigkeit für den Charakter dieser Erziehung nichts zu wünschen übrig: εὐθύνειν, 'geradebiegen' wie von krummem Holz (vgl. εὐθύς, 'gerade'): ὥσπερ ξύλον διαστρεφόμενον καὶ καμπτόμενον εὐθύνουσιν ἀπειλαῖς καὶ πληγαῖς, «wie ein gewundenes und gebogenes Holz biegen sie ihn [einen unartigen Knaben] mit Drohungen und Schlägen wieder gerade» (325d6–7). Diese Stelle spricht von

293 Der Athener sucht «die Paideia zur Arete von Kindheit an, die im Zögling Begierde und Liebe weckt, einen vollommenen Politen zu werden – dazu fähig, gerecht zu herrschen und beherrscht zu werden» (τὴν … πρὸς ἀρετὴν ἐκ παίδων παιδείαν, ποιοῦσαν ἐπιθυμητήν τε καὶ ἐραστὴν τοῦ πολίτην γενέσθαι τέλεον, ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἐπιστάμενον μετὰ δίκης, leg. 643e).

der erzieherischen Praxis zuhause; 326e1 wird εὐθύνειν zweimal von der Praxis in der Polis gesagt.

Christopher C. W. Taylor meint zu diesem Verb:

> The regular sense of the noun is 'examination' or 'audit', used primarily of the examination of the accounts of public officials; it does not appear to be used with the sense 'punished', but the verb and cognate forms are used occasionally in that sense.[294]

Aber das Verb wurde hier von Platon nicht zwei mal an hervorgehobener Stelle gewählt, weil es *occasionally* auch von 'Strafen' gesagt wird, sondern – was Taylor nicht registriert hat – weil seine buchstäbliche Bedeutung die hier präsentierte Pädagogik genau auf den Punkt bringt *und* diese in einen weiteren Diskurs einbindet:[295]

Das Verb ist durch das Bild des Holzes mit Protagoras' eigener vegetativen Wachstumsmetapher aus DK 80 B 11[296] verbunden und somit ein historisch für Protagoras plausibler Begriff (vgl. Tht. 167b–c). Die Wortwahl εὐθύνειν für die private und die öffentliche 'Erziehung' ist ferner sowohl im Blick auf die zentrale 'Digression' im *Theaitetos*, wie in Bezug auf das zentrale Thema der 'Gefahr für die Seele' im *Protagoras* besonders prägnant: Die Digression fängt ja mit einer Schilderung der Unfreiheit der forensisch ausgerichteten Redeweise unter dem Diktat der Wasseruhr sowie der Erziehung für diese an – sprich mit einer Schilderung von Protagoras' Bildungsangebot. Gerade diese Erziehung verhindere einen *geraden und freien Wuchs* von Jugend an (τὴν … αὔξην καὶ τὸ εὐθύ τε καὶ τὸ ἐλευθέριον ἡ ἐκ νέων δουλεία ἀφῄρηται, 173a3–4), weil diese sie zu 'krummen Dingen' nötige (σκολιά, 173a6);[297] die noch zarte Seele gerate dadurch in große Gefahren und Ängste (κίνδυνοι καὶ φόβοι, 173a6), die sie ohne Lügen und gegenseitiges Unrechttun nicht zu überwinden vermöge, in Verletzung von Wahrheit und Gerechtigkeit (ψεῦδος und ἀλλήλους ἀνταδικεῖν, 173a8–b1; vgl. Prot. 323a–c und generell die oben angerissene Thematik des ἀδικεῖν ἀλλήλους). Die Seelen werden dadurch so verkrüppelt und gekrümmt (κάμπτονται καὶ συγκλῶνται, 173b), dass nichts Gesundes mehr an ihnen sei, wie gewaltig und weise sie sich auch vorkommen; mit συγκλῶνται ist rep. 495e zu vergleichen, wo von den Fälschern der Philosophie gesagt wird: τὰς ψυχὰς συγκεκλασμένοι τε καὶ ἀποτεθρυμμένοι; ebenso z.B.

---

294 Taylor (in: Plato. Protagoras, 97).

295 Auch Hesiod nennt das Recht von Zeus «gerade», Zeus macht 'den Krummen' (σκολιός) und die Sitten (θέμις) «gerade» (ἰθύνειν, Erga 7, 9; ἰθύς in 36).

296 «Nicht sproßt Bildung in der Seele, wenn man nicht zu vieler Tiefe kommt», Übers. DK; das Fragment ist nur syrisch überliefert; vgl. V.3 Fn. 93.

297 Vgl. Hesiod, Erga 7, s. oben Fn. 10.

Gorg. 525a, wo die Seele der Frevler vor dem eschatologischen Gericht als πάντα σκολιὰ ὑπὸ ψεύδους καὶ ἀλαζονείας καὶ οὐδὲν εὐθὺ τὸ ἄνευ ἀληθείας τεθράφθαι erscheinen.

In der jetzt folgenden Gesamtübersicht des 'didaktisch-pädagogischen' Vokabulars der Epideixis haben wir nicht, worum wir sonst in dieser Arbeit bestrebt gewesen sind, entweder unflektierte Grundformen (Nominativ, Infinitiv) oder flektierte buchstäbliche Sinneinheiten wiedergeben, sondern wie auch schon in App. B.1 die flektierten Formen kontextfrei übernommen (mit Ausnahme einiger Erwähnungen von ἀρετή als Objekt zu einem 'Verb des Lehrens oder Lernens').

Positive Wörter

Mehr als 2 Vorkommen

διδάσκειν διδακτόν (323c6), διδάσκει[298] (323d1), διδαχῆς (323d7), διδάξει (324a5), (παρασκευαστὸν εἶναι καὶ) διδακτὸν (ἀρετήν) (324c4), διδακτὸν (καὶ παρασκευαστὸν … ἀρετήν) (324c7), διδάσκουσιν (324d4), διδασκάλων (324d4), διδασκόμενος[299] (325a8), διδάσκονται (325b3), διδακτόν (325b4), διδακτοῦ (325b5), διδάσκονται (325b6), διδάσκονται (325c3), διδάσκουσι[300] (325c6), διδάσκοντες[301] (325d2), διδασκάλων (325d7–8), διδάσκαλοi (325e2), διδάσκουσι (326a7), διδασκάλων (326c5), διδακτόν (326e3), διδακτόν (ἀρετή) (326e5), ἐδίδασκε (327a6), διδάσκει (327b3), διδάσκειν (327b5), ἐδίδαξεν (327d4), διδάσκαλοι (327e2), διδάσκαλος (327e3), διδάξειεν (328a2), διδάξειεν (328a5), διδάσκαλον (328a6), διδαϑ κτόν (ἀρετή) (328c4)

ἐπιμελεῖσθαι ἐπιμελείας (323c6), ἐξ ἐπιμελείας (323d6), ἐξ ἐπιμελείας (324a2), ἐπιμελοῦνται πᾶσαν ἐπιμέλειαν (325c3–4), ἐπιμελεῖσθαι (325d8), ἐπιμελοῦνται (325e2), ἐπιμελοῦνται (325a5), ἐπιμελείας (326e2), ἐπιμελεῖσθαι (327d3)

(ἐκ)μανθάνειν μαθήσεως (324a3), μαθοῦσι (325b8), μάθωσιν (325e3), ἐκμανθάνειν (325e5), μανθάνειν (326c8), μαθημάτων (327a4), τῷ μαθόντι (328b5)

298 Dieses διδάσκει erscheint als einzige 'positive' Wendung in einer Reihe der 'negativen' θυμοῦται, νουθετεῖ und κολάζει, wodurch es an 'Eigenständigkeit' zu verlieren scheint: alsob διδάσκειν wesentlich im θυμοῦσθαι, νουθετεῖν und κολάζειν bestünde, statt dass diese allenfalls 'didaktische' Mittel wären – m.a.W. macht das protagoreische διδάσκειν einen erheblich 'instrumentellen' Eindruck.

299 Für das Verhältnis zu κολάζόμενος in der gleichen Zeile vgl. vorige Fn.

300 Für das Verhältnis zu νουθετοῦσιν in der gleichen Zeile vgl. vorvorige Fn.

301 Hendiadyoin mit ἐνδεικνύμενοι ὅτι κτλ. in der nächsten Zeile.

παρασκευάζειν παρασκευαστὸν (εἶναι ἀρετήν) (324a5), παρασκευαστὸν (εἶναι καὶ διδακτὸν ἀρετήν) (324c4), (διδακτὸν καὶ) παρασκευαστὸν (… ἀρετήν) (324c7)

2 Vorkommen

θεραπεύω θεραπευτοῦ (325b6), θεραπευθεῖσιν (325c1)
παιδεύειν παιδευτὴν (εἶναι ἀρετήν) (324b6), παιδεία[302] (327d1)

1 Vorkommen

ἄσκησις (ἀσκήσεως, 323d7); **βελτίον ποιεῖν** (βελτίους ποιοῦσιν, 324d5–6); **διέξοδος** (διέξοδοι, 326a2); **ἐγκώμια** (ἐγκώμια, 326a2); **ἐνδεικνύσθαι ὅτι κτλ.** (ἐνδεικνύμενοι ὅτι κτλ., 325d3); **ἔπαινος** (ἔπαινοι, 326a2); **ἐπιτήδευμα** (ἐπιτηδευμάτων, 327a3); **εὐαρμοστότεροι εἶναι/γίγνεσθαι** (εὐαρμοστότεροι, 326b3); **εὐρυθμότεροι εἶναι/γίγνεσθαι** (εὐρυθμότεροι, 326b3); **ἡμερώτεροι εἶναι/γίγνεσθαι** (ἡμερώτεροι, 326b3); **μιμεῖσθαι**, (μιμῆται, 326a3); **οἰκειοῦσθαι** (οἰκειοῦσθαι, 326b2); **ὀνίναναι** (ὀνῆσαί τινα πρὸς τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν γενέσθαι, 328b3); **ὀρέγειν** (ὀρέγηται, 326a3); **προβιβάζειν** (προβιβάσαι εἰς ἀρετήν, 328b1); **σοφὸν ποιεῖν** (σόφους ποιοῦσιν, 324d5); **συνιέναι** (συνήσειν, 325e3)

Negative Wörter

Mehr als 2 Vorkommen

ἀναγκάζειν ἀναγκάζουσιν (326a1), ἀναγκάζουσιν (326b2), ἀναγκάζωνται (326c1), ἀναγκάζει (326c7–8), ἀναγκάζουσιν (326d4), ἀναγκάζουσιν (326d4), ἀνάγκη (327d2), ἀναγκάζουσα (327d2)
εὐθύνειν εὐθύνουσιν (325d7), εὐθυνούσης (326e1), εὐθῦναι (326e1)
κολάζειν κολάζει (323d2), κολάσεις (323e2), κολάζειν (324a4), κολάζει (324a6), κολάζειν (324b2), κολασθέντα (324b5), κολάζει (324b7), κολάζειν (325a6), κολαζόμενος (325a7), κολαζόμενος (325a8), κολάζει (326d8), κολάσει (326d8)
τιμωρεῖσθαι τιμωρεῖται (324b1), τιμωρεῖται (324b3), τιμωροῦνται (1) (324c1), τιμωροῦνται (2) (324c1)
νουθετεῖν νουθετοῦσιν (323b1), νουθετεῖ (323d1), νουθετήσεις (323e3), νουθετεῖ (324a2), νουθετοῦσιν (325c6), νουθετήσεις (326a1)

302 Hier erscheint παιδεία in der Reihe παιδεία, δικαστήρια, νόμοι, ἀνάγκη; aufgrund der Ringkomposition (zwei ‘moralische’ Abstrakta umschließen zwei ‘juristische’ Konkreta; 327d1–2), und weil drei der vier Wörter auf ‘Zwang’ hindeuten (vgl. 337b) wir der ‘Zwangscharakter’ dieses παιδεία-Begriffs stark betont.

2 Vorkommen

ζημία	ζημία	(325b7), ζημία (325b8)
θυμοῦσθαι	θυμοῦται (323d1), θυμοῦται (324a2)	

1 Vorkommen

ἐλεεῖν (ἐλεοῦσιν, 323d3); **καταγελᾶν** (καταγελῶσιν, 323a9); **κτείνειν** (κτείνειν, 322d5); **χαλεπαίνειν** (χαλεπαίνουσιν, 323b1)

KAPITEL 2

Die Gefahr für die Seele (*Protagoras*)

θυμῶι μάχεσθαι χαλεπόν · ὃ γὰρ ἂν θέληι, ψυχῆς ὠνεῖται.

HERAKLIT DK 22 B 85

•••

κρατιστεύοντες λέγουσι ὅ τι ἂν αὐτῶν ἑκάστωι
ἐπὶ θυμὸν ἔλθηι, ἅπερ ἂν θέλοντες τυγχάνωσι,
οὐδαμὰ ταὐτά, ὑπὸ πλεονεξίας, τὰ δὲ καὶ ὑπ᾽ ἀμαθίας.

DERVENI-PAPYRUS KOL. XXII.4–7

2.0 Einleitung

Diogenes Laërtius überliefert als alternativen Titel für den *Protagoras*: «Sophisten», *σοφισταί* (III.59). Das ist verständlich, denn hier sehen wir die scharf profilierte Prominenz der 'sophistischen Bewegung' um Protagoras versammelt, der nach traditionellem Verständnis ihr erster und vornehmster Vertreter war. Der große Abderit erscheint zugleich unnahbar souverän und greifbar lebensnah, zugleich warm menschlich und mit einem leicht herablassenden Lächeln – aber bei allem Respekt, den ihm Platon zollt, doch auch etwas possierlich geschildert.

Die Urteile über den Dialog *Protagoras* gehen in der Forschung von altersher weit auseinander. Gilt er einerseits als ein – als früh eingestuftes[1] – literarisch

1 Zur Datierung: Manuwald (in: Platon. Protagoras [1999], 79–85); Erler (2007, 184–185); Kahn (1988); Taylor (in: Plato. Protagoras, XVIII–XX); ders. (2003, 161 Anm. 19). Taylor warnt, dass eine beobachtete Verwandtschaft der Fragen in verschiedenen Dialogen noch nichts impliziert «about the sequence in which he committed those questions to paper, or the sequence (which may have been different) in which he made those results available to the public» (ebd., 163 Anm. 21). Reale (1993, 126–127) bietet eine Reihe Argumente gegen die Ineinssetzung der Datierung von Schriften und Gedanken; wichtig sei es dabei vor allem, diverse Ebenen der «Evolutionskurve» zu berücksichtigen: «(a) jene des denkenden Platon; (b) jene des schreibenden Platon im Allgemeinen; (c) jene der Evolution der Beziehungen

 | DOI:10.1163/9789004471092_006

facettenreiches Meisterwerk,[2] so haben sein 'unreif' wirkender Gehalt, gewisse bedenkliche Argumentationsstrategien des Sokrates,[3] der philosophisch wie philologisch schwer nachvollziehbare und uneinheitlich wirkende Aufbau und nicht zuletzt der skandalöse 'Lustdiskurs' im Extremfall zur Anzweiflung der Autorschaft Platons geführt.[4]

In den folgenden Paragraphen fokussieren wir, statt auf den vordergründigen Diskurs über Lehrbarkeit oder Einheit und Differenz der ἀρεταί näher einzugehen,[5] auf einige Elemente des Dialogs, die als gesprächstechnische Abweichungen vom methodisch versuchten Diskurs, zusammengenommen eine zentrale Aussage enthalten: Sie sollen, so die These dieser Arbeit, die im Vorgespräch zwischen Sokrates und Hippokrates erkannte Gefahr für die Seele (s.u. 2.2) durch Hinweise auf deren wahre Natur untermauern. Hierin wirken

---

zwischen Schrift und Mündlichkeit, die sich in einem gewissen Maß gegenseitig beschränken» (ebd., 127).

2 Vgl. die Formulierung von Dodds (1951, 208), zitiert in V.2, oder das Urteil von Guthrie: «In no other dialogue has Plato lavished so much care on these, or succeeded so brilliantly in displaying his powers of vivid presentation. If the Protagoras conveyed no philosophical lesson, it would remain a superb work of literature» (IV: 1975, 215); ähnlich Gigon (1972 [1948], 100–101) oder Hamilton (in: Plato. Dialogues [Hamilton u. Cairns], 308).

3 Nicht wohlwollenden Lesern erscheint Sokrates hier leicht als unernster Gesprächspartner. So z.B. bei Bayer u. Bayer (in: Platon. Protagoras, *passim*); nebenbei vermerken sie, dass die «Fehler», die Platon ihn machen lässt, «den Dialog farbig» machen (ebd., 233). Dagegen spricht zunächst Sokrates' wiederholt betontes Bedauern, dass Protagoras sich nicht auf ein ernstes Gespräch einlassen möchte, sowie sein Entschluss, deshalb die Versammlung zu verlassen.

Friedländer sieht diese 'bedenklichen' Strategien in einem plausiblen Licht: «Aber gerade dadurch, daß er den Sokrates irrlichtelieren und den Protagoras vergebliche Versuche machen läßt, sich durch das Gestrüpp zu winden, hat Platon dem Leser die eigene Aufgabe gestellt» (II: 1964, 23); das Bewusstsein vom hermeneutischen Sinn der sokratischen Machenschaften durchzieht Friedländers ganze Darstellung des Dialogs; seine Analyse der Trugschlüsse im Protagoras samt Handreichungen zu ihrer Lösung findet sich ab Seite 14; vgl. ferner V.1 Fn. 11 und B.2 Fn. 13 zu Sokrates' Verwendung sophistischer Tricks im Prozess der Prüfung der Person in der Prüfung seiner Ansichten.

4 Gigon (1972 [1948]); vgl. ferner Guthrie (IV: 1975, 213–214); Kahn (2003, 169).

5 Die eigentliche Diskussion über die Einheit und Verschiedenheit der Tugenden nimmt im Protagoras-Dialog verhältnismäßig wenig Platz ein. Ihr Verständnis wird erschwert durch die Unsicherheit, ob Sokrates-Platon 'noch' damit beschäftigt sei, Aporien der Antilogik in einer eigenen Dialektik zu klären (die Dialektik der Frage nach der 'Einheit der Tugenden' im Protagoras würde dann eine bestimmte Stufe in der Entwicklung des platonischen Denkens darstellen), oder ob er diese Aporien als bereits durchschaute gezielt für eine eristische Elenktik einsetze (vgl. oben Fn. 1). Diese könnte in dem Fall unter dem Rubrum der 'reinigenden' Sophistik figurieren, die soph. 230a–231b, 230c–d etwas zurückhaltend anerkannt und Tht. 163a–165e vorgeführt wird (vgl. vorvorige Fn.); s.o. V.1 Fn. 11; 1.2 Fn. 52; 2.1 Fn. 49; und allgemein 2.1.4.

sie mit der literarischen Darstellung des *Settings* des Dialogs zusammen, die dadurch selbst – weit entfernt, nur ein unverbindliches Spiel zu sein[6] – den Status einer Aussage gewinnt. Diese will freilich entschlüsselt werden, damit ein ‘verborgener Diskurs’ über die Seele und ihre ἀρετή herausgearbeitet werden kann.

Zunächst werden wir dazu einige Selbstkommentare Platons bzw. einige interne Hinweise auf den Charakter der Unterhaltung im *Protagoras* aufdecken, die diesen Fokus auf vermeintlich Nebensächliches legitimieren (2.1). Dann wird in einer Interpretation des Vorgesprächs mit Hippokrates (2.2) sowie der Figur des Prometheus und weiterer Personen im Dialog (2.3) die Spannung zwischen Philosophie und Sophistik dargelegt. Die für den vordergründigen Diskurs inhaltlich weitgehend irrelevante Simonides-Exegese ‘enthüllt’ das wahre Ziel der Philosophie, auf das hin Hippokrates geprüft wird und ‘wie ein Prometheus’ scheitern oder erfolgreich sein wird, (2.4); vor dieser Folie gibt der Lustdiskurs seinen ironischen Charakter Preis und lässt sich auf eine kunstvoll verborgene Mitteilung hin auslegen (2.5).

2.1 Platons Selbstkommentare

> Lees maar, er staat niet wat er staat.
>
> MARTINUS NIJHOFF: Awater

2.1.0 *Einleitung*

Wie im *Theaitetos* (s.o. 1.2) macht Platon auch im *Protagoras* klar, dass beim Leser angesichts der Weise, wie die diversen prägenden Themen in der Auseinandersetzung zwischen Sokrates und den Sophisten im *Protagoras* figurieren, bezüglich der vordergründigen Diskurse Vorsicht geboten ist. Die Platon-Forschung hat im zwanzigsten Jahrhundert die Einsicht entwickelt, dass die in den Gesprächen demonstrierte oder sonst inszenierte Eigenart der auftretenden Gesprächspartner zu den Grenzen gehört, die Platon seiner eigenen philosophischen Mitteilung in den Dialogen setzt.[7] Eine zentrale

6 Vgl. Hamilton: «The reader who is interested only in Plato’s philosophy would do well to pass over the first part of the Protagoras, the first three-quarters of it, in fact, up to the discussion about pleasure and pain when Socrates begins to speak in earnest.… Plato is amusing himself, laughing at everyone, including his beloved master» (in: Plato. Dialogues [Hamilton u. Cairns], 308); vgl. Erler (2007, 70). Es wird noch deutlich werden, dass wir diese Ansicht nicht teilen.

7 Überhaupt wird von dieser Philosophie die ‘Verwandtschaft’ (συγγένεια) mit der Sache der Philosophie als Bedingung, diese Sache zu erfassen, erkannt (epist. VII 343–344a; vgl. rep.

Rolle spielt dabei ihre intellektuelle oder charakterliche Fähigkeit oder eben Unfähigkeit, sich nach sokratischer Manier auf die Prüfung ihrer Ansichten einzulassen – und das bedeutet letztlich: auf die Prüfung des ganzen Menschen (333c, 347e–348a).[8] Bietet Theaitetos ein Musterbeispiel für einen ebenso begabten wie konstruktiven Gesprächspartner,[9] so lässt sich das von Protagoras nicht ohne Weiteres behaupten.

Sokrates und Protagoras versuchen miteinander zu reden, obwohl es schwierig ist, Protagoras zum Unterreden zu bewegen (331c–d, 333c–d, 335a, 348a, 352a–b).[10] Das Problem, Protagoras zum 'sokratischen Gespräch' anzuhalten, durchzieht das ganze Werk. Bereits auf Sokrates' erste Frage, ob er sich 'unter uns' oder vor aller Augen mit Hippokrates über dessen Bildungsweg beraten möchte, antwortet er zum Beispiel mit einer recht langen Rede über die eigenen Verdienste und Vorsorgemaßnahmen. Auch seine Epideixis ist als lange Rede eine Abweichung von Sokrates' Gesprächsintention. Spontane längere Beiträge liefert oder versucht er ferner 333e–334c (die 'Relationalität des Nützlichen') und ab 339a (zu Simonides). Sokrates protestiert dagegen ausdrücklich (334c-e), und Alkibiades gibt ihm auf seine Art recht (336b–d). Sokrates' unwillige Reaktion auf diese Makrologie führt an mehreren Stellen zu einer durchaus komisch gemeinten kleinen Sammlung von Wortmeldungen aller anwesenden Meister, die auch ihrerseits irgendwelche Steckenpferde reiten wollen (z.B. 337a–c, 347a–b).

Protagoras, der oben bereits aus den Erörterungen zum *Theaitetos* nahezu als Antipode des Philosophen hervorgegangen ist, weil sein Denken in Platons Auslegung auf eine paradoxe Verunmöglichung von Denken in einer gedanklichen Vernichtung von Sein hinausläuft, muss bereits im *Protagoras* zur Ernsthaftigkeit und zur Teilnahme an der für einen Philosophen unerlässlichen Prüfung der Person durch die Prüfung seiner Ansichten unaufhörlich aufgefordert werden. Er verweigert das Gespräch dabei auf eine Weise, die seine letztlich eristisch-agonale – und das bedeutet nach Platon nicht eine 'irgendwie' unphilosophische, sondern eine exklusiv kontra-philosophische – Haltung bloßstellt (335a).

Die jetzt zu analysierenden Hinweise auf den Charakter des Protagoras im *Protagoras* selbst haben alle erstens zum Ziel, diese Haltung herauszuarbeiten; zweitens, diese in einen weiteren Zusammenhang zu stellen. Der

490a–b; dazu z.B. Friedländer (II: 1964, 29); Szlezák (1985, 16, 167); Reale (1993, 102–3); Erler (2007, 78–80, 84–86); Schefer (2001, 49–56); vgl. 1.3 Fn. 75).

8 Vgl. Picht (1996 [1965/1966], 93–94).

9 Er wird denn auch wiederholt hoch gelobt (155d, 185e; s.o. 1.2.2.2).

10 Vgl. B.2 Fn. 34.

gefundene Zusammenhang korreliert dieses Urteil sachlich mit dem Befund im *Theaitetos* und bindet sie schließlich 'dramaturgisch' in das Gesamttableau der platonischen Inszenierung der Philosophie ein. Platons Selbstkommentare sind mindestens: ein von Sokrates diagnostiziertes Durcheinander von ἄνω und κάτω (2.1.1); Sokrates' Unwille, das Gespräch anzutreten und fortzusetzen (2.1.2); Alkibiades' Rolle im Dialog (2.1.3) und die Kennzeichnung von Sokrates' Aufenthalt in Kallias' Haus als Katabasis (2.1.4). Es gibt noch weitere, kleinere Kommentare. Auf diese wird in der restlichen Arbeit *en passant* hingewiesen.

Diese platonischen Selbstkommentare erweisen das Scheitern der Gespräche über Einheit und Lehrbarkeit der ἀρετή als von dem Autor selbst intendiert: Wie die herausgearbeitete 'maieutische Distanz' oben den Blick auf den Unterschied zwischen dem 'historischen' und dem 'platonischen' Protagoras im *Theaitetos* freilegte, so berechtigen diese Selbstkommentare dazu, in der anschließenden Interpretation dieses Dialogs nicht auf diesen vordergründigen Diskurs zu fokussieren, sondern (außer auf einen 'verborgenen' Diskurs und dazu auf das Vorgespräch mit Sokrates (2.2)) auf die nach sokratischer Methode strikt unzulässigen Abweichungen von dem forschenden Gespräch – nämlich die Epideixis (2.3), die Simonides-Deutung (2.4) und den Lustdiskurs (2.5) –, die eben alle in Protagoras' Eigenart und Haltung wurzeln.

2.1.1 *Durcheinander von ἄνω und κάτω*

Am Ende des Dialogs sagt Sokrates, er würde die Untersuchung gerne noch einmal von vorne anfangen, und zwar, wie man aus seiner Wortwahl schließen darf, in der richtigen Reihenfolge. Denn er meint, mit einer für Platon freilich vielschichtigen und vielsagenden Wendung, alles sei durcheinander geraten, das 'Unterste zuoberst' (ἄνω κάτω ταραττόμενα δεινῶς, 361c). Das Urteil am Ende des *Protagoras* wiegt umso schwerer, als der Protagoras des *Theaitetos* selbst den Sokrates dazu auffordert um, wenn er sich dem gewachsen fühle, die Sache noch einmal von vorne anzufangen; sie sollten sie vorzugsweise in Frage und Antwort Schritt für Schritt gemeinsam durchgehen:

> ᾧ σὺ εἰ μὲν ἔχεις ἐξ ἀρχῆς ἀμφισβητεῖν, ἀμφισβήτει λόγῳ ἀντιδιεξελθών· εἰ δὲ δι᾽ ἐρωτήσεων βούλει, δι᾽ ἐρωτήσεων· οὐδὲ γὰρ τοῦτο φευκτέον, ἀλλὰ πάντων μάλιστα διωκτέον τῷ νοῦν ἔχοντι. (167d)
>
> Wenn du hiergegen noch einmal von vorne anfangend etwas einzuwenden hast, wende es ein, indem du in einer Rede das Gegenteil durchgehst; oder wenn du es durch Fragen willst, durch Fragen. Denn davor soll man nicht fliehen, sondern der Vernünftige wird insbesondere diesen Weg verfolgen.

In Platons Sprache hat die Rede eines ‘Oben’ und eines ‘Unten’ (als eine von Heraklit übernommene kosmologische Wendung)[11] spezifische, letztlich logisch-ontologisch begründete Implikationen. Sie bezeichnet die Pole einer Seinsordnung und deshalb einer Erkenntnisordnung, also der Ordnung des philosophischen Begründungszusammenhangs;[12] dementsprechend impliziert sie die Stationen einer wohlgeführten Argumentation gemäß dieser Ordnung (z.B. Phil. 44d; Phaid. 101e). Dabei kann die Werdewelt, die Welt der sinnlichen Eindrücke in δόξα (Meinung) und ἐπιθυμίαι (Begierden), insgesamt als Bereich von ἄνω und κάτω angesprochen werden (z.B. Phil. 43b). Die Gewalt der unmittelbaren Eindrücke oder des von ihnen induzierten Verlangens führt aber dazu, ‘Oben’ und ‘Unten’ durcheinander zu bringen (Prot. 356d;), bzw. sie zerrt die Seele nach oben und unten (Gorg. 493a, vgl. 481e; vgl. Tim. 43b, e; Phaid. 79c, 96a–b, rep. 508d etc.).[13] Wahre philosophische παιδεία hält, nach der ‘Wende’ zum Licht außerhalb der Höhle, oben, was oben gehört, und unten, was unten (rep. 527b) – ohne das Untere für Nichts zu erachten (529b)!

Diese πλάνη ist umso gravierender, als sich die Wendung mit dem ebenfalls anspielungsreichen Weg ἐνθένδε ἐκεῖσε καὶ δεῦρο πάλιν verbindet: «von hier nach dort und zurück» (rep. 619e)[14] als Grundbewegung des platonischen

11 Heraklit DK 22 B 59, B 60; A 1 S. 141.24; West (1971, 121–123).

12 DK 22 A 1.8 = Bd. I, 141.24–25; vgl. z.B. Aristoteles, eth. Nic. 1095^{a}30–34; vgl. Ilting (1968, 6–7).

13 Gorg. 465d wird die Sophistik als ein ‘anaxagoreisches’ Einerlei/Durcheinander beschrieben, anstelle der sokratischen Dihairesen (hier: der Unterteilung von ‘Pflege im Allgemeinen’ in eine Pflege des Leibes und ein solche der Seele, die wiederum in Medizin und Kochkunst, bzw. Gesetzgebung und Rechtspflege unterverteilt werden, denen die Schattenbilder ihrer ‘Schmeichelvarianten’ entgegengesetzt werden; s.o. B.2 Fn. 81 und 115). In exquisiter Verkehrung der Verhältnisse wirft Kallikles Sokrates vor, ständig alles durcheinanderzuwerfen, ἄνω καὶ κάτω (Gorg. 511a; vgl. Fn. 22 und 2.2 Fn. 48); er versteht die von Sokrates geübte Kritik so gut, dass er ihm sein Schicksal vorauszusagen vermag (486b).

In seiner ‘pythagoreischen’ oder ‘orphisierenden’ Antwort an Kallikles bezeichnet Sokrates ‘dieses Leben’ (sprich dasjenige, an das Kallikles glaubt) als ein ebensolches Durcheinander (ἄνω κάτω, 493a), was er auch schon von seinem Verhältnis zu dessen beiden unsteten ‘Lieblingen’, dem athenischen Demos und Demos, dem Sohn des Pyrilampes, gesagt hatte (581d–e).

Gaiser schreibt: im *Phaidon* «warnt Sokrates davor, daß man das ‘Auf-und-abgetrieben-werden’ im λόγος als unvermeidlich hinnimmt und der μισολογία verfällt oder sich gar bei dieser Haltlosigkeit besonders gescheit vorkommt, wie die Antilogiker» (1959, 157); vgl. Phd. 89d–90e. Kerferd verweist auf Krat. 396c–e, Phaid. 90c4–6 und auf den Theaitetos und identifiziert die Wendung ἄνω κάτω als verbunden mit sophistischem «flux» (1981 [SM], 72; vgl. 103).

14 Szlezák zum ἐνθένδε ἐκεῖσε «‘Von hier nach dort’ – in meisterhafter sprachlicher Verdichtung ist es Platon gelungen, seine Vision vom Menschen in eine Formel zu bannen. Die dem Menschen gemäße Existenz kann nicht darin bestehen, dort und so zu verharren,

Philosophierens (z.B. Phaid. 70c–d; Phaidr 250e; vgl. 227a; rep. 429a, 619e; Theait. 176a);[15] das ist der Weg hin und zurück, hinauf und hinunter, ἄνω und κάτω durch die Begründungsordnung des Seins, Denkens und des 'eschatologischen' Lebensentwurfs. Der Läufer, der diesen Weg ἄνω und κάτω vermag, ist der Philosoph (rep. 516a, 613c–d, hier unter dem Aspekt des 'Gerechten'; vgl. 2.2.1.3.2).[16] Nicht-Philosophen bleiben auf halbem Wege (613b)[17] oder gar unterhalb der Mitte (586a; vgl. 584d–e) stecken (vgl. Tht. 148c, wo Sokrates den jungen Theaitetos gerade mithilfe dieser Metapher ermutigt, nur weiterzumachen).

Diese Bewegung hinauf und hinunter, hin und zurück ist in je anderer Konstellation auch der Weg der philosophischen Mysten bis zu Diotimas 'Schönem Selbst', zu den Ideen, heraus aus der Höhle, aus dem einen 'Hades' in den anderen 'Hades' – und zurück zu den schönen und übrigen Dingen, zu den Gefesselten, in die Welt und das Leben.[18] Eschatologischen Charakter hat

---

wo und wie er gerade ist, sondern schließt das immer von neuem nötige Transzendieren der 'sterblichen' Komponente seiner Natur ein» (in: Platon. Protagoras, 125–26).

Ähnlich Gadamer (1999: 5 [1931], 6–7). In diesem Zusammenhang gewinnt die Frage des Sokrates am Anfang des Phaidros an Signalkraft: «wohin denn und woher?», ποῖ δὴ καὶ πόθεν; (277a); sie markiert auch die Begegnung von Hippothales und Sokrates im ebenfalls 'erotischen' Lysis (203b) und erinnert auch an die Eröffnungsworte der 'Freunde' im Protagoras (πόθεν, ὦ Σώκρατες, φαίνῃ; 309a); vgl. Mx. 234a.

Chappell gibt sich Mühe, die Formel des ἐνθένδε ἐκεῖσε in Theait. 176a zu bagatellisieren und scheint sie räumlich (!) zu verstehen; er übersetzt sie als «Hence and Thither» mit Großbuchstaben, was er wie folgt erläutert: «I translate with capitals because these two words quickly acquired a technical, non-spatial meaning for Platonists: cp. Plotinus, *Enneads* 1.6.8.23–25 ('It is not a journey for the feet')» (in: Plato's Theaetetus, 125 Anm. 106). In seinem Kommentar zur Stelle geht er nicht näher auf diese Wendung ein (ebd., 126–128).

Schur (2013) hat ihre Darstellung des «Philosophiebegriff[s] bei Platon», die wir aus Zeitgründen leider nicht näher haben zu Rate ziehen können, unter dem Titel «'Von hier nach dort'» vorgelegt.

15 Theait. 176a erläutert diesen Weg ἐνθένδε ἐκεῖσε als ὁμοίωσις θεῷ; die meisten Kommentare schweigen dazu. Die letzten Worte des Theaitet ergänzen gleichsam den Satz: δεῦρο πάλιν ἀπαντῶμεν, «wir wollen uns hier wieder treffen» (210d); vgl. oben 1.2 Fn. 93 samt Haupttext und auch die vorige Fn.

Kephalos kontrastiert das Leben hier mit dem eschatologischen Gericht im Hades als ἐνθάδε-ἐκεῖ (rep. 330d).

16 Vgl. Aristot. eth. Nic. A 2.1095b32–1096a1.

17 Dupréel formuliert erstaunlicherweise: «Vers cette reconnaissance de la valeur absolue ou universelle de la Vérité, l'esprit sociologique de Protagoras l'a laissé à mi-chemin, mais il lui a évité de prendre la fausse route de l'ontologisme ou du substantialisme» (1948, 57).

18 Die Höhle ist bekanntlich unter anderem 'orphisches' Bild für den 'Kerker' der Inkorporierung, der Weg aus dem Höhlen-Hades in den Ideen-Hades ist eine Umdeutung der '*mors mystica*' der Initianden. Vgl. Akusilaos DK 9 B 26; Epimenides DK 3 A1 u. 8 = Bd.

das Bild dank der engen Verküpfung von 'Seinsdenken' und 'Heilsdenken' in Platons Werk: ἐνθένδε ἐκεῖσε καὶ δεῦρο πάλιν nennt deshalb explizit auch die Bewegung durch den Kreislauf der Wiedergeburten (rep. 619e; s.o. 2.4.2–2.4.4).

Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass das Durcheinander (πλάνη) von oben und unten auch den Inbegriff alles Sophistischen formuliert: Sophistisches hält sich einerseits an die Welt der immerwechselnden Doxa (s.o. 1.1.2), spricht durch sein Machtversprechen als eine Form der κολακεία die unsteten ἐπιθυμίαι an, und bringt schließlich (sei es aus Mutwillen, sei es aus Unwissenheit) in der Argumentation die Logik durcheinander (Gorg. 465d; Phaid. 101d–e). Die Sophistik stellt, wie gesehen, die zentrale Gefahr für die Seele dar, deren Bestimmung in der 'Nachahmung' oder seelischen 'Nachbildung zur Einheit' der dialektischen Ordnung von Oben und Unten besteht.

Wenn Sokrates' Urteil über den Dialog insgesamt lautet, alles sei durcheinandergeraten, ἄνω κάτω, das Unterste zuoberst, dann verlangt das eine Interpretation. Die Frage ist dann: Worin besteht im *Protagoras* dieses Durcheinander? Das Wort zielt auf mehrere Merkmale des Dialogs:

Erstens meint es den berühmten, aber nur scheinbaren Chiasmus im Gesprächsverlauf. Am Ende haben sich die Anfangspositionen von Protagoras und Sokrates angeblich umgedreht: Protagoras vertrat anfangs die 'Lehrbarkeit der Tugend', die Sokrates anzweifelte; jetzt, wo sich die ἀρετή als eine Form der Erkenntnis erweisen *werde* (361b; dies sei also auch nach der Tapferkeitsdiskussion noch zu leisten!), halte Sokrates sie für lehrbar, während

---

I, 28.2 u. 31.22, B 1 = Bd. I, 32.19; Mousaios DK 2 B 8 = Bd. I, 23.19; vielleicht Parmenides DK 28 B 5; vgl. B 13 samt Überlieferungskontext (Simpl. Phys. 39.18 = DK Bd. I, 243.13–15); Pherekydes DK 7 B 6 (der Kosmos als Höhle, ἄντρον, Morast, βόθροι, oder 'Wache' sprich Gefängnis, φρουρά; die letzte Wendung wird von Platon aufgegriffen; z.B. Phaid. 62b = OF 7; vgl. den Schlamm (βόρβορος) in OF 5 = Phaid. 69c). Die φρουρά in Phaid. 69c liest sich, besonders im Zusammenhang mit dem Schlussmythos der vielen Höhlen gesehen, geradezu als Verweis auf das Höhlengleichnis. Vgl. ferner die Legenden um Pythagoras und einen gewissen Zalmoxis DK 14.2, Diog. Laert. VIII 1.41; Empedokles DK B 119–120 (die Welt als ἄντρον erinnert an Pherekydes oben). Vgl. das ἄντρον τῆς Νυκτός (die Höhle der Nacht) in OF 105 (S. 169), als δώματα Νυκτός, Parmenides' Ziel in DK 28 B 1. Für Höhlen als Wohnungen vgl. die Urgesellschaftstheorie nach Demokrit DK 68 B 5 = Bd. II, 136.9 u. 138.2.

Dazu ferner Albert (1980, 50–60, 102–104); Picht (1996 [1965/1966], 44–49, 56–61, 69–70, 84–85 etc.); Riedweg (1995, 45–46), der in Anm. 70 aus aus Goldplättchen A 1.5 Zuntz zitiert: κύκλου δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο. Vgl. auch B.2 Fn. 99, 2.1 Fn. 112, 114.

Rep. 521c nennt alle Elemente zusammen: Der Weg aus der Höhle ans Licht ist wie der Augang aus dem Hades zu den Göttern; und wie die Umkehr der Seele von einem nächtlich düsteren (alltäglichen) Tag zum wahrhaften Tag; und wie das Umdrehen einer Scherbe von der geschwärzten zur weißen Seite (aber eben nicht wie im Kinderspiel mit solchen Scherben); das ist der Weg des Seins hinauf und die wahre Philosophie.

Protagoras dies nicht mehr einleuchte (361a–b; vgl. rep. 488b–c).[19] Es ist aber der 'Ausgang des Gesprächs' selbst, der dies feststellt; dabei lacht er die beiden Gesprächspartner sogar aus (361a).[20] Der Chiasmus ist aber nur scheinbar, weil sich die jeweiligen Positionen auf ein je unterschiedliches Verständnis der ἀρετή beziehen. Nichts hat Sokrates für Protagoras' Verständnis der 'Tugend' gewonnen, und Protagoras teilt keineswegs den Begriff der 'Tugend', den Sokrates gerne angebahnt hätte. Die Positionen haben sich nicht vertauscht.[21]

Zweitens bezieht sich Sokrates' Urteil über den Dialog insgesamt als ein ἄνω κάτω auf das Scheitern dieser Verständigung. Ein Grund dafür ist Protagoras' explizite Weigerung, sich der Randbedingung der Forschung zu stellen: Der Prüfung seiner selbst in der sokratischen Gesprächstechnik. Die Weigerung, bei dem rechtmäßigen Anfang anzufangen – und seine Neigung, sich stattdessen in Ausführungen über dies oder das zu gefallen –, darf sicher als eine Form der Verwechslung von ἄνω und κάτω gelten.

Ein anderer unumgänglicher Anfang der Untersuchung wird ebenfalls übersprungen, was Sokrates' Urteil über das Gespräch noch verständlicher macht: In dem ganzen Dialog über die Lehrbarkeit der Tugend wird erst ganz am Ende nach der Tugend gefragt, was sie eigentlich sei (τὴν ἀρετὴν ὅτι ἔστιν, 361c).[22] Den gleichen Fehler macht auch Menon in 'seinem' Dialog (aber er lässt sich korrigieren).[23] Auch der *Menon* dreht sich um die Hauptfragen des *Protagoras*, nach der Lehrbarkeit und der Teilbarkeit der Tugend; aber Sokrates weist diese dort als voreilig zurück, solange nicht klargestellt wurde, was ἀρετή sei (Men. 71a, 79c–d, 86d, 100b). Und auch Lach. 190b–c will Sokrates vor der Beratung über den Erwerb der ἀρετή zuerst klären, was sie eigentlich sei. Sokrates und Protagoras haben also in der Missachtung der Reihenfolge der Untersuchung einen fundamentalen sokratisch-platonischen Grundsatz verletzt – und zwar in einer Frage, für die Platon diesen Fehler wiederholt machen *und* korrigieren

19 Irgendwie müsste es sich bei der ἀρετή also doch um eine τεχνή handeln, was gerade Protagoras behauptet hatte, insofern dieser Aspekt der τεχνή sie als Modell für die Philosophie nach Platon gemacht hat; vgl. Kato (1986, 20).

20 Sokrates sagt: καί μοι δοκεῖ ἡμῶν ἡ ἄρτι ἔξοδος τῶν λόγων ὥσπερ ἄνθρωπος κατηγορεῖν τε καὶ καταγελᾶν κτλ. «und mir scheint dieser Ausgang der [gewechselten] Reden uns wie ein Mensch anzuklagen und auszulachen» (361a).

21 Vgl. oben 1.2 Fn. 160.

22 Friedländer (II: 1964, 30); Guthrie (IV: 1975, 221); Sicking (1998b, 191); vgl. folgende Fn.

23 Zum Verhältnis von Protagoras und Menon in diesem Punkt vgl. Guthrie (IV: 1975, 213); Sicking (1998b, 188). Im Symposion wird von einem markant sophistisch inspirierten Redner, Agathon, auch einmal ein rechter Anfang deklariert (195a), der ihm von Sokrates auch anerkannt wird (199c), dann freilich nach Sokrates' Ansicht nicht durchgehalten (198c–199a; vgl. 2.3.2 Fn. 69).

lässt (vgl. ferner z.B. Gorg. 463c; Phaidr. 237b–c; rep. 354b–c, 454a–b; symp. 195a, 199c; Tht. 175c, 191e–192a, 196e).

Noch ein weiterer Anfang, der wiederholt übersprungen wird und so für ein ἄνω κάτω sorgt, ist, dass legitime Gesprächsbeiträge nach Sokrates von *Fragen* provoziert werden; ungebetene Beiträge ufern bald in Makrologie aus, ob sie für sich betrachtet nun inhaltlich plausibel erscheinen oder nicht. Nicht nur Protagoras macht sich dieses Fehlers schuldig, wie bereits angemerkt (s.o.). Der markanteste Fall – Protagoras' Ausführung über die 'Relationalität des Nützlichen' (Prot. 333e–334c), die von Sokrates tatsächlich als makrologisch kommentiert wird (334c–d, 336a–b) – bietet zugleich eine Variante des vorigen Fehlers, der fehlenden τί-Frage. Protagoras' ungebetener Beitrag hält sich auf dem Niveau, auf dem sich die Antworten von Sokrates' Gesprächspartnern auf die 'was ist X-Frage' oft bewegen (vgl. ab Tht. 146c; Men. 71e–72a): Er gibt eine Auflistung relevanter Fälle, hier eine Liste förderlicher Anwendungen verschiener Dinge aufeinander (dies ist förderlich für dies, das für das, dies nicht für das); es fehlt aber die vorhergehende Bestimmung dessen, was das Förderliche in all diesen Fällen förderlicher Verhältnisse ausmache (333e–334c).[24]

Wenn auf diese Weise immer wieder das 'Unterste zuoberst' (ἄνω κάτω) gerät, dann ist nicht verwunderlich, dass die Untersuchung außer einer scheinbaren Aporie keine Resultate zeitigt – und dass Sokrates sich ungerne länger in diesem Kreis aufhält.

2.1.2 *Sokrates' Unwille*

Ein zweiter Selbstkommentar liegt in Sokrates' Unwillen, sich überhaupt in Kallias' Kreis aufzuhalten. Das fängt damit an, dass er erst gar nicht hatte hingehen wollen. Protagoras ist seit einigen Tagen in der Stadt (das wird zweimal betont, 309d und 310c), und nichts zwingt zur Annahme, er hätte von sich aus Anstalten gemacht, ihn zu besuchen: Er kennt Protagoras bereits[25] und deshalb weiß er wohl auch schon, dass dieser ihm (oder Hippokrates) nichts zu sagen habe.[26]

24 Die gedankliche Figur wird von der νομή des Epimetheus vorweggenommen (320d–321c).

25 Vgl. 1.2 Fn. 156 (mit Haupttext); und 2.2 Fn.14. Buchheim schreibt: «Warum stellt Sokrates diese Gretchenfrage [nämlich die Frage: «wie hältst du's mit der ἐπιστήμη?»]? Ich glaube deshalb, weil Platon schon in diesem Dialog weiß, daß Protagoras ihm diesen Punkt seiner Überzeugung nicht 'enthüllen' *kann*, daß es ein Begriff ist, der protagoreischem Denken nicht abzupressen ist, wie der 'Theaitetos' es später in aller Ausführlichkeit deutlich machen wird» (1984, 630).

26 Men. 92b–d gibt er sich erstaunt, dass Anytos – einer seiner späteren Ankläger (Apol. 18b, 23e) – sich nicht die Mühe gemacht hat und nicht machen will, auch nur einen der verabscheuten Sophisten näher kennenzulernen, und auch seinen Leuten verbietet, mit ihnen umzugehen. Umso grundloser erscheint die Anklage.

Ziemlich genau um die Mitte des Dialogs (337e; s.u. 2.5.2.1) macht er denn auch deutlich, er habe keine Muße für ein Gespräch, wie es sich hier abspielt; er würde lieber gehen (Prot. 335c; vgl. z.B. Gorg. 461e–462a, 506a; Lys. 204b). Den Anwesenden und insbesondere Kallias «dem Schönen» zuliebe bleibt er dennoch (335c–336a, 337c, 338b, 361e; s.u. 2.5.1.1).[27] Um die triefende Ironie – es ist eher Sache eines Protagoras oder Gorgias, Gesprächszeit und Themen im Blick auf die Bedürfnisse der zufälligen Zuhörer abzustimmen (Prot. 317c–e, 362a; Gorg. 458b–d),[28] von denen sie ja abhängig sind (Gorg. 455c–d) – hier zu durchschauen, ist zu bedenken, dass Kallias' Türhüter 314c–e Sokrates zu verstehen gegeben hatte, der Hausherr hätte keine Muße für ihn (er sei eben mit seinen Sophisten beschäftigt).[29]

---

27 Storey zufolge entsprach der bei Platon pseudo-bildungsbeflissene Sophistenschüler Kallias in den Kolakes des Eupolis wahrscheinlich dem komischen Stereotyp des unbeherrschten, unverantwortlichen, ungebildeten jungen Mannes; er hatte wohl Ähnlichkeiten mit «the untutored Pheidippides [aus den Wolken des Aristophanes], but without the horses, as fas as we can gather» (2003, 182).

28 Die Weise, wie Kallikles seinen Gast Gorgias (Gorg. 447b) ermuntert, sich auf das Gespräch mit Sokrates einzulassen, erinnert nicht von ungefähr stark an die Weise, wie Kallias den Sokrates dazu bewegt, noch zu bleiben und das Gespräch mit *seinem* Gast Protagoras fortzuführen; Triebfeder beider Gastgeber – die Platon mit so ähnlichen Namen bedacht hat; Kallias ist dabei eine historische, Kallikles eine erfundene Figur – ist die Freude am Dabeisein (Prot. 335d; Gorg. 458d; s. nächste Fn.), die an die Auffassung des Kleon über seine Mitbürger erinnert (Thuk. 3.38.4–7; s.o. B.2 Fn. 80).

Bemerkenswert ist, dass Kallikles die Gespräche im Gorgias selbst nicht als 'philosophisch' im breitesten Sinne zu betrachten scheint; philosophisches Gerede von erwachsenen Männern bereite ihm ja direkt körpliches Unwohlsein (484c–485e). Seinen Gast Gorgias versteht er (bzw. Platon) somit nicht als Philosophen – obwohl er seine elitäre Bildung durch allerhand, freilich auch nur lückenhaft erinnerte (484b) Zitate zur Schau stellt. Bemerkenswert ist, gerade in seinem Mund, das Schimpfwort der *Sophisterei* an Sokrates' Adresse (497a; vgl. 511a; s.o. Fn. 7; vgl. und 2.2 Fn. 48). Das Profil 'Reichtum' (umgeben von Dienern) und 'Bildungsbeflissenheit' (die Angewohnheit, darum zu bitten, ihn etwas zu 'lehren') begegnet auch bei Menon, dem Gorgias-Schüler (oben 1.3 Fn. 70).

29 Muße ist unablässige Bedingung für rechtes Philosophieren nach Platon, wie in seinen Dialogen allenthalben hervorgehoben wird, besonders prägnant Tht. 154e oder 175e, neben 172c–173a; vgl. 180b; interessant pol. 264b, wo als Synonym für σχολή von ἡσυχία die Rede ist. Dass mit solcher Muße kein Müßiggang gemeint ist, geht klar aus Phaidr. 259a–b hervor: 'Knechte' schlafen in der Mittagshitze, 'Freie' nützen ihre Muße zum 'philosophischen Sterben' unter den Auspizien des Tagesgestirns (vgl. 239c; vgl. 229a–b, 236c–d, 242a, 259a, 279b; vgl. Fn. 25). Vgl. Arends (1988, 69–70) zur Thematik im Theaitetos und Menon, mit Verweisen auf Gaiser (1959).

Wenn Kallias für Sokrates keine Muße habe, weil er mit seinen Sophisten beschäftigt ist, weist dies den vornehmen Mäzen also als Knecht aus; wenn Sokrates keine Muße hat für die Unterhaltung bei Kallias, weist das Kallias' Geschäft als Müßiggang aus.

Die Situation im Gorgias ist ähnlich: Gorgias wäre bereit, ein Gespräch abzubrechen, weil es 'Zeit sein könnte für etwas anderes' (Gorg. 458b–c; Prot. 336a); Gorgias-Freund

Macht er dann sein Wort wahr, für diese Art von Gespräch keine Zeit zu haben; und ist er dann endlich hinausgegangen, weil Protagoras endgültig verstummt ist und jetzt seinerseits für einen erneuten Durchgang vom richtigen Anfang an keine Zeit mehr zu haben behauptet (weil «jetzt Zeit sei, auch zu etwas anderem zu schreiten»; 362a), so 'erscheint' Sokrates am Anfang des Dialogs (φαίνῃ, 309a, s.o.). Sokrates nimmt die Gelegenheit wahr, das Gespräch mit seinen Freunden noch einmal durchzugehen – und ἄνω und κάτω wieder zurückzudrehen.[30] Die ἀσχολία, die ihm verbietet, sich noch länger bei Protagoras und den Seinen aufzuhalten, ist eben die σχολή, die ihm erlaubt oder sogar gebietet, sich im zufälligen Treffen mit seinen Freunden über die soeben geführte Unterredung zu unterhalten (vgl. Tht. 154d–e).[31] Sokrates ist

---

Chairephon (447b) möchte aber nie so beschäftigt sein (ἀσχολία haben), dass er keine Zeit hätte für solche Gespräche, für die Sokrates eben keine Muße hat; die Haltung des Gastgebers Kallikles entspricht der des Kallias im Protagoras genau (Gorg. 458b–d; Prot. 336a) – und zwar empfinden beide Mäzene diese Art der Unterhaltung als ergötzlich (ἥσθην, Gorg. 458d; ἐγὼ οὐδ᾽ ἂν ἑνὸς ἥδιον ἀκούσαιμι, Prot. 335d). Kallikles bekennt später, dass er sie in der Form, in die Sokrates sie zwingt, so vernüglich empfindet (χαίρω τε καὶ χαρίεν μοι φαίνεται), wie anmutiges Kindergeplapper – solange sie nicht mit erwachsenem Ernste vorgetragen werden (485b).

Heutiger Sprachgebrauch hat Mühe, zwischen 'Muße' und 'Freizeit', sowie zwischen 'Muße' und 'Müßiggang' zu unterscheiden. Pieper wirft, im Anschluss an Platon, Aristoteles und Thomas Aquinas, Licht auf die Unterschiede (1955) und (1963). Russells bekannter Aufsatz «In Praise of Idleness» (1960) hält sich demgegenüber, was den Begriff der Muße betrifft, in konventionelleren Bahnen; aber auch seine Mitteilung ist zu beherzigen.

30 Vgl. Men. 100b–c, wo Sokrates nach gescheiterter Untersuchung 'irgendwohin' muss und deshalb die Frage nach der ἀρετή nicht noch einmal richtig aufgreifen kann; das impliziert keine mangelnde Motivation zur Untersuchung der ἀρετή (vgl. 99e). Es kommt öfter vor, dass Sokrates am Ende eines Dialogs 'irgendwohin' muß, und oft vereinbart er ein neues Treffen um das Gespräch fortzusetzen (N. B. im Theaitetos, s. Haupttext).

31 Diese Dynamik lässt sich als Überhöhung der Ansicht des xenophontischen Sokrates verstehen, dass 'Muße haben' (σχολάζειν) noch nicht bedeute, 'nichts zu tun', weil gerade Menschen, die etwas Sinnloses tun, zwar 'müßig' gehen, obschon sie *etwas* tun. Man habe aber keine 'Muße', etwas Schlechteres zu tun als etwas Besseres, wenn es einem freistehe, zu wählen (mem. III.9.9). Ebenso muss dann angebliches 'Nichtstun' noch keinen 'Müßiggang' bedeuten, wie Sokrates im Protagorasdialog zeigt: Sobald er sich von dem 'müßigen' Geschäft in Kallias' Haus befreit hat, setzt er sich mit einigen Freunden, die er zufällig auf der Straße trifft, zusammen um das Gespräch noch einmal durchzugehen. Das ist also sein eigentliches Tagewerk, seine ἀσχολία – und insofern z.B. Protagoras, wie Sokrates 317c–d herausstreicht, das Gespräch als Werbemöglichkeit versteht, also als Geschäft, war für ihn die Unterredung auf seine Weise ein Fall von ἀσχολία; vgl. Fn. 223.

Xenophon selbst liefert in III.11 ein weiteres Beispiel dieser Dynamik, und zwar in ungefälschter sokratisch-erotischer Ironie: Sokrates gewinnt das Interesse der Hetäre Theodotê für seinen Umgang, hat aber keine 'Muße', zu ihr zu kommen (II.12.16); dass er aber ein Meister vielfacher Liebesmittel sei, sollte ihr klar sein aus den Scharen junger

also nicht aus sogenanntem ‘Zeitmangel’ gegangen, wie z.B. am am Ende des *Theaitetos*, wo er einen Termin im Zusammenhang mit seiner Anklage einzuhalten hat. Das wäre nach dem *Theaitetos* ein unphilosophischer Zwang und ein typischer Fall durchschnittlich verstandener ἀσχολία (172c–173b, 175c; vgl. Euthyphr. 15e–16a, wo Euthyphron ins Gerichtamt gehen ‘muss’ und deshalb das Gespräch abbricht, obwohl auch Sokrates dort einen Gerichtstermin hat, 2a–b). Geht und kommt er aus eigenem Antrieb, so steht er unter dem Diktat eines ‘erfüllten Zeitbegriffs’: der Lebenszeit im Dienst seiner Philosophie, für die er in Kallias’ Kreis nichts zu gewinnen hat.

Es ist verführerisch, in dieser Verschachtelung von Rahmenerzählung und Erzählung selbst ein Abbild der πλάνη, des Durcheinanders von ἄνω und κάτω zu sehen (s.o. 2.1.1). Der Dialog ist als solcher der am Ende verweigerte neue Durchgang. Anfang und Ende fallen damit ineins. So fehlt den Reden der sachlich verpflichtende Aufbau und dem Dialog insgesamt wenigstens nach außen hin die zwischen einem echten Anfang und einem genuinen Ende – und sei dies eine echte Aporie und kein scheinbarer Chiasmus – eingespannte Struktur von einander bedingenden, aufhebenden, unterminierenden, aber letzten Endes *korrelierenden* Gedanken, wie sie z.B. den *Theaitetos* kennzeichnet. Das Kunstvolle besteht darin, dass Platon sogar dieses Durcheinander im Dialog noch wenigstens suggestiv klar um die kritische Mitte herum strukturiert, wo Sokrates das nicht von ihm selbst gesuchte Gespräch zum ersten Mal abbrechen wollte (s.u. 2.5.2.1).[32]

2.1.3 *Lasciate ogni speranza: Alkibiades*

Alkibiades, Kleinias’ Sohn aus dem alten Geschlecht der Alkmaioniden, war einer der umstrittensten und schillerndsten Figuren aus dem Umfeld des historischen Sokrates. Er prägt den Dialog auf vier Weisen mit: 1) Er wird in der Rahmenerzählung erwähnt (309a–d); 2) Sokrates bezieht sich auf ihn als das Mündel des Perikles (320a–b); 3 + 4) an zwei Stellen ‘hilft’ er Sokrates im Gespräch (336b–d, 347b).

Männer, die nicht von seiner Seite weichen; sie soll also zu ihm kommen, und er wird sie empfangen, «wenn nicht gerade eine Freundin bei mir ist, die ich noch lieber habe als dich» (III.12.18); Übers. von Jaerisch (in: Xenophon. Erinnerungen [Jaerisch]); vgl. IV.1.1–2, wo Xenophon mit ‘erotischem’ Beispiel diese Ironie als sokratisches παίζειν sokratischem σπουδάζειν an die Seite stellt: beide seien für seine Freunde genau so ‘förderlich’ gewesen; vgl. Fn. 23.

32 Die Mitte ist nach Gaiser in einem platonischen Dialog sonst der angewiesene Ort für eine Reflexion auf die Gesprächsführung (1959, 149).

1) Alkibiades in der Rahmenerzählung –Sokrates trifft auf der Straße zufällig einen nicht näher identifizierten Freund (ἑταῖρος).[33] Die ersten beiden Sätze des Dialogs beinhalten zwei Fragen:

> πόθεν, ὦ Σώκρατες, φαίνῃ; ἢ δῆλα δὴ ὅτι ἀπὸ κυνηγεσίου τοῦ περὶ τὴν Ἀλκιβιάδου ὥραν; (309a)
>
> Woher, Sokrates, erscheinst du?[34] Oder klar doch: von der Pirsch auf Alkibiades' schöne Jugend!

Der Freund fragt unvermittelt, ob Sokrates von der Jagd auf Alkibiades komme – buchstäblich: «erscheint». Als allererstes ruft der *Protagoras* also dem Leser den Bezug des angesehenen und hochbegabten und einst wegen seiner Schönheit berühmten Alkibiades zu Sokrates in Erinnerung: Alkbiades erscheint sogar als der Lieblings-'Schüler' von Platons Lieblings-'Lehrer'. Denn weshalb sollte der Freund sonst annehmen, dass Sokrates wohl wieder einmal hinter Alkibiades her sei – und nicht hinter einem anderen Beau oder sonst einem Geschäft –, wenn dieser ihn nicht hervorragend interessierte? Das Interesse war gegenseitig (s.u.). Zu der Zeit, als Platon den *Protagoras* schrieb, war Alkibiades aber bereits ermordet und zu einem der legendären Verbrecher und 'Wendehälse' der Antike geworden.[35] Das will sagen, dass sogar *seine* vielversprechende politisch-militärische Laufbahn an seiner oben thematisierten Hybris gescheitert war; dabei hatte er – nicht nur er allein – mit einigen Jahren Verspätung aber ebenfalls noch vor der Abfassung dieses Dialogs auch Sokrates in seinen 'Sturz' mitgezogen.[36] Dass die Eröffnung des

---

33 Segvic meint: «His designation in our editions as ἑταῖρος, a friend, ist not part of the text as written by Plato» (2009 [2006], 33); weder Burnet (in: Platonis Opera, *app. crit.*) noch Croiset *et alii* (in: Platon. Werke [Eigler] 1, *app. crit.*) oder Adam u. Adam (in: Platonis Protagoras, 75) vermerken dazu etwas.

34 Diese sperrige Wortwahl beabsichtigt eine buchstäbliche Wiedergabe von φαίνῃ, das weiter unten kommentiert wird.

35 Denyer spricht nach einer stichwortartigen, etwas ins Spektakuläre zielenden Zusammenfassung der biographischen *highlights* von seiner «switchback career» (in: Plato. Protagoras, 65). Rhodes, der Alkibiades weder gewogen noch abweisend gegenüber steht, schreibt rückblickend: «He was loyal to Athens when loyalty to Athens could be combined with success for himself, and no doubt he would have preferred being succesful in Athens to being succesful somewhere else, but enjoyment and success for himself were what counted for most» (2011, 106).

36 Es ist akzeptierte Meinung der Forschung, dass Sokrates' Anklage von den kompromittierenden Karrieren einiger seiner Gefährten mit-motiviert war (vgl. Xen. mem. 1.2.12; ferner Fn. 32). Die Anklage des Sokrates, u.a. 'die Jugend zu verderben', war eine von einer breiteren gesellschaftlichen Stimmung getragene antisophistische Stellvertreteranklage;

Dialogs über die 'Lehrbarkeit der Tugend' diese umstrittene Freundschaft mit solcher 'erotischer Intensität' evoziert, ist also sanft gesagt brisant.

Sokrates und sein Freund tauschen sich über die Schönheit des jungen Alkmaioniden aus, und zwar über den ersten Bartflaum, der dessen Kinn gerade schmücke. Dies nenne, sagt Sokrates, Homer das anmutigste Alter. Er belegt diese Behauptung mit einem Vers, der bei Homer zweimal vorkommt (ὅς ἔφη χαριεστάτην ἥβην εἶναι τοῦ πρῶτον ὑπηνήτου, ἣν νῦν Ἀλκιβιάδης ἔχει).[37] Beide Male spricht der Vers von Hermes. Platon setzt Alkibiades also zu Hermes in Bezug.[38] Darauf ist weiter unten zurückzukommen.

---

vgl. z.B. Nestle (1940, 481–482) und allgemein zum Hintergrund (ebd., 476–485). In Sokrates' Schilderung des Hintergrundes dieser Anklage bei Platon spielt auch das Misstrauen gegen die neue physikalische Spekulation über 'die Dinge über und unter der Erde' eine prominente Rolle (apol. 18b–c, 19b–c); nach Xenophon betrachtete Sokrates den im Denken zugänglichen Zusammenhang natürlicher Erscheinungen (in ihrer Zweckgerichtetheit) gerade als eine Art Offenbarung des Göttlichen (I.4.18; IV.3.13–14; vgl. 1.2 Fn. 143).

37 Der Vers lautet: πρῶτον ὑπηνήτῃ, τοῦ περ χαριεστάτη ἥβη (Il. 24, 348; Od. 10, 279); ὑπηνήτης nach Mehler in Homer *nur* an diesen Stellen ([14]o.J. [1919], *s.v.* ὑπηνήτης).

Bei Platon ist πρῶτον umstritten. Verdenius (1973, 42) hält πρῶτον bei Platon hier gegen Burnet (OCT) für überflüssig. Es beruht laut *app. crit.* bei Burnet auf einem Scholion. Auch Denyer lässt πρῶτον weg und argumentiert: «Socrates' quotation mischievously omits Homer's πρῶτον thus making Homer assert that the most attractive age is when a man has a beard, rather then when he first starts to grow one» (in: Plato. Protagoras, 66). Das unterstreicht sicher, dass Alkibiades für eine Rolle als παιδικά etwas alt wäre, wie Sokrates' Freund bereits suggerierte (309a). Die Abwandlung des Zitates suggeriert aber auch, dass für wahre Schönheit eine gewisse Reife, nämlich Weisheit (309c–d) erforderlich sei. Aber dass ein Bart, also ein reiferes Alter, keine Garantie für Schönheit, also Weisheit ist, hebt gerade Theodoros anläßlich Theaitetos hervor (Tht. 168d–e).

38 Manuwald findet die Anspielung «besonders geistreich, weil in Athen Hermen nach dem Modell des Alkibiades gestaltet wurden (Clem. Al. protr. 53, 6)» (in: Platon. Protagoras [1999], 94). Manuwald erwähnt auch den Hermenfrevel, mit dem in Zusammenhang Alkibiades vor Gericht zu erscheinen hatte: Am Vorabend der Sizilien-Expedition, die von Alkibiades befürwortet und mit-geleitet wurde und die sich auf den Verlauf des Peloponnesischen Krieges für Athene katastrophal auswirkte, war eine große Zahl attischer Hermen verstümmelt worden (ebd., 93; Thyk. 6.27–29). Auch Dorati erinnert an diese Episode und an den Zusammenhang zwischen diesem 'Skandal', Alkibiades' Ruf und Sokrates' Prozess (in: Platone. Protagora, 169 Anm. 1).

Dorati bezweifelt aber die von Manuwald zitierte Überlieferung betreffend der Hermen in Gestalt des Alkibiades: So früh habe es keine bartlose Hermen gegeben und «i versi omerici si rifersicono non all' aspetto normale del dio, ma a quello assunto in virtù di una trasformazione» (ebd., 170 Anm. 2). Segvic erwägt die Möglichkeit, dass gerade Platons Protagorasdialog Anlass zu der Herstellung der umstrittenen Hermen, von denen Clemens berichtet, gegeben haben könnte (2009 [2006], 32) – demnach würde die von Manuwald vermutete Pointe hinfällig werden.

Sokrates sagt aber, er sei gerade mit jemandem zusammen gewesen, der weiser, also noch schöner war als Alkibiades; obwohl dieser auch dabei war, habe er ihn zeitweilig ganz vergessen. Er komme gerade von einer Unterhaltung mit Protagoras, dem weisesten der Zeitgenossen, wenn der Freund ihn denn so sehen möchte (309c–d). Alkibiades' Erwähnung in der Rahmenerzählung hat so die weitere Aufgabe, durch den Vergleich seiner Schönheit mit jener des Protagoras das Gefälle im erotischen Aufstieg des Schönen anzudeuten, wie es *Phaidros* und *Symposion* ausarbeiten: von schönen Menschen zu schönen Gedanken etc. (s.u.)[39] – natürlich mit ironischem Augenzwinkern, denn Sokrates hält Protagoras nicht für sonderlich weise; deshalb überlässt er es dem Freund, ob dieser ihn weise finden möchte oder nicht.

2) *Alkibiades als Mündel des Perikles* – Bei der zweiten Erwähnug des Alkibiades im Dialog wird er von Sokrates als der lebende 'Beweis' für die 'Nichtlehrbarkeit der Tugend' verwendet. Sokrates hebt seinen schlechten Einfluss – noch im erziehungsbedürftigen, flaumbärtigen Alter – auf die Altersgenossen hervor und argumentiert in Alkibiades' Gegenwart, dass nicht einmal Alkibiades' Vormund und Protagoras' Freund und Schutzpatron in Athene,[40] Perikles, Alkibiades habe bessern können. Für diese Ansicht beruft er sich auf Perikles selbst (319e–320a; vgl. Gorg. 515d–516a; Men. 94a–d).[41]

Es steht außer Frage, dass Platon in Alkibiades ein (williges) Opfer der Sophistik sah; diese war es, die in seinen Augen 'die Jugend verdarb', wie es in

Gegen das homerische Argument ist erstens einzuwenden, dass Eurylochos in der Odyssee die Jünglingsgestalt als Hermes *erkennt* (10.277, 307); zweitens, dass, wenn nur Hermes bei Homer den Menschen so begegnet, die Verweiskraft bestehen bleibt; drittens, dass Platon auch soph. 216a–b spielerisch von der Möglichkeit spricht, ein real erscheinender Mensch sei in Wahrheit ein inkognito reisender Gott; nichts spricht dagegen, dass er diesen Gedanken ironisch auf Alkibiades angewandt haben könnte, dessen Konterfei also vielleicht (in der Folge oder bereits vorher) an zeitgenössischen Götterstatuen zu bewundern gewesen wäre.

Dorati meint weiter «È … probabile che Platone volesse semplicemente richiamarsi al concetto espresso nei versi di Omero senza fare alcun collegamento particolare tra Alcibiade e il dio Hermes» (ebd., 170 Anm. 2). Das ist nun aber erst recht unwahrscheinlich und in diesem und dem nächsten Paragraphen geht es gerade darum, den intendierten Bezug herauszuarbeiten (nach dem auch Manuwald nicht fragt).

39 Das registriert auch z.B. Manuwald (ebd., 91).

40 Kerferd hält es für «likely that Pericles' support was the undisclosed source of security upon which Protagoras relied (Prot. 317b6–7)» (1981 [SM], 22).

41 Es ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert, dass sich auch ein Sohn des Perikles im Reigen der Schüler befindet (315a); nach Sokrates' Argumentation ist er dort also nicht, weil sein Vater meinte, dass er dort 'besser' würde, wie es Protagoras verspricht (318a–b)!

der Anklage des für einen ebensolchen Sophisten gehaltenen Sokrates hieß.[42] Alkibiades erscheint in seinen Werken als ein Fall von sophistisch zumindest *mit*-verschuldeter Apaideusia und daraus resultierender Hybris im Sinne der *Politeia* (z.B. 494a–b, 557e–458c, 560b–562a).[43] Es sieht so aus, als ob Platon Alkibiades selbst – der in der Polis bereits von sich reden machte als Platon noch in den Windeln lag, zudem während des Peloponnesischen Kriegs eine bedenkliche Rolle spielte und schließlich kurz vor Ende dieses nicht zuletzt aufgrund der von ihm gespielten Rolle für Athen fatalen Konfliktes auf Anweisung der Dreißig Tyrannen im Exil ermordet wurde – diese Einsicht zugetraut hätte. Denn so lässt sich dessen Bekenntnis im *Symposion* verstehen: Sokrates ist der Einzige, der diesen gewalttätigen Hybristen Scham vor sich selbst empfinden lasse; manchmal wünsche er, es gäbe den Sokrates nicht[44] aber dann wieder wisse er nicht, was er ohne den alten Satyr anfangen solle; würde er auf das eigene Wohl achten, bliebe er bei Sokrates und würde sich um seine Schwächen kümmern; jetzt aber vernachlässige er sich selbst, widme sich den athenischen Belangen (ἐμαυτοῦ μὲν ἀμελῶ, τὰ δ᾽ Ἀθηναίων πράττω)[45] und lasse sich seine Popularität schmecken (ἡττημένῳ τῆς τιμῆς τῆς ὑπὸ τῶν πολλῶν) (symp. 216a–c) – und richte somit sich selbst mitsamt dem Staat

42 Die Berichte über die Anklage des Sokrates bei Platon und Xenophon verwenden διαφθείρειν (z.B. Apol. 24c, 25a–b; Xen. mem. 1.1.1; vgl. Prot. 320a); λωβᾶσθαι und λώβη figurieren in Anytos' Urteil über die Sophisten im Menon (91c) und werden von Sokrates aufgegriffen (92a; neben διαφθείρειν, 91c–d). Anytos warnt später Sokrates vor den Ressentiments, die seine scharfe Zunge hervorruft (94e–95a). Er wurde später selbst einer der Ankläger (Apol. 18b, 23e), und Sokrates erwartet, sich mit ihm – der jetzt aufgrund der Unterhaltung über seine bevorzugten Staatsmänner verärgert ist – wohl noch einmal zu unterhalten (Men. 99e). Mit alledem erhält die Wendung von Protagoras das nötige Gewicht.

43 Vgl. Fisher (1992, 457–458), anlässlich der ab Politeia 557e beschriebenen Gefahren der Demokratie. Fisher schreibt: «In this case, the *hybris* adopted vigorously and redefined by the [democratic] character may well include the arrogant contempt and often drunken violence and abuse indulged in the political elite in Athens, and above all by Alcibiades himself; they would call such arrogance *eupaideusia*, since they regard it a sign of their education and superiority that they can treat others with such witty contempt and get away with it» (ebd., 487).

44 Der drohende Unterton in Alkibiades' Bekenntnis, manchmal würde er sich wünschen, es gäbe den beunruhigenden Sokrates nicht, ist nicht zu überhören.

45 Xen. mem. 1.2.16 schildert dies als eine gängige Entwicklung unter politisch ehrgeizigen 'Schülern' des Sokrates: weg von Sokrates, hin zur Macht; auch über Alkibiades' Absichten im Umgang mit Sokrates hegt er keine Zweifel (1.2.39); Sokrates kommentiert solches Benehmen, freilich ohne in diesem Rahmen die politische Dimension einzubeziehen, innerhalb der Darlegung seiner Hebammenkunst Theaitetos gegenüber (Tht. 150d–151a).

zugrunde (vgl. allgemein Gorg. 517b–c, 518e–519b; vgl. rep. 426b–e, 497b–c, 518e–519a und die soeben genannten Stellen).[46]

Sokrates treibt seine Anklage in der *Apologie* durch die Behauptung auf die Spitze, dass angeblich er der einzige in ganz Athen sei, der die Jugend verderbe (apol. 24b–25a). Alle anderen Bürger machen sie dagegen ununterbrochen 'besser' durch eben jenes Prozedere, das Protagoras mit seiner Vorstellung des gegenseitigen Erziehens meint.[47] Die Pointe ist scharf, denn es sind eben diese demokratischen Verhältnisse (wie auch Platon an einigen der soeben genannten Stellen der *Politeia* hervorhebt), welche die Tätigkeiten der Sophisten ermöglichen, für die Sokrates von einem demokratischen Geschworenengericht verurteilt wurde. Es ist zum guten Teil die Abneigung gegen die politisch ungebundene sophistische Zunft, die sich an Sokrates entlädt; seine Anklage ist, wie gesehen, eine Stellvertreter-Anklage. Sokratisch gewendet sind es aber die Städter selbst, die die Jugend verderben. Und Alkibiades sagt es im *Symposion* – im Einklang mit Platons Analysen der Demokratie in der umfassenderen Perspektive der Deszendenz der Verfassungen in der *Politeia* – gewissermaßen selbst: Die Polis hat ihn zu dem gemacht, was er ist.

Eine bitter-witzige, lebensnahe Anspielung auf die Anklage des Sokrates in unserem Dialog ist Protagoras' Vorwurf an die Adresse der anderen Sophisten: οἱ μὲν … ἄλλοι λωβῶνται τοὺς νέους, die anderen verderben die jungen Leute (318d). 'Die anderen' sind die übrigen Sophisten, die die Jugend mit ihren überladenen Kurrikula 'verderben'.[48] Der Vorwurf hat hier zwar die Farbe des Brotneides angenommen,[49] ist aber auch in dieser zynischen Verkehrung als Hinweis auf die Anklage des Sokrates vielsagend genug. Der am meisten Verdorbene war aber der wegen seiner Hybris berüchtigte Alkibiades, der, wie gesehen, Platon zufolge durch seine besondere Nähe zu Sokrates von seinem 'verdorbenen' Zustand *wusste*.

Deshalb ist seine brisante Erwähnung in den ersten Zeilen dieses Dialogs über die Erziehung bzw. über die 'Lehrbarkeit der Tugend' (oben Erwähnung

46 Thukydides, obwohl er das allgemeine Bild des Alkibiades als eines extravaganten Hybristen, der die Politik als Mittel zur privaten Bereicherung betrachtet, bestätigt (6.12, 15), schreibt 'den Untergang Athens' dennoch gerade der Entscheidung der Athener zu, Alkibiades *nicht* mit einer größeren Verantwortung für die Kriegsführung zu betreuen, in der er sich als fähig erwiesen habe (6.15; vgl. 6.16).

47 Vgl. Diss. Log. DK 90.6.10, 6.12.

48 Untersteiner übersetzt λωβῶνται an dieser Stelle mit *corrompono* (in: Sophisti. Frammenti etc. I, 31); vgl. Fn. 36.

49 Vgl. 2.3.1.

1), als kunstvoll verschlüsseltes *Lasciate ogni' speranza* zu verstehen (s.u.):[50] «Lass fahren die Hoffnung», du Leser, dass man einander die ἀρετή so einfach beibringen könnte, wie gemeinhin angenommen wird; lass sie fahren, der du im Begriff bist, als Zuhörer den Kreis derer zu betreten, die sich dieser irrigen Ansicht verschrieben haben und sich ein Vermögen daran zu verdienen versuchen. Denn bereits die ersten Sätze dieses Dialogs evozieren das Paradebeispiel extremen Scheiterns der Erziehung trotz – oder wegen – einer denkbar reichen Begabung (vgl. rep. 491d–492b) sowie – angenommenermaßen – der besten im 'perikleischen Zeitalter' erreichbaren Vormund- und Mentorschaft: eben jener des Perikles.

3 + 4) *Alkibiades' 'Hilfe' im Gespräch* – Sokrates meint, Alkibiades sei heute nett zu ihm gewesen und habe während der Unterhaltung sogar viel zu seiner Hilfe gesagt (πολλὰ ὑπὲρ ἐμοῦ εἶπε βοηθῶν ἐμοί, 309b). Damit verweist er auf zwei Stellen, an denen Alkibiades erstens 'gegen' Protagoras für Sokrates' Art zu reden Partei ergreift und diesem damit hilft, den Sophisten zum Dialog zu bewegen, statt mit langen Reden zu brillieren (336b–d); und zweitens zum gleichen Zweck Hippias den Mund schnürt, dem schon eine eigene Rede unter den Nägeln brennt (347b).

Die Hilfestellungen stimmen 'formell' wie 'inhaltlich' in mehrfacher Hinsicht gut überein mit der Kennzeichnung des Alkibiades, vermittelst des Homerzitates über den Bartflaum, als 'Hermes': a) Erstens passt überhaupt gut zu einem Hermes, dass Alkibiades Sokrates im Dialog gut geholfen habe.[51] Hermes ist «the friendliest of Gods to men».[52]

b) Zweitens und spezifischer besteht Alkibiades' Hilfe an beiden Stellen in der Aufrechterhaltung der vereinbarten bzw. auszumittelnden Gesprächsordnung. Damit entspricht er dem Hermes des protagoreischen Mythos, insofern dieser den Menschen jene Eigenschaften bringt, die zwischen ihnen Menschlichkeit ermöglichen, es ihnen ermöglicht, äußere und innere Grenzen zu wahren: δίκη und αἰδώς im öffentlichen Verkehr, αἰδώς darüber hinaus auch in kleinem Kreis in der von Sokrates geführten gemeinsamen Selbstprüfung

50 Dante Alighieri (Divina Comedia [Fraticelli], III.9).

51 Die Vorstellung von Hermes als Helfer scheint ebenfalls homerisch zu sein und überhaupt griechisch: Wenigstens ist ἐριούνιος ein weiteres exklusives Attribut des homerischen Hermes, nach Mehler nur Il. 24.360, 440 als *nomen proprium*; 20.72; 24.457, 679 als Epitheton. Mehler liefert die Bedeutung «snel-lopend» und dazu die antike Etymologie des Hesychios: «Κύπριοι οὔνιος · δρομεύς» ([14]o.J. [1919], *s.v.* ἐριούνης und ἐριούνιος); ähnlich Beekes (I: 2010, 459). Murray übersetzt «helper/ Helper» (in: Homer. Iliad); Voss: «Bringer des Heil(e)s/den Segnenden» (in: Homer. Ilias und Odyssee).

52 Otto (1979, 104).

(vgl. 2.2.1–2.2.1.2), – die natürlich, Platon zufolge, zu wahrer 'innerer' δίκη führt. Es ist nicht ohne Ironie, dass der Hybrist Alkibiades für die Wahrung der δίκη eintritt; aber Sokrates ist denn auch, wie gesehen, der Einzige, vor dem er αἰδώς empfindet. Der ironische Unterton reicht vielleicht noch weiter. Karl Kerényi bezeichnet Hermes aufgrund von Aischylos, wo dieser den an seinen Felsen gefesselten Prometheus verspottet und die eigene Stellung als Diener des Zeus bevorzugt (Prom. 968–969), als einen «sich zynisch-unverschämt fügenden und an der Macht beteiligenden» Besucher dieses anderen mythischen Menschenfreundes.[53] Auch diese Charakterisierung trifft auf Alkibiades zu – auf den historischen wie den platonischen.

c) Drittens war Hermes aber nicht nur als als Helfer bekannt (s.o. unter a); und er stand nicht nur in allen seinen Aktivitäten, als Mittler und ambivalenter Wächter über Grenzen, vor allem für den schnellen Umschlag von Gut in Übel, von Vor- in Nachteil und umgekehrt, was ihn zu dieser moralisch ambivalenten Rezeption zu prädestinieren schien (s.o. unter b), vielmehr ist er im Einklang mit diesem 'Ianus-Charakter' auch als 'schamanistischer' Magier und als Seelenführer in und aus dem Hades bekannt.[54]Dass es für Platon guten Sinn hat, den *Protagoras* durch die Identifizierung des Alkibiades als einen Hermes mit einem Hinweis auf den Gott anheben zu lassen, der als Psychopompos die Passage in die für Platons philosophische Poetik zentrale Unterwelt begleitet, wollten wir oben mit der danteschen Warnung über der Pforte der Hölle andeuten; es soll aus einem weiteren Element der Selbstcharakterisierung Platons seines *Protagoras* hervorgehen, das im folgenden Paragraphen herausgearbeitet werden wird.

2.1.4 *Hades der Mysten: Dialog in der Höhle*

Ein Hermes markiert also den Anfang des Dialogs als der Nacherzählung eines Gesprächs, das Sokrates soeben geführt habe. Erwartungsgemäß sagt ein solcher Auftakt etwas über das folgende Gespräch aus. In Anbetracht der Selbstinterpretation der platonischen Philosophie als Initiation in die wahren

53 Kerényi (1946, 57); «Hermes vertritt die Menschen nicht, in Griechenland tut dies einzig Prometheus» (ebd., 35).

54 Kerényi kennzeichnet Hermes so: «Herold, κήρυξ unter den Göttern war auch Hermes, er trug das Amt und den Charakter des ewig hin und her Wandelnden, gegensätzliche Reiche – den Olympos mit dem Hades – Verbindenden, des Ver-Mittelnden und tatsächlich in der Mitte zwischen Totenreich und Himmel Schwebenden, unter den Olympiern» (1946, 33). Otto (1979, 113–118); vgl. Eliade (1992, 44–47). Pythagoras, dem ebenfalls eine Katabasis zugeschrieben wurde (Diog. Laert. VIII.41; DK 14), wurde selbst als 'Sohn des Hermes' betrachtet (ebd. VIII.4). Segvic hebt diesen Aspekt von Hermes für Alkibiades hervor (2009 [2006], 32).

Mysterien ist die nächstliegende Erwartung die, dass Sokrates das referierte Gespräch in einem besonderen, philosophischen Totenreich geführt habe. Die Mysterien waren solche des Todes und des Lebens.[55] Es steht außer Zweifel, dass Platon den *Protagoras* um diese Vorstellung herum konzipiert hat.

Bei alledem ist es sicher kein Zufall, dass Sokrates seinem jungen Freund Hippokrates mithilfe einer typischen Äquivokation sofort deutlich macht, worin die sophistischen 'Weihen' zu guter Letzt bestehen: im 'Blechen'! Nachdem er Hippokrates Mut zugesprochen hat (θάρρει, 311a)[56] um den draufgängerischen

---

55 «Den Mysterien eignet Realitätsgehalt, weil sie sich mit dem Tod abgeben, jener Wirklichkeit, die ebenso unausweichbar wie unbegreifbar bleibt…. In der Enthüllung ihres Geheimnisses scheinen die Mysterien Antworten auf Angst und Ungewissheit geboten zu haben, die als Glück erfahren wurden», schreibt Burkert (2006 [1995], 15–16). Er schreib ferner: «Das Leben hat eine Todesdimension gewonnen, was freilich auch eine Lebensdimension des Todes bedeutet» (²1997, 289). «Daß der Weg in den Tod zum Leben führt, ist die Hoffnung des Mysten» (ebd., 292). Die Erwartungen an diese Erfahrung für das Leben waren denn auch eingreifend: «Mysteries were initiation rituals of a voluntary, personal, and secret character that aimed at a change of mind through experience of the sacred», wie Burkert (1987, 11) schreibt; vgl. Kerényi (1962, 29, 31).

Albert (1980, 97); Albert sieht in der Reinigung, im Zusammenhang mit der μελέτη θανάτου, den wichtigsten Ansatzpunkt für Platons philosophische Interpretation der Mysterien (ebd., 98–100). Dörrie nimmt an, dass Platons Interpretation der kultischen Reinigung als geistige Reinigung rückwirkend auf den Kult gewirkt hat (1975, 11–12 mit 12 Anm. 12). Weitere Verweise bei Schefer (2001, 114); vgl. V.1 Fn. 11; 1.2 Fn. 52; 2.0 Fn. 5 und allgemein 2.1.4.

Eleusinische, korybantische (bacchisch-dionysische) und insbesondere orphische und pythagoreische Mysterien sind, nach Burkert, nicht immer leicht auseinanderzuhalten: «[T]here are no clear cut borders between 'Orphism' and any comparable phenomena of the age, notably Bacchic initiations in general, Eleusinian mysteries and Pythagoreism… . All these terms may thus overlap, without ever coinciding … Pythagoreanism is variegated in itself: there is the field of number speculation (and, later on, mathematics and science) which is never claimed for 'Orpheus' in any of the older testimonies. But both the doctrine of metempsychosis and a special 'way of living', βίος, constitute common ground, and for certain books the authorship was disputed between 'Orpheus' and Pythagoras» (2006 [1977], 43); vgl. Mansfeld (in: Vorsokratiker. Fragmente 1, 179 Anm. 9) und Kirk u. Raven (1976, 220); Kirk und Raven verweisen auf Herodot 2.81 als erste bezeugte Stelle für die Verwandtschaft zwischen ägyptischen, orphischen, bacchischen und pythagoreischen Lebensregeln.

Platon seinerseits 'leiht' Elemente aus allen Überlieferungen. Archäologische Funde in Olbia legen eine 'orphische' Kultgemeinschaft unter Verwendung herakliteischer Überlieferung nahe; vgl. Burkert (2006 [1998], 56–58); Parmenides wurde in der Antike Nähe zur Gemeinschaft der Pythagoreer nachgesagt (s.u. 2.3 Fn. 28) und er wurde als Ahnherr einer Gilde magisch heilender Ärzte geehrt; s. Gemelli Marciano (in: Vorsokratiker. Fragmente etc. 1, 43–45); Marcinskowska-Rosół (2010, 13); s.u. 2.3 Fn. 30 mit Haupttext.

56 Angst, Zuspruch, Tapferkeit zum Wagnis bilden ein gängiges Motiv im Sokratischen; vgl. z.B. Tht. 163c, 177b, 181b, 191a, 195c, 196d, 197a; vgl. 165c. Vgl. Gaiser (1959, z.B. 153–155

Jungen (310d) im Hinblick auf seine «Stärke» zu prüfen (ἀποπειρᾶσθαι τοῦ Ἱπποκράτους ῥώμης, 311b; s.u. 2.4.4), führt er dem jungen Freund vor, wie er diese Weihe erlangen könne (Prot. 311b–e); das würde er also die sophistische τελετή nennen (und er tut es Euthyd. 277d). Platon treibt den Scherz indirekt noch etwas weiter: Diese τελετή erlangen hieße, mit dem Passivum des stammgleichen Verbs τελεῖν: τελεῖσθαι; hier heißt es, eben τελεῖν sei das einzige, was er für diese τελετή zu tun bräuchte, und zwar τελεῖν in der alternativen Bedeutung von: zahlen, nämlich das eigene Geld und das seiner Freunde und Verwandten (gleich sieben Mal in Prot. 311b: 311b3, 8, c4, 5, d2, d7, e5). Das weiß er ja auch schon (310d–e, ohne τελεῖν), und es wird später von Protagoras (326b, 328b) und Sokrates (357e) noch mehrmals 'hineingehämmert'.

Freilich gebe es nichts, worauf man sein Geld besser verwenden könnte, als auf die richtige Paideia (Phaid. 78a). Aber das τελεῖν der kostenfreien sokratischen τελεταί besteht in etwas anderem, und zwar zunächst darin, dass man ein Gespräch gut zu Ende, zum τέλος führt (Prot. 347c, 348a), damit man nicht als ἀτελής dasteht (Prot. 314c; vgl. z.B. symp. 175c–d; Phdr. 245a, 248b);[57] genau das will Protagoras nun aber nicht (361d–e; vgl. Tht. 180a; dazu s.o. 1.1. Fn. 11; 1.3 Fn. 67).[58]

Es ist gut, dieses Spiel mit dem τελεῖν im Gedächtnis zu behalten; denn es soll nicht verloren gehen, dass es sich in den jetzt folgenden Ausführungen (und ebenso in den entsprechenden Passagen der restlichen Arbeit) um eine Rekonstrution platonischer παιδιά handelt, die zwar aussagekräftig, aber immer auch humorvoll gemeint ist (vgl. Symp. 223d).

2.1.4.1 Mysteriensubstrat

Der erste eindeutige Hinweis auf ein 'Mysteriensubstrat' im *Protagoras* liefert Sokrates' erste Beschreibung des Protagoras, wie dieser in Kallias' Haus «mit seiner Stimme [seine (früher im Satz erwähnten, in diversen Poleis aufgelesenen) Schüler] bezauberte wie Orpheus, und sie folgten ihm, verzaubert durch seine Stimme» (κηλῶν τῇ φωνῇ ὥσπερ Ὀρφεύς, οἱ δὲ κατὰ τὴν φωνὴν ἕπονται κεκηλημένοι, 315a–b; vgl. 328d). Orpheus war ein berühmter Hadesfahrer, ein 'schamanistischer' Zauberer (γόης)[59] und Mysteriengründer.[60]

---

mit Anm. 5); 2.2 Fn. 36 und 2.5 Fn. 24–25; zu Furcht und Verwandtem in den Mysterien, s.u. 2.2.2.

57 Vgl. Riedweg (1987, 35–39).

58 Arends (in: o.J) weist auf diesen Zusammenhang hin.

59 Γόης, γοητεία und Verwandtes sind bei Platon typische Signalwörter für Sophistisches (z.B. Euthyd. 288b; Mx. 235a; Phil. 44c; pol. 291; rep. 598d, 602d; soph. 234c, 235a, 241b; vgl. z.B. Men. 80b oder Gorg. 483e!); vgl. Segvic (2009 [2006], 30, 42–43); vgl. V.2 Fn. 75; 2.1 Fn. 71.

60 Vgl. Segvic (ebd., 39).

Platons Protagoras betrachtet Orpheus als einen ‘heimlichen Sophisten’ und reiht ihn zusammen mit dem anderen legendären Mysteriengründer Mousaios in die Folge der eigenen Vorgänger ein (316d). Dass Platon die Sophistik überhaupt zu Mysterien verdichtet, die mit der ‘wahren Weihe’ der Philosophie konkurrieren, liefert, wie gesehen, den poetischen Horizont für die Pointe der ‘Geheimlehre’ im *Theaitetos* (1.1.0; 1.2.1). Protagoras’ Vereinnahmung des Orpheus als ‘Vorläufer’ im *Protagoras* bestätigt Sokrates’ Vergleich des Sophisten mit Orpheus, den zeigenössischen mit dem mythologischen ‘Mysterienlehrer’.

Im Dialog gibt es noch weitere mysterienhafte Signale, im allgemeinen Setting, in einigen Vergleichspunkten mit dem *Symposion* und in Motiven der Diskurse. Es handelt sich dabei zugegebenermaßen um ‘kumulative Evidenz’ – Platon forciert nichts – und nur zusammengenommen tragen sie zu einer entsprechenden Atmosphäre bei. Insgesamt aber fügen sie sich in den allgemeinen poetischen Horizont ein, bestätigen und bereichern die Identifizierung Protagoras-Orpheus und füllen die Identifizierung Alkibiades-Hermes mit Leben. Folgende Hinweise erscheinen uns relevant:

Hippokrates bedauert Sokrates gegenüber, dass er den Meister (Protagoras) weder gehört noch gesehen habe (οὐδὲ ἑώρακα Πρωταγόραν πώποτε οὐδ᾽ ἀκήκοα οὐδέν), weil er beim letzten Besuch noch ein Knabe (παῖς) war und auch jetzt noch zu jung ist (νεώτερος), sich selbst zu introduzieren (310d). Das suggeriert über die lebensweltliche Einbindung hinaus eine Anspielung auf die Regel in der Gemeinschaft um Pythagoras, nach der die Novizen dem Meister fünf Jahren lang nur schweigend zuhören, ihn aber nicht sehen durften (Diog. Laert. VIII.10). Allgemeiner evoziert es die verschiedenen Reifestufen der (eleusinischen) Mysterien mit ihrer Liturgie aus λεγόμενα, δεικνύμενα und δρώμενα, auf die Platon im Höhlengleichnis und im *Phaidros* recht detailliert anspielt.[61] An den Geist der Pythagoreergemeinde erinnert vielleicht auch Hippokrates’ Versicherung, der Besitz seiner Freunde stehe ihm für die Finanzierung seiner Pläne zur Verfügung (310d–e), die an den geteilten Besitz in pythagoreischen Gemeinden erinnert, nach dem Motto des κοινὰ τὰ φίλων.[62]

Die Unterhaltung findet in Kallias’ Haus, dem Haus «des Schönen» statt, und zwar zunehmend, um diesem ‘Schönen’ einen Gefallen zu tun (Καλλίᾳ τῷ καλῷ χαριζόμενος, 362a3; vgl. 336b6–7); Sokrates’ Bemühung um das ‘Schöne’

61 Picht (1996 [1965/1966], 67–79); Riedweg (1987, 22–28, 30–69); zu Hören und Sehen in den Mysterien allgemein vgl. (ebd., 101 Anm. 128).

62 So Timaios (FGrHist 566F13 = Scholion 151) zu Phaedr. 279c oder Scholion 16 zu Lys. 207c10 (in: Scholia I [Cofalo]). Timaios schrieb den Spruch den Pythagoreern zu, wozu vgl. Schöpsdau (in: Platon. Nomoi I–II, 313) zu leg. 739c; Platon rezipiert dieses Wort intensiv (leg. 739c; Lys. 207c; Phaedr. 279c; rep. 424a, 449c).

ist hier somit in der 'ironisch' verkehrten Begründung ausgesprochen, weshalb er solang in der Sophistengesellschaft geblieben sei (denn es ist umgekehrt gerade Kallias, dem der Rummel in seinem Haus gefällt, und das Gefällige ist in diesem Kreis der dominante Faktor; s.u. 2.5.2–2.5.3.1).[63] Das Wortspiel ist von der gleichen Art und Stoßrichtung wie jenes auf Agathons Namen im *Symposion* (174b), durch das Alkibiades und Sokrates ebenfalls ironisch verkehrt als Rivalen um die Gunst des 'Guten', τὸ ἀγαθόν ausgewiesen werden.[64] Agathon ist auch schön (174a) und gerade Alkibiades zufolge sogar der 'Schönste' (213c); insgesamt gewinnt Alkibiades' Verhältnis zu Sokrates im *Protagoras* durch diese Vergleiche wiederum an Bedeutung (174b).

Es war nicht einfach, an den 'Kerberoshaften' Türhüter vorbei Zutritt zu diesem 'Schönen' zu erlangen.[65] Dieser Türhüter ist Teil einer kunstvollen Verschachtelung von Rahmenerzählung und Dialog, der von den Oppositionen 'drinnen-draußen', 'Stadt-Land (bzw. Hafen)', 'Nacht-Tag' (vgl. 1.4 Fn. 137) und dem zugehörigen Element 'einen Raum betreten und verlassen' (überschreiten einer Grenze) regiert wird. Diese Art der Verschachtelung ist nicht unüblich bei Platon. Der Dialog, dem der *Protagoras* in der Komplexität und Art dieser Verschachtelung am nächsten steht, ist wiederum das *Symposion*.[66] Mit diesem teilt der Protagoras außer dem genannten inhaltlichen Gefälle 'schöner Leib – schönerer Geist' und dem Wortspiel auf den Namen des Gastgebers auch einen beachtlichen Teil der *dramatis personae* (Phaidros, Pausanias, Agathon und Alkibiades); dann beschreibt die Kritik an den herkömmlichen Gepflogenheiten während Symposien (Prot. 347d–348a) eine philosophische Art von Symposien, die das *Symposion* explizit inszeniert (nämlich ohne Musikerinnen und fremde Gedichte, sondern vermittelst der eigenen Stimme; Symp.

63 Die Anspielung hat natürlich auch Friedländer in ihrer Bedeutung und Verwandtschaft mit der signalhaften 'erotischen' Spielerei um Alkibiades und Protagoras am Anfang des Dialogs erkannt (II: 1964, 30).

64 Die Guten gehen Sokrates' zufolge spontan zum Mahl der Guten, ἀγαθῶν, bzw. des Agathon, Ἀγάθων' (symp. 174b; s. *app. crit. ad loc.*); de Sterke (2002).

65 Manuwald vergleicht diesen mit Kerberos, dem Wachhund der Unterwelt (in: Platon. Protagoras [1999], 133); ebenso Dalfen (2012 [1979/80], 157); Segvic (2009 [2006], 39 mit Anm. 23).

66 Auch Schofield registriert wichtige Parallelen zwischen Symposion und Protagoras (in: Plato. Protagoras etc., xxiii–xxv); er sieht das Symposion dabei als früher an, die Parallelen im Protagoras bestenfalls als Verweise auf diesen Dialog. «As often with relative date of composition of Platonic date, there isn't on examination any solid reason for thinking the *Symposium* could not predate the *Protagoras*» (2010: xxv). Damit ist auch das pythagoreisch-mysteriöse Substrat vorausgesetzt.

176e);[67] gerade in diesem Zusammenhang bringen beide Dialoge das gleiche Homer-Zitat (Il. 10.224) als Ermunterung zur gemeinsamen Wahrheitssuche statt Dichterinterpretation (Prot. 348c) bzw. Beratung über angemessenes Handeln (βουλεύεσθαι, Symp. 174d); und insgesamt ist die heitere Stimmung die gleiche. Die Dialoge inszenieren die gleiche Lebenswelt, und zwar im Rahmen der gleichen 'erotischen Interpretation' und Versinnbildlichung der Philosophie als Mysterium – einmal richtigherum, einmal ironisch verkehrt. Weitere Vergleichspunkte zwischen den Dialogen können anlässlich weiterer 'Mysteriensignale' im *Protagoras* hervorgehoben werden (s.u.).

Der *Protagoras* fängt, wie gesehen, mit der Frage πόθεν, ὦ Σώκρατες, φαίνῃ («Woher, Sokrates, erscheinst du?») an. Auch wenn man hieraus nicht sofort eine symbolträchtige sokratisch-apollinische Epiphanie heraushören möchte, markiert die merkwürdige Wortwahl die Plötzlichkeit einer Passage «von dort nach hier» (vgl. Fn. 8). Es wird sich aber noch zeigen, dass die Wortwahl noch einen weiteren Hinweis enthält. Das letzte Wort des Dialogs korrespondiert mit dieser Frage 'woher?' bzw. es beantwortet sie: ἀπῇμεν, «wir gingen weg» (aus dem Haus des Kallias); dorther also, mit allem was das impliziert.

Die Nacherzählung findet im Freien statt, die nacherzählten Gespräche drinnen. Hippokrates kommt vor Tagesanbruch zu Sokrates in sein Schlafzimmer (310a);[68] nach Sonnenaufgang (312a) machen sie sich auf den Weg zu Kallias. Bevor sie dort anklopfen beenden sie im Vorhof (ἐν τῷ προθύρῳ) eine Unterhaltung, die sie auf dem Weg dorthin geführt haben; die spätere Unterhaltung zu Ende führen ist, was Protagoras gerade nicht will (314c; 361e). Im *Symposion* bleibt Sokrates unterwegs irgendwo allein stehen, bis er einen Gedanken zu Ende gedacht hat (175a–b; s.u).

Weil sie für diesen Weg lange genug brauchen um den Betrieb dort in vollem Gange anzutreffen, befinden sie sich wahrscheinlich nicht im gleichen Viertel Melite in Athen, wo nämlich Kallias ein Haus hatte, während Sokrates gleichsam nebenan im Viertel Alopeke wohnte. Sie haben wahrscheinlich die Stadt verlassen und befinden sich in Kallias' zweitem Haus im Hafen Peiraios.[69] Im

67 Segvic hebt ebenfalls einige Übereinstimmungen zwischen den beiden Dialogen hervor (Personal, Rolle des Alkibiades) und schreibt mit Recht: «It is as if Plato wants, when he comes to write the *Symposium*, to offer a retroactive commentary on what must be his earlier work. Like the *Symposium*, the *Protagoras* is an erotic dialogue» (2009 [2006], 37 Anm. 19).

68 Vgl. 2.3 Fn. 96.

69 Da sich Sokrates und Hippias bereits kurz nach Sonnenaufgang auf den Weg gemacht haben, fällt auf, dass sie den ganzen 'Jahrmarkt der Eitelkeit' bei Kallias bereits in voller Geschäftigkeit finden. Sogar wenn man porträt-realistisch zu lesen versucht (wie Manuwald (in: Platon. Protagoras [1999], 107–108), unter Vorbehalt), ist deshalb plausibel, dass sich der Dialog nicht (wie Manuwald an dieser Stelle meint) im Demos Melite,

Symposion begegnet ein wie im *Protagoras* nicht näher identifizierter Mann dem Erzähler Apollodoros – 'Apollodoros' ist auch der Name des Bruders von Hippokrates im *Protagoras* (310a)[70] – im anderen athenischen Hafen Phaleron und geht mit ihm hinauf in die Stadt. Der Eintritt in Kallias' Haus wird von dem mürrischen Türhüter erschwert (Prot. 314c–e); im *Symposion* will der Gastgeber geradezu einen Diener schicken um Sokrates zu holen (175b).

Sind Sokrates und Hippokrates einmal drinnen, wird der Anblick, der sie dort erwartet, einschließlich der Identifizierung einiger Raumelemente detailliert beschrieben (s.u.).[71] Die Sitzordnung ist dabei in beiden Dialogen von Belang: Im *Protagoras* wird die lockere Verteilung der anwesenden Novizen auf die verschiedenen Lehrer mit ihren eigenen Unterrichtsmodellen – Protagoras 'peripatetisch', Hippias *ex cathedra*, Prodikos im Bett in einer ehemaligen Vorratskammer (314e–315d; s.u.)[72] – aufgebrochen und alle versammeln sich im Halbkreis um Protagoras und Sokrates.[73] Im *Symposion* liegen alle nach

---

sondern in Kallias' Haus im Hafen Peiraios abspielt (so auch Erler (2007, 185) und Segvic (2009 [2006], 39), beide unter Verweis auf Xen. symp. 1.2). Dass der Weg selbst kaum erwähnt wird, bedeutet nichts; ob er für ein Gespräch lang genug ist, hängt – außer vom Gehtempo – vom Gespräch ab. Manuwald registriert «Einen Türhüter hatte Kallias offenbar auch in seinem Haus im Piräus (vgl. Xen. symp. 1, 11)» (ebd., 128).

Die Ortung des Hauses im Piräus ergibt in unserem Zusammenhang einen eigenen Sinn; Sie bedeutet nämlich, dass der Weg dorthin ein *Abstieg* ist und aus der Stadt wegführt. Umgekehrt ist der Weg von Phaleron (dem alten Hafen von Athen) zum Agathon im Symposion ein *Aufstieg*. Voegelin liest nach Manasse einen solchen Abstieg als Hadesgang (II: 1961, 224–225); vgl. 1.4 Fn. 136.

70 Die beiden Apollodoren scheinen durch ihre nähere Herkunftsbestimmung unter Verwendung der Wurzel φα- (pseudo-)etymologisch noch enger aufeinander und auf die Symbolik um den 'strahlenden Phaidros' bezogen zu sein: Apollodoros im Protagoras ist der Bruder eines *Pha*-son, Appollodoros im Symposion ist *Pha*-lereër (Φαλερέυς); vgl. 2.2 Fn. 92 und Fn. 127–128 mit Haupttext.

71 Die Raumanordnung in Kallias' Haus erinnert durch die Erwähnung des Throns des Hippias und des dunklen Zimmerchens, aus dem es rätselhaft aber angenommenermaßen bedeutungsvoll brummt, mit etwas gutem Willen an den Thron des Hierophanten und das Anaktoron im eleusinischen Telesterion (dem Ort der τελεταί also), aus dem in diesem Fall keine Lichteffekte zu erwarten sind; vgl. die Beschreibung dieses Heiligtums bei Graf (1974, 128–9); vgl. (ebd., 49 Anm. 40) und Burkert (^{2}1997, 304–305). Bei Platon scheint aber kein großes Licht aus diesem 'Anaktoron', sondern erklingt Prodikos' heiserer Bombast.

72 Die umfunktionierte Vorratskammer, aus der es eben vielversprechend brummt, könnte durchaus als komischer Hinweis auf Kallias' angebliche Verschwendung des geerbten Vermögens an die Sophisten verstanden werden, wie es gelegentlich geschieht; der Umgang mit ererbtem Vermögen hat metaphorische Prägnanz im Vorgespräch zwischen Sokrates und Kephalos in der Politeia (329e–330b), das übrigens im Peiraios geführt wird.

73 Auch Friedländer misst der Raumordnung in Kallias' Haus Bedeutung bei, s.o. V.2 Fn. 70. Segvic sieht in der Raumanordnug den sozialen Status der Lehrer widergespiegelt (2009 [2006], 39).

Art der Symposien nebeneinander, die ‘Sitzordnung’ entspricht aber dank Aristophanes’ Schluckauf (185c-e) ausdrücklich nicht der Reihenfolge der Reden (s.u. 2.1.4.3); sie wird später gerade von Alkibiades noch einmal gestört, und auch hier ist es Aristophanes, der am Reden gehindert wird (212c; vgl. 2.2).

Wird Kallias als ‘der Schöne’ angesprochen und ist sein Haus also das Haus ‘des Schönen’, während der Gastgeber im *Symposion* ‘der Gute’ und ebenfalls ‘schön’ (174b) und sogar ‘der Schönste’ ist (213c); und wurde der *Protagoras* bereits durch den Vergleich von Alkibiades und Protagoras, ferner durch so viele Vergleichspunkte zwischen *Protagoras* und *Symposion* ironisch in den Horizont des ‘Aufstiegs zum Schönen’ gestellt (οὐ γὰρ δήπου τινὶ καλλίονι ἐνέτυχες ἄλλῳ, Prot. 309c; s.o.; vgl. ferner unten 2.1.4.3), dann liegt der Gedanke nicht mehr fern, dieses Haus konform Platons Sonnensymbolik des ‘Guten’ in der *Politeia* als das ‘Haus der Sonne’ zu betrachten – zumal diese Symbolik in der Prüfung des Hippokrates ebenfalls angewendet wird (Prot. 312a; s.u. 2.3.2.2). Parmenides’ Wagenfahrt gibt einen eindeutigen Hinweis auf den Sinn dieser Assoziation: Er folgt mit seinem Gespann der Bahn der Sonne in das Haus, das ohne Schwierigkeiten als ‘ihr’ Haus aufzufassen ist – denn dort verbleibt sie außerhalb der Tageszeiten: Das ist das Haus der Nacht; es befindet sich im Hades.[74]

Protagoras führt in diesem Hades einen Reigen von Schülern herum. Der Reigen wird komödienhaft geschildert: Die Schüler, die er, wie gesagt, wie ein Orpheus betört (315a–b), machen sich bei jeder Kehrtwende so viel Mühe, Protagoras nicht vor die Füße zu kommen, dass eine wunderbar kreisförmige Bewegung entsteht (315b).[75] Das ähnelt der Schilderung der göttlichen Reigen im *Phaidros*. Es lässt Protagoras gleichsam als einen Gott in diesem Jenseits erscheinen und macht ihn auf alle Fälle im Sinne des *Phaidros* – und sofern es einen Gott der Rhetorik und einer durch εὐβουλία vermittelten Macht in der Polis geben sollte – zu dem Repräsentanten eines Gottes im Diesseits, dem sich seine Jünger ihrer Neigung entsprechend anschließen (Phaidr. 246e–247a, 252c–253c).

Unter diesen Schülern befindet sich als der einzige potentielle Berufssophist ein in der Überlieferung sonst nicht bekannter Antimoiros von Mende, der die protagoreische ‘Initiation’ vermittelst einer etymologischen Interpretation seines Namens als μοῖρα κακή, als ‘böses Geschick’ im Sinne der Schändung

74 Burkert (1969, 9–11).

75 Dieses Herumwandern ist übrigens eine – räumlich ‘hierarchisierende’ – Unterrichtsform, die durch die räumliche Anordnung der Teilnehmer jedes *Gespräch* von vornherein verunmöglicht. Sokrates sitzt in der Regel inmitten von Freunden – eine von sich aus bereits ‘nivellierende’ räumliche Anordnung.

heiliger Dinge entlarvt. Diesem erst einmal 'spekulativ' anmutenden Gedanken ist ein eigener Paragraph gewidmet, in dem wir versuchen, ihn durch weitere Kontextualisierung zu erhärten (s.u. 2.3.2).

Sokrates vergleicht Protagoras nach Anhören der Epideixis mit einer Bronzeglocke, die, wenn man sie anschlägt, noch lange nachtönt. Das ist eine auch Euthyd. 300b formulierte Metapher der 'Makrologie' (vgl. 227d, wo das Auftreten der Sophisten als korybantische Initiation interpretiert wird; vgl. ferner Krit. 54d; s.u. 2.2.2).[76] Pythagoreischer Überlieferung zufolge war dieser Nachhall die Stimme eines im Erz eingesperrten 'Dämons' (δαίμων; DK 58 C 2 = Bd. 1, 463.2–4). Ferner kommt dem Leser leicht das tönende Erz in den Sinn, das bei Totenbeschwörungen, Magie und Mysterien eine Rolle spielte. Walter Burkert schreibt zum tönenden Metall in den Praktiken der γόητες und überhaupt im Totenkult:

> [T]önendem Metall wird allgemein eine magische Wirkung auf Dämonen und Geister zugeschrieben … Nach dem Zeugnis Apollodors gehört der Klang geschlagenen Erzes besonders zum Totenkult; der Hierophant von Eleusis läßt ein Schallbecken ertönen, wenn Kore heraufgerufen wird.[77]

76 Auch an einem Höhepunkt der Feier in Eleusis schlug der Hierophant eine Bronzeglocke; s. Burkert (^{2}1997, 315 mit Anm. 57).

77 Die Fortsetzung des Zitates ist für das hier geführte Argument ebenfalls relevant: «Totenbeschwörung, ψυχαγωγία gehört nach Platon eben zu den Künsten, die mit Opfern, Gebeten, Beschwörungen 'zaubern' (γοητεύοντες [leg. 909b]). Mehrfach ist also die Tätigkeit der γόητες mit den Kultformen griechischer Mysterien verknüpft, ja nach Ephoros liegt bei ihnen überhaupt der Ursprung dieser Weihen. In dieser Perspektive rückt der γόης ins Zentrum griechischer Religion» (2006 [1962], 176–77); vgl. Rhode (1961 [1898], 56 Anm. 2). Die ψυχαγωγία nennt im Phaidros sowohl die Tätigkeit der Philosophie wie die der 'konkurrierenden' Sophistik (s. V.2 Fn. 75): Das Wort kommt bei Platon nur zweimal vor, beide Male im Phaidros, und wird einmal von der juristisch-forensischen Rhetorik (ἡ ῥητορική … τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων, 261a), einmal von der philosophisch verstandenen Rhetorik auf dialektischer Grundlage gesagt (271c).

Wahre Rhetorik, als ψυχαγωγία in diesem Sinne, beruht dem Phaidros-Dialog zufolge in Bezug auf den Gegenstand ihres Wirkens (der οὐσία τῆς φύσεως der Seele, 270e) auf der gleichen doppelten Fähigkeit (271a–b, d, 273d–e, 277b); dialektisches Wissen sei nur als Versuch, den Göttern zu gefallen (χαρίζεσθαι), zu erlangen (273e–274a).

So, wie Platon hier die wohlverstandene Rhetorik im Sinne seiner dialogisch-dialektischen Philosophie (266c–d) begreift, im Unterschied zur Kunst des πειθοῦς δημιουργός (Gorg. 453a; vgl. πειθὼ παραδίδωμι, Phdr. 270b, ferner πειθὼ ποιέω 272a; vgl. 277e), bzw. des λογοδαίδαλος (ἀνήρ) (266e; B.1.3 Fn. 42), so bildet ψυχαγωγία hier – getreu ihrer religiösen Herkunft als 'Totenbeschwörung' (V.2 Fn. 75) und somit Platons doppelter Hadesmetaphorik (s. insbesondre 2.1.4–2.1.4.3) – das spiegelnde Bindeglied zwischen beiden Verhältnismöglichkeiten zwischen Logos und Seele (zum Zusammenhang zwischen δόξα, πειθώ, der Umkehr oder 'Bekehrung' der Seele bei Gorgias, der ein «freier

Ferner kommt pythagoreische Stimmung in der Diskussion dank der Verwendung des moralischen Bildes vom Menschen am Scheideweg zum Guten und zum Bösen auf, das auch Hesiod verwendet (erga 288–293); Sokrates zitiert Hesiod dahingehend in der Exegese des Simonides (Prot. 340d), der in einem anderen Gedicht auch selbst auf diese Passage Bezug genommen hat (Fr. 579 Page; s.u. 2.4 Fn. 73). Das Bild, das von Prodikos bearbeitet wurde (Xen. mem. 2.1.21–33) wurde auch mit Pythagoras assoziiert.[78] Aber Pythagoras' Geist schwebt dank der Metapher des quadratischen Mannes in Simonides' Gedicht umsomehr über dieser Exegese, weil hierfür bereits bei Simonides pythagoreischer Einfluss vermutet wird; denn das Quadrat ist als das Produkt von Gleich mal Gleich ein pythagoreisches Sinnbild der Gerechtigkeit.[79] Pythagoreisch erscheint die Anspielung im Lustdiskurs (353d–e) auf ein überliefertes Akusma, das ein generelles Verbot der Lust schlechthin formulierte (DK 58 C 4.85; s.u. 2.5.3.3.1); schließlich die ebenfalls im Lustdiskurs markierte Zielsetzung eines philosophischen Lebens: Ruhe der Seele (ἡσυχία), was eine vermittelst der biographischen Überlieferung gerade bezüglich Parmenides (DK 28 A 1 = I, 217.24–27) – auch unabhängig von der Bedeutung dieser Überlieferung für Parmenides selbst – verifizierbare pythagoreische Inspiration verrät.

2.1.4.2 Katabasis

Viele Hinweise suggerieren also, dass Sokrates' Gang zu den Sophisten als eine intellektuelle Reise in den Hades vorgestellt wird. Der Interpret ist aber nicht auf solche kumulative Evidenz und assoziative Kontextualisierung angewiesen: Die brilliant geschilderte, selbstgefällige (337d; vgl. 347e) intellektuelle Szene in Kallias' Anwesen wird von Platon vermittelst einiger weiterer direkter Homerzitate aus der «Nekyia», Odysseus' klassischer 'Katabasis' im 11. Buch der *Odysseia* als Hades ausgewiesen.[80]

Sokrates beschreibt, welche Sophisten er beim Betreten des Raums sieht. Zuerst also Protagoras *alias* Orpheus. Nach der Beschreibung des Reigens

---

Komponist im eigenen Entfaltungsraum der Sprache» war und somit ein «Logoplast», vgl. auch Buchheim (in: Gorgias. Reden etc., XIV–XV mit Anm. 24 und XXIV–XXV).

78 Burnet (1978, 52).

79 DK 58 B 4 (= I, 452.23); interessant in diesem Zusammenhang ist Empedokles' Kennzeichnung der Φιλότης (Liebe, Freudschaft) als ἴση μῆκός τε πλάτος τε («so lang wie breit»; DK 31 B 17.20).

80 Schofield spricht von «a mock descent into Hades, conveyed by allusions to Book 11 of the *Odyssey*» (in: Plato. Protagoras etc., xxv); Segvic hat diese Thematik ausgiebig herausgearbeitet, wobei sie Protagoras – außer als Orpheus – als Kirke, Sokrates auch in diesem Verhältnis als Odysseus interpretiert (2009 [2006], 40–45).

erzählt er weiter: τὸν δὲ μέτ᾽ εἰσενόησα, «nach ihm erkannte ich» (315b; Od. 11.572 oder 11.601). Der zitierte Versteil, mit dem Protagoras charakterisiert wird, kommt in der gleichen Szene bei Homer zweimal vor.[81] Das τόν in τὸν δὲ μετ᾽ εἰσενόησα bezieht sich bei Platon auf Protagoras, bei Homer aber entweder (11.572) auf Minos (genannt in 11.568) oder (11.601) auf Sisyphos (genannt in 11.593). Damit sagt Sokrates also, dass, so wie Odysseus nach Minos den Orion (11.572) oder nach Sisyphos den Herakles (11.601), er nach Protagoras den Hippias erkannte (und zwar, nach 10.602, als εἴδωλον). Damit nicht genug: Καὶ μὲν δὴ καὶ Τάνταλόν γε εἰσεῖδον, «auch den Tantalos sah ich», und mit Tantalos ist Prodikos gemeint (315c; Od. 11.583).[82] Die beiden wichtigsten Sophisten im Dialog erscheinen also vermittelst dieser Zitate als die Schatten respektive von Orion oder Herakles (Hippias) und Tantalos (Prodikos) inmitten der übrigen Schatten. Auch Protagoras selbst erhält hier neben Orpheus mindestens eine weitere Identität: als Sisyphos oder als Minos.

Die Identifikation des Protagoras als Minos (aufgrund von 11.572) ergibt den besten Sinn, und zwar formell aufgrund der Reihenfolge bei Homer: Das zweite Zitat Καὶ μὲν δὴ καὶ Τάνταλόν γε εἰσεῖδον (11.583) steht nach 11.572 und vor 11.601; zweitens aufgrund einer anzunehmenden *Sinnigkeit* des Zitates über die bloße Spielerei hinaus.[83] Protagoras nimmt a) mit seiner Epideixis über den Ursprung des Rechtes der Poleis; b) mit seinem Interesse an 'Gesellschaftstheorie' im Allgemeinen; c) innerhalb dieses Rahmens durch seine Anerkennung großer Gesetzgeber als 'Vorschreiber' der Sittlichkeit' (Prot. 326d); schließlich d) als der von Perikles beauftragte Gesetzgeber von Thourioi[84] in

81 In 11.572 wird das Objekt (Orion) nach μετ[ά] eingeschoben; de Vries (1973, 5) oder Guthrie (in: Plato. Dialogues [Hamilton u. Cairns], 314) nennen deshalb nur die auf Sisyphos verweisende Stelle 11.601. De Vries vergleicht sie noch mit Ar. Nub. 94; vgl. Fn. 77.

82 Vgl. 1.3 Fn. 109.

83 Manuwald bleibt zu ungenau: «Durch die Homerverse … wird … Sokrates mit der Situation des Odysseus im Totenreich in Beziehung gesetzt … Durch 'nach diesem' wird nachträglich Protagoras ebenfalls eine Hadesgestalt» (in: Platon. Protagoras [1999], 133). Weil Segvic das Zitat ebenfalls auf Sisyphos bezogen liest (obwohl sie beide Stellen nennt), findet auch sie ihrer sonstigen Interpretation entgegen keinen besonderen Sinn in dem Verweis: «In effect, Plato has directed us to disregard, for once, the original context. Sisyphos was a villainous trickster, but he did not command the magical powers of Circe and Orpheus» (2009 [2006], 42 Anm. 27 und ebd., Haupttext); Sisyphos war, wie sie hier erklärt, zwar ein Halunke, aber kein γόης wie Orpheus oder Kirke (auf die sie mit gutem Grund die Protagoras-Figur projiziert) (ebd., 38–46).

84 Diog. Laert. IX, 50; Nestle nennt weitere Mitarbeiter: Herodot, Empedokles, Hippodamos von Milet (1940, 265); die Gesetzgebung war möglicherweise eine Umarbeitung der Gesetze des Charondas. Diodorus 12.10.4 nennt Protagoras übrigens nicht unter den übrigen Gesetzgebern; nach Guthrie (III: 1969, 264) und (ebd. Anm. 1). De Romilly meint dazu: «it was a heavy responsability for a foreigner, and confirms the esteem in which he

dieser Sophistengesellschaft eine Stellung ein, die einen Vergleich mit dem legendären Gesetzgeber von Kreta und – nicht bei Homer, dafür aber bei Platon – Totenrichter Minos nahelegt.[85] Das ist nur eben 'ironisch' verkehrt zu verstehen: Nicht einmal dieser Protagoras-Minos vermag über die *conditio sine qua non* der Polisgemeinschaft (322b–323a) Rechenschaft zu geben, die seiner Ansicht nach aber die ἀρετή schlechthin sein soll (s.o. App. B.2). Auch er bleibt, inmitten von 'Toten',[86] ein Gesetzgeber und Richter über 'Tote'.[87]

Ist dies gesehen, erhält auch Sokrates' Platztausch mit einem Sklaven am Anfang des *Protagoras* – in der 'erzählten Zeit' also *nach* seiner Katabasis

must have been held» (1992, viii). Trifft auch das zweite zu, so ist zu bedenken, dass die Kolonie nicht als athenische, sondern als panhellenische gedacht war und also für viele 'Ausländer' offenstand; zur gesetzlichen Lage der 'ausländischen' Sophisten in der Politik Athens vgl. O'Grady (2008a, 12–13).

85 Für Minos als Gesetzgeber und Totenrichter bei Platon vgl. apol. 41a; Gorg. 523e–524a; nom. 624a–b, 630d, 632d; Min. 319b–e; vgl. Homer Od. 19.178–179.

86 Friedländer «Aber daß Sokrates wie Odysseus am Hadeseingang steht, er der einzige wahrhaft Lebendige, während die anderen 'Schatten' sind – es wäre seltsam, wenn sich dieser Gedanke bei uns einstellte, ohne von Platon gemeint zu sein» (II: 1964, 4); vgl. Picht: «Auch im Begriff des Schattens kehrt also der Vergleich unserer Welt mit dem Reiche der Toten wieder. Die Menschen – das ist die Behauptung – gehen mit sich selbst und ihren Mitmenschen um, als ob sie nur das unwirkliche und wesenlose Dasein der Schatten im Hades hätten – ja sie verstricken sich gerade durch diesen Umgang in die Fesseln, die sie nur Schatten wahrnehmen lassen» (1996 [1965/1966], 58) im Anschluss an homerischen Sprachgebrauch im Hintergrund des platonischen Textes; im Folgenden geht er der Herkunft dieses Sinnbildes der Schatten bei den Dichtern für ein besseres Verständnis der platonischen Verwendung weiter nach. Picht belegt aufgrund des Höhlengleichnisses (im Anschluss an φύσει, rep. 515c), dass die Bestimmung des Menschen als Schatten eben nicht sein Wesen treffe, sondern lediglich das, was er aus sich selbst macht: «Sie sind gerade nicht so, wie sie wirklich, wie sie φύσει, wie sie ihrem Wesen nach sind, sondern sie erfahren sich selbst und ihre Mitgefangene nur als Scheinbilder, als Schatten, also so, wie sie in Wahrheit nicht sind. Das wirkliche Wesen des Menschen kann erst in Erscheinung treten, wenn es sich aus diesem Schattendasein befreit» (ebd., 62); vgl. symp. 212a.

87 Für diese Interpretation liefert der Menon eine interessante Parallele: Staatsmänner – wie Perikles, Themistokles – müssten, sollten sie über Wissen darüber verfügt haben, was sie sagten und taten (was nach Platon nicht der Fall war, sondern günstigstenfalls ὀρθὴ δόξα, richtige Meinung, 99b–c mit 98a), vermittelst Homeros Od. 10.495 mit Teiresias im Hades verglichen werden: Nur ihm habe Persephone dort die Vernunft (νόος) gelassen, alle anderen sind ja «flatternde Schatten», σκιαὶ ἀΐσσουσι (100a); nur eben die Staatsmänner auch, weil sie also im Sinne von 98a kein Wissen über ihre Staastangelegenheiten hatten. Perikles & Co. als verständige Teiresien von den um sie herum flatternden Schatten abzuheben, und Protagoras zum Minos unter eben diesen Schatten zu erheben, wendet den gleichen galligen Humor wider den gleichen politischen Menschenschlag (zu bedenken ist, dass Minos bei Homer nicht eschatologischer Totenrichter wie bei Platon, sondern Toter unter Toten ist).

und Rückkehr aus dem Schattenreich – eine besondere 'hadeshafte' Pointe.[88] Diese angeblich unbedeutende Mitteilung (einem Sklaven wird befohlen, aufzustehen, damit Sokrates sich setzen kann), belebt nicht nur die Schilderung einer alltäglichen Begegnung, sondern unterstreicht die 'eschatologische' Symbolik des Settings.

Odysseus begegnete unter den Schatten in der Nekyia auch jenem des Achilles. Der sagt ihm das berühmte Wort:

> βουλοίμην κ' ἐπάρουρος ἐὼν θητευέμεν ἄλλῳ,
> ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρῳ, ᾧ μὴ βίοτος πολὺς εἴη,
> ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσει. (OD. 11.489–491)
>
> Wollte ich doch lieber als Ackerknecht Lohndienste bei einem anderen, einem Manne ohne Landlos, leisten, der nicht viel Lebensgut besitzt, als über alle die dahingeschwundenen Toten Herr sein.[89]

Für 'Ackerknecht' steht ἐπάρουρος, das LSJ mit «as a serf» erläutert, F. Schleiermacher als «Tagelöhner» wiedergibt; es bedeutet buchstäblich: 'auf dem Acker (ἄρουρα) lebend'.[90] Die Perspektive, auf dem Acker eines anderen armen Mannes leben und arbeiten zu müssen, der dieses Land auch selbst nicht einmal besitzt, scheint – für einen Kriegerfürsten in herrenbäuerlich-griechischem Kontext – tatsächlich die Potenzierung gesellschaftlichen Abgleitens zu bedeuten.

Das Zitat kommt bei Platon zweimal vor, beide Male in der *Politeia*. Das erste Mal passiert es unter den zu tilgenden Versen der Dichter Revue. Die Begründung lautet, dass solche Verse den künftigen Wächtern Angst vor dem Tod einflößen, was ihrer Tapferkeit schade (386b–c): Sie sollen ja genau umgekehrt im Kampf lieber den Tod als Niederlage und Knechtschaft (δουλεία) wählen. Das zweite Mal begegnet es in philosophischer Überhöhung im

---

88 Es soll nicht vergessen werden, dass auch die normale Welt, in die Sokrates 'zurückkehrt' nach Platon eine 'Unterwelt' ('Höhle') ist; Kallias' Haus ist ja auch Teil dieser Welt. Friedländer scheint dies im Eröffnungssatz seiner Protagoras-Interpretation andeuten zu wollen: «Sokrates tritt zu einer Gruppe von Menschen, die schatttenhaft bleiben» (II: 1964, 1); 'Schatten' nennt er auch die Sophisten im Kallias'schen Hades (ebd., 4); vgl. Picht (1996 [1965/1966], 56–60); s.o. Fn. 80 und vgl. 2.2 Fn. 134.

89 Übersetzung von Schadewaldt (in: Homerus. Odyssee). Dover identifiziert die Episode des Achilles als Quintessenz einer «culture where … virtually no one could expect to be happier in the afterlife than in life on earth», worauf die Mysterieninitiation eine Antwort geboten habe (in: Aristophanes. Frogs, 251).

90 Mehler erläutert: «ἐπ-άρουρος (ἄρουρα; vergl. ἐπιχθόνιος), *op aarde, d.i. levend* λ 489» ([14]o.J. [1919], *s.v.* ἐπ-άρουρος).

Höhlengleichnis, wo es dessen Hades-Charakter bestätigt (516d) – in eigener poetischer Verwendung tilgt Platon den Vers also nicht (vgl. 378d–e)! Derjenige, der aus dem Licht in die Höhle zurückgekehrt ist, würde sich lieber, wie Achilles, mit dem niedrigsten Platz innerhalb derselben begnügen, statt mit den Gefesselten entsprechend der dort herrschenden schattenhaften Vorstellungen um Macht und Ehre zu wetteifern (vgl. 519d, 540d) bzw. vor ihren Schattengerichten um das nackte Leben zu kämpfen (517a, d–e).[91]

Zwischen den beiden Zitaten in der *Politeia* besteht kein Widerspruch; vielmehr spiegeln sie Platons doppeltes Verständnis der μελέτη θανάτου des *Phaidon*: der Tod-zum-Leben der Philosophie im Unterschied zum sophistischen lebendigen Gestorbensein (vgl. rep. 490b, 534c–d; Gorg. 492e–493c),[92] beide unterschieden vom Alltagsverständnis des Todes, aber im verspielten Anschluss auch an dieses (Phaid. 81a; s.u. 2.1.4.3). Platon illustriert im Vorbeigehen, dass die pädagogisch ambivalente Dichtung für ein reiferes Gemüt ihre Gefährlichkeit verliert und frei gehandhabt werden kann: Die jungen Wächter verstehen den Tod noch nicht (sie sind ja noch keine Philosophen,

91 Auch Picht (1996 [1965/1966], 87–88) hat bereits auf die Bedeutung dieses Zitats an dieser Stelle hingewiesen, mit Ausblick auf die Perspektive ‘lieber gerecht sein und ungerecht erscheinen, als umgekehrt’ (vgl. 2.2.2).

Sokrates vergleicht seine Lebenshaltung in der Apologie auch selbst mit jener des Achilles, als dieser, noch am Leben, sich entscheidet, dieses sein Leben lieber auf ehrenvolle Weise aufs Spiel zu setzen, als verachtet und verlacht ‘die Erde zu belasten’ (28c–d).

92 Robinson (1995, 36) verweist auf Soph. Ant. 1165–67, wo der Bote eigentliches ζῆν vom ἔμψυχον νεκρόν unterscheidet, ferner auf rep. 329a, wo Kephalos zwischen εὖ ζῆν und οὐδὲ ζῆν unterscheidet (nicht, wie Robinson verwirrenderweise schreibt, «between ζῆν and εὖ ζῆν»). Kephalos wendet sich mit der religiösen Gelassenheit des Greisenalters gegen den ‘Hedonismus’ der Jugend; interessant ist, dass er gleich anschließend gerade eine Erinnerung an Sophokles erzählt. Die Stelle der Politeia mit ihrer Opposition von εὖ ζῆν und οὐδὲ ζῆν erscheint fast als ein etwas straffer gespanntes Echo der Antigone-Verse und passt noch besser zu Platons Einschätzung der ‘hedonistischen’ Sophistik als eines ‘lebendigen Gestorbenseins’, als Robinson bereits registiert. Sophokles’ Bote sagt: τὰς γὰρ ἡδονὰς | ὅταν προδῶσιν ἄνδρες, οὐ τίθημ’ ἐγὼ | ζῆν τοῦτον, ἀλλ ἔμψυχον ἡγοῦμαι νεκρόν («Bezüglich der Hedonai, wenn die Männer sie aufgeben, nenne ich das nicht Leben, sondern halte es für einen beseelten Leichnam»). Er fährt sinngemäß fort: In diesem reichen Haus des Kadmos lebt es sich in tyrannischer Lebensform, und wenn hier die Freude (τὸ χαίρειν) verschwindet, sind die verbleibenden Hedonai nicht einmal der Schatten von Rauch zu nennen (τἄλλ’ ἐγὼ καπνοῦ σκιᾶς οὐκ ἂν πριαίμην ἀνδρὶ πρὸς τὴν ἡδονήν, 1168–1171). Sinnliche Hedonai ohne alternative Freuden in einem reichen, tyrannischen Haus, das entspricht ziemlich genau der Situation in dem Haus des Kallias: hedonistisch, reich, potentiell (entsprechend Platons Deszendenzmodell politischer Entwicklung) tyrannisch und ohne Verständnis für andere als die hier gelebten Freuden (vgl. 2.5.2.1).

und also empfänglich für Alltagsängste),[93] und deshalb dürfen sie über ihn an einem für ihre Bildung kritischen Zeitpunkt auch keine missverständlichen Vorstellungen hören. Denn was man verrichtet, sich vorstellt oder darstellend nachahmt, geht in die φύσις ein und verändert sie dauerhaft (rep. 378d–e, 395b–c; 401e–402a, 444e, 501d; vgl. z.B. leg. 669b–c; Prot. 314a–b); es macht sie in diesem Fall feige, sprich furchtsam ohne Grund.[94] Der Philosoph aber kann das Dichterwort in seinem Sinne auslegen und es im Hinblick auf seine entlang gesonderten Wegen erkannte Wahrheit hin transparent machen – gleichsam im Umkehrverfahren zum γενναῖον ψεῦδος (vgl. 378e).[95] Das für junge Wächter verfängliche ἐπάρουρος-Zitat markiert denn auch bei der zweiten Nennung in der *Politeia* – in spezifischer Verdrehung des ursprünglichen Sinnes und zwar im Dienste des doppelten Verständnisses des Todes (die Alltagswelt als Hades, zugleich die Befreiung aus der Höhle als philosophisches Sterben) – dass der Philosoph, der außerhalb der Höhle war und also den wahren philosophischen 'Hades' kennt, sofern er in die Menschenwelt zurückversetzt würde, auf keinen Fall nach Vorherrschaft in diesem Hades, der der Alltag außerhalb der hier entworfenen Polis ist, streben möchte, sondern sich dort mit dem niedrigsten Rang zufrieden geben würde.[96]

Eben dies wird von der kleinen Szene, dem Platztausch des Sokrates mit dem Sklaven am Anfang des *Protagoras* vorgeführt: Seinen Verzicht auf die Vorrangstellung im Hades der Sophisten hat Sokrates der erzählten Zeit nach

93 Zum rechten, philosophischen Verständnis des Todes vgl. insbesondere 2.1.4.3.

94 Tapferkeit hängt für Platon immer mit der Einsicht in die zureichende oder unzureichende Begründung einer Befürchtung zusammen (z.B. Lach. 194c–195a; Prot. 359c–360e). Sofern der Lustdiskurs als ein Teil des Tapferkeitsdiskurses aufzufassen sein sollte (obwohl dieser Abstecher über die Lust diesen Diskurs nicht voranbringt und ohne Weiteres daraus ausgeschnitten werden könnte, wie noch dargelegt werden wird), so bietet er einen 'Maßstab' zur Begründung der Furcht: Das zu Befürchtende führt zu einer Abnahme der Lust, insofern jedes möglicherweise zu fürchtende Übel auf Lustverminderung reduziert wird (bestätigt in 358a); wer 'Einsicht' in die Kausalität des Lustvollen hat, kann unter diesem Gestirn auch seine Furcht und Tapferkeit begründen.

95 Rep. 387b–c zeigt am Beispiel einiger schauderhafter Namen und Adjektive, dass die jungen Wächter bereits in der Dichterkritik vor Wahrheiten geschützt werden müssen, wenn diese der Entwicklung der Tapferkeit im Wege stehen, also zur Förderung der ἀρετή situationsbedingt nicht hilfreich sind: Diese Wörter mögen durchaus für etwas gut sein (ἴσως εὖ ἔχει πρὸς ἄλλο τι), müssen folglich einen Wahrheitsbezug nicht ausschließen. Da fängt ein gleitender Übergang zum γενναῖον ψεῦδος an; zu diesem ferner s.o. ferner B.2 Fn. 76.

96 Die Haltung entspricht der Erwartung, dass ein Philosoph sich unter durchschnittlichen Verhältnissen nicht am öffentlichen Leben beteiligen, sondern sich «hinter einer Mauer» verstecken wird (rep. 496d–e; vgl. apol. 17c–18a, 28b, 28e–29a; 31e–32a; epist. VII 331d mit 328c–329b; Gorg. 484c–e, 485a–c, 485e–486d; Krit. 44d; Men. 94e; pol. 299b–c; rep. u.a. 426a–c, 473e–474a, 488c, 492e–493a, 494d–e, 517a).

soeben im Haus des Kallias' demonstriert und er wird diesen Verzicht der Erzählzeit entsprechend sogleich unterstreichen.[97]

Sokrates erscheint wieder am Tageslicht (φαίνῃ, 309a1, b3). Durch dieses φαίνῃ, das auch noch wiederholt und also betont wird, entsteht der Eindruck, dass Sokrates urplötzlich auftaucht: als ob er irgendwoher aus dem Erdreich aufstiege (vgl. immerhin Tht. 171c–d). Dies ruft nach Wortlaut und Hades-Assoziation eine Lehre des Parmenides in Erinnerung, die Simplikios überliefert hat: καὶ τὰς ψυχάς πέμπειν ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς εἰς τὸ ἀιδές, ποτὲ δὲ ἀνάπαλίν φησιν (DK Bd. I 243.14–15, zu 28 B 13) – und die ihrerseits wiederum Platons Bewegung ἐνθένδε ἐκεῖσε καὶ δεῦρο πάλιν (s.o.) zum ἀιδής-Ἅιδης und wieder zurück bis in den Wortlaut vorwegnimmt; s. Phaid. 70c–d (= OF 5), 80d, 81c, 83d; Gorg. 493b; s.u. 2.1.4.3; vgl. 2.3 Fn. 20 und 137.

Wieder 'oben', nimmt er zum Erzählen seiner Begegnung im Hades der Sophisten im Sinne des ἐπαρούρος-Zitates den Platz des Niedrigsten auf der sozialen Leiter ein, den eines Sklaven[98] – und zwar nachdem er darauf verzichtet hatte, der Erste in Kallias' Hades zu sein, nämlich der Sieger über Protagoras und der faktisch Eminente in, oder besser *oberhalb von* Hippias' 'Prytaneion der Weisheit' (s.u. 2.4.4.1, 2.4.3). Es darf nicht vergessen werden, dass, wenn auch die Szene in Kallias' Haus eine Verdichtung des 'Höhlenmäßigen'[99] des gesellschaftlichen Alltags darstellt, die Welt der Rahmenerzählung, in der Sokrates sich mit seinen ungenannten Freunden unterhält, noch nicht 'die Welt außerhalb der Höhle' ausmacht, sondern immer noch Teil dessen ist, was das Höhengleichnis abbildet: unsere Welt.

2.1.4.3 Sterbende Philosophen, tote Sophisten

Das Setting des Dialoges im Hades fügt sich in die allgemein-platonische Interpretation von Philosophie und Sophistik als wahren und falschen 'Mysterien' ein und entspricht innerhalb derselben näher der Opposition der Befreiten zu den Gefesselten im Höhlengleichnis, in dem beide Aspekte – die Deutung der politisch-intellektuellen Lebenswirklichkeit und die Bezugnahme auf die

---

97 Zur komplizierten, aussagekräftigen Verschachtelung von Erzählzeit und erzählter Zeit im Protagoras vgl. 2.1.2; RA.10.3.

98 Denyer *pro multis* sieht es anders und zwar prosaisch: «for the proper treatment of slaves, cf. perhaps 310a3, where Socrates makes a slave give up his seat» (in: Plato. Protagoras, 180; vgl. ebd., 67). Das entspricht aber weder der allgemeinen 'Atmosphäre' in den Dialogen, noch Sokrates' freundlichem Umgang mit dem Sklavenjungen im Menon, noch schließlich Platons üblicher 'semantischer' Verdichtung seiner Erzählsituationen; vgl. auch B.2 Fn. 44 samt Haupttext.

99 Dieser Aspekt des Protagorasdialogs wird, wie gesehen, von Segvic (2009 [2006]) gebührend gewürdigt.

Mysterienüberlieferung – konstitutiv aufeinander bezogen sind.[100] Bei Platon, «der es versteht, gerade religöse Elemente in spielerischem Ernst umzuformen und völlig in den Dienst seiner Aussage zu stellen», sind nach Christoph Riedweg «Verbindung und Überlagerung der mysterienkultischen und der philosophischen Ebene sehr konsequent durchgeführt»; dabei «besteht im allgemeinen kein Zweifel darüber, daß Platons Anspielungen auf die Mysterien in der Kultwirklichkeit verankert sind».[101]

Gerade in der 'Entdeckung der Seele'[102] im Umfeld 'orphischer' und verwandter Mysterien ist ein Hauptgrund für Platons beständige Auseinandersetzung mit diesen geheimnisumwitterten Überlieferungen zu suchen und somit auch für die Selbstdarstellung der eigenen Philosophie sowie der sophistischen 'Konkurrenz' als (wahrer und falscher) Mysterienweihen: Bereits in dem historischen Mysterienkomplex sind die Fragen nach dem Ursprung der Welt und der Stellung des Menschen in dieser, nach der Möglichkeit einer gerechten Ordnung im menschlichen Zusammenleben und nach dem Los der individuellen Seele in diesem Leben *und* danach unlöslich und auf spezifische Weise miteinander verbunden.

Der *Protagoras* weist zentrale Aspekte der platonischen Umformung und Überlagerung dieser Vorstellungskreise auf – aber 'verkehrt', zur negativen Charakterisierung von Protagoras und seinesgleichen und somit als interner Kommentar auf den Dialog insgesamt (s.o. 2.1.4.1). Aus Platzgründen muss darauf verzichtet werden, den Problembereich 'Platons Mysterien der

100 Wir folgen darin der Auslegung von Picht; er schreibt unter anderem: «Platon schildert an einer späteren Stelle des Gleichnisses (516 E 8 f.) den Verkehr unter den Gefangenen als das Getümmel eines ständigen Wettstreites. Das dort gebrauchte Wort διαμιλλᾶσθαι verweist auf den Betrieb der Volksversammlung und der Gerichte. Aber bei allem Hin und Her der Politik und der Geschäfte verharren die Menschen dennoch unbeweglich in der gleichen Einstellung zu dem, was sie für das Wirkliche halten. Sie können diese Einstellung nicht ändern; sie können sich nicht umkehren, und deshalb ist ihnen trotz aller Betriebsamkeit jene Bewegung versagt, die nach Platons Lehre die Grundbewegung der Seele, also das Leben ist. Das Leben der Seele ist ihre Fähigeit, sich selbst zu bewegen. Ein Aufenthalt, der diese Fähigkeit fesselt, kann deshalb nur mit einem Aufenthalt im Reiche der Toten verglichen werden» (1996 [1965/1966], 48–49).

101 Die letzten drei Zitate stammen aus Riedweg (1987), der Reihe nach auf den Seiten 1, 29 und 1.

102 Die für Platon verbindliche Überlieferung einer 'selbständigen' Seele, die aus dem Körper heraustreten kann und ein bewusstes Leben für sich führt «makes a sensational first appearance», wie Dodds (1951, 104) schreibt, unter Einfluss mystisch-mythischer und 'schamanistischer' Lehren bei Pindar (Fr. 116 Bowra); Bremmer (1983, 51) steht dem kritisch gegenüber; Rhode (1961 [1898], 6–7) las das Fragment noch als prägnante Darstellung homerischer Ansichten über die ψυχή, was heute nicht mehr vertreten wird.

Philosophie' um seiner selbst willen ausführlicher aufzuarbeiten. Einige für die Interpretation des *Protagoras* unerlässliche Hinweise sollen hier genügen.[103]

Platons Affinität zum thematisch wie historisch vielschichtigen Mysterienkomplex insgesamt ist – von den poetischen Verdichtungen einmal abgesehen – an allgemein bekannten Aspekten aus der gesamten Bandbreite seines Denkens leicht abzulesen: 1) an seiner differenzierten Rezeption theogonischer Weltentstehungslehren;[104] 2) an seinem dem Geist der Pythagoreergemeinden verpflichteten Entwurf einer Herrschaft der Weisen (rep. X 600b–e), in dem eine Hierarchie politischer Autorität mit Stufen der Erkenntnis und also des seelischen Fortschritts korrespondieren;[105] 3) schließlich an seiner Weiterentwicklung der sokratischen Sorge um die Seele, welche die umsorgte Seele mit den Prinzipien des Seins eng zusammendenkt.[106]

Zentrale Parameter, nach denen ein Vergleich von Platons Philosophie mit den Mysterien nähere Aufschlüsse über diese Philosophie verspricht, sind die folgenden: 4) der Themenkomplex aus a) dem Zusammenhang zwischen Ontologie und Theogonie, b) dem Zusammenhang zwischen Seelenwanderung, Mantik, Mnemosynê und Anamnêsis und c) dem Zusammenhang zwischen Anamnêsis, Maieutik und Ontologie; 5) Deutungen von Leben und Tod in den

---

103 Die diesbezügliche Arbeit von Schefer (2001) wurde bereits wiederholt herangezogen.

104 Zu Platons Verhältnis zur Theogonie vgl. 1.2 Fn. 107 mit Haupttext; zum Einfluss dieses Vokabulars im Theaitetos vgl. oben 1.2.3.2; allgemein zu diesem Vokabular bei Platon, v.a. im Timaios s. Philipp (1980).

105 Burkert: «In fact, cult society and political club are in origin virtually identical» (1972, 119). Das gilt auch bei Pythagoras, den Platon zwar nicht als Philosophen würdigt – s. (ebd., 298); vgl. Kirk u. Raven (1976, 218); Gadamer (1999: 6 [1981], 313); s.u. 2.3 (Fn. 26) –, aber als Stifter eines βίος namentlich anerkennt (rep. 600b–c); vgl. V.2 Fn. 68. Eine Parallele von (spiritueller) Wissens- und Autoritätsstruktur in diesem Zusammenhang ist somit *eo ipso* gegeben.

Platon fährt an dieser Stelle fort mit der – provokativen – Behauptung, nicht einmal Homer habe Menschen erziehen und besser machen können (παιδεύειν ἀνθρώπους καὶ βελτίους ἀπεργάζεσθαι, 600c), wieviel weniger aber Protagoras oder Prodikos (600b–c)!

106 Alles in allem entsprechen diese Parameter Dodds' Gesamtevaluation Platons: «If I am right in my tentative guess about the historical antecedents of the Pythagorean movement, Plato in effect cross-fertilised the tradition of Greek rationalism with magico-religious ideas whose remoter origins belong to the northern shamanistic cultures. But in the form in which we meet them in Plato these ideas have been subjected to a double process of interpretation and transposition … I should guess that it was Plato himself who by a truely creative act transposed these ideas definitively from the plane of revelation to the plane of rational argument. The crucial step lay in the identification of the detachable 'occult' self which is … potentially divine with the rational Socratic psyche whose virtue is a kind of knowledge. That step involved a complete reinterpretation of the old shamanistic culture-pattern» (1951, 209–210); es folgen dort einige interessante Beobachtungen zur Anamnesis als Katharsis, zu den 'Wächtern' der Politeia etc.

Mysterien;[107] 6) Konzepte der ‘Reinigung’ in diesem Leben als Vorbereitung im Leben für den Tod, einschließlich gewisser Stationen der Einweihung.[108]

Die im *Theaitetos* ausdrücklich im Gegenzug zu ‘Protagoras und anderen Geheimlehrern’ und unter dem Aspekt ihrer ‘dialektisch-synoptischen Fähigkeit’ erschlossene (s.o. 1.3.4.2)[109] radikale Verschiedenheit der Seele von allem Phänomenalen weist nach Platon andernorts ihre Verwandtschaft mit dem Göttlichen aus. Der von Mysterienvorstellungen und orphisch-pythagoreischer Sittlichkeit getränkte *Phaidon* formuliert dies so: Die Seele ist – anders als die phänomenale Welt – unsichtbar und erweist sich darin als dem Göttlichen verwandt (79a–81a). Dieses Göttliche als das Unsichtbare (τὸ ἀιδές) schlechthin, zugleich aber als der Bereich der alle (phänomenale und erkenntnismäßige) Sichtbarkeit erst ermöglichenden Ideen wird unter gezielter Verwendung des Wortspiels ἀιδής-Ἅιδης als ‘Hades’ benannt (Phaid. 80d, 81c, 83d; vgl. Gorg. 493b; Krat. 403a)[110] – im Alltag das Zentrum von Hoffnung und Wissen der Mysten.[111]

---

107 Platon zitiert in diesem Zusammenhang ein Fragment von Euripides: τίς οἶδεν εἰ τὸ ζῆν μέν ἐστι κατθανεῖν, | τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν; (fr. 638); vgl. τίς δ᾽ οἶδεν εἰ ζῆν τοῦθ᾽ ὃ κέκληται θανεῖν, |τὸ ζῆν δὲ θνῄσκειν ἐστί; (fr. 833); zu diesen Fragmenten in diesem Kontext s. Dodds (in: Plato. Gorgias, 300); Picht (1996 [1965/1966], 47–48); vgl. Egli (2003, 110–112) zum Einfluss der Orphik in Euripides.

108 Eine Rechtfertigung dieser Auswahl an Parametern folgt aus den Überlegungen in 2.1 Fn. 49.

109 Aus der trockenen näheren Bestimmung der vorangehend exaltiert geschilderten Himmelsreise als ξυναίρεσις zum ἓν λογισμῷ, des Zusammenfassens vieler Wahrnehmungen zum (jeweils) Einen im Verstandesakt (das ist der eine dialektische Weg, neben der Dihairesis; Phaidr. 249b–c; vgl. 265c–266c; vgl. dazu auch Gaiser (2004 [1989], 524, 527 mit Anm. 61–62)), geht klar hervor, dass im ‘Mysteriendialog’ Phaidros von der gleichen ‘Seele’ die Rede ist wie im Theaitetos: Der Mythos vom Seelengespann eröffnet, als einer jener ernsten platonischen ‘Scherze’ oder ‘Spielereien’ (παιδιά; vgl. 265c, 276d, 277e) im Medium der Schrift einen Horizont, der sich nur dem Blickwinkel streng dialektischer Philosophie erschließt (vgl. 245b–c).

Bestätigung erhält diese Ansicht aus dem Parmenides-Dialog, wo sich Parmenides vor Anfang der dialektischen Übungen bezüglich der möglichen Verhältnisse des Einen zum Vielen scheut, noch einmal wie eines der ‘Rosse des Ibykos’ dessen Gespann über den Weg der Liebe zu ziehen (εἰς τὸν ἔρωτα … ἰέναι, 137a); dass Parmenides sich mit dem Ross vergleicht, nicht mit dem Lenker, soll klarmachen: Es folgt nicht die Schau des ‘qualitätslosen überhimmlischen Ortes’ selbst, die dem Lenker vorbehalten bleibt (Phaidr. 247c–d), sondern eben eine Vorübung auf dem Wege zur Vervollkommnung (ganz im Sinne von ep. VII 341c–d oder Phaidr. 249b–c).

110 Vgl. zu der Stelle (Fn. 114); ferner 2.3 Fn. 20 und 137.

111 Der Herrscher der Unterwelt, Hades, ist (durch die Herleitung seines Namens aus εἰδέναι, Krat. 404b) Philosoph; Sokrates wehrt sich hier gegen die Etymologie aus dem Phaidon, ἀπὸ τοῦ ἀιδοῦς. Die Stellen widersprechen einander nicht, sondern entsprechen der doppelten Bedeutung der Metaphorik des ‘Sterbens’ und des ‘Hades’: in Philosophie

Der für alles Erkennen notwendige Weg in diese Gefilde – bei Platon – des reinen Denkens und zurück (ἐνθένδε ἐκεῖσε καὶ δεῦρο πάλιν, s.o. 2.1.1 mit Fn. 8) wird in die gleiche, Eschatologisches mit Begrifflichem vermischende Sprache von Wiedergeburt und Wiedererinnerung gekleidet, die Platon der Breite der Mysterienüberlieferung entnimmt.[112]

Platons Umdeutung der Mysterien im Zeichen der Reinigung, der Sorge um die Seele, der Erkenntnis des 'unsichtbaren' Hades, der Einübung in den *so* verstandenen Tod, ist noch weiter am *Phaidon* abzulesen. Hier behauptet Sokrates in Erwartung seines leiblichen Todes zum allgemeinen Befremden, Ziel des Philosophen sei es, zu sterben (61b–c, 64a). Sokrates löst mit seinen diesbezüglichen Ansichten sogar bei Simmias und Kebes, seinen pythagoreischen Freunden aus Theben, Verwunderung aus. Sie sind zwar Gefährten des Philolaos, aber diese von Sokrates mit der Philosophie verschnittenen eschatologischen Lehren sind ihnen unbekannt (61d–e; vgl. 73a). Das deutet bereits auf das Ungewöhnliche dieser Ansicht über das Leben und die Philosophie; zusammen mit Sokrates' Behauptung, er wisse diese Dinge 'vom Hörensagen', markiert es eine Bruchstelle in der Deutung und Umdeutung von beiden, Philosophie wie Mysterienreligiosität. Denn Sokrates' Behauptung, ihm seien derartige Geheimnisse *erzählt* worden, ist, sollten sie in dieser Form zur genuinen Schulüberlieferung gehören, mit der Schweigepflicht hinsichtlich der geheimzuhaltenden ἀπόρρητα alles Pythagoreischen und sonst der Mysterien Angehörigen unvereinbar (vgl. 62b).

Das Befremden, das Sokrates-Platon mit seiner Deutung der Philosophie als 'Sterben' (bis heute) auslöst, ist von der gleichen Ordnung wie die Heiterkeit der 'thrakischen Magd' aus der Digression im *Theaitetos* (174a), in der die ὁμοίωσις θεῷ als das Ziel der Philosophie genannt wird: Die Thrakierin soll Thales ausgelacht haben: Er sei in den Brunnen gefallen, weil er immer in den Himmel geschaut habe.[113] Ein Philosoph ist aber nicht wirklich ein lächerlicher, welt-

('Hades' als das unsichtbare 'Lichtreich' 'hinter der Sonne') und Sophistik ('Hades' als das 'Schattenreich' der Höhle). Schleiermacher übersetzt ἀπὸ τοῦ ἀιδοῦς akkurat als «von dem Dunkel», nicht 'von dem Unsichtbaren'. Für beide etymologische Aspekte scheint es einen Anknüpfungspunkt bei Parmenides – möglicherweise Pythagoreer (2.3 Fn. 28) – gegeben zu haben (s.o. 2.1.4.2); vgl. auch 2.1 Fn. 110 und 2.3 Fn. 137–139 jeweils mit Haupttext.

112 Vgl. 2.1 Fn. 8–9 mit Haupttext.

113 Vgl. die Auffassung des 'wahren Schiffslenkers' in den Augen der prassenden Schiffsleute und ihrer falschen Helfer: sie halten ihn für einen Sterngucker, μετεωροσκόπος, μετεωρολέσχης, Windbeutel, ἀδολέσχης und generell unnützen Gesellen, ἄχρηστος (rep. 488e–489a, 489b), den sie wegen seiner Auffassung der Steuerkunst und deren Lehrbarkeit gerne umbringen würden (κατατέμνειν, 488c). Wenn Kallikles den erwachsenen Philosophen lächerlich nennt, hat das einen ähnlich düsteren Charakter: Er würde ihn am liebsten schlagen (Gorg. 485a–c; vgl. 486b–c). Zum Verhältnis der 'üblichen' zur

vergessener Tor (Tht. 174b–175b; vgl. 161e; vgl. rep. 484d, 487c–d, 517d, 518a–b; Gorg. 484c–e, 485e–d) und ebenso wenig ist er des irdischen Lebens überdrüssig (*Phaidon*). Dies ist nur das Missverständnis derer, die keine Affinität zur Philosophie haben:[114] Denn «es bleibt ihnen verborgen, wie die wahrhaften Philosophen sterben wollen, noch, wie sie des Todes würdig seien und was für eines Todes», oder etwas aggressiver im Sinne des Kallikles übersetzt: «wie sie den Tod verdienen und was für einen Tod» (λέληθε γὰρ αὐτοὺς ᾗ τε θανατῶσι καὶ ᾗ ἄξιοί εἰσι θανάτου καὶ οἵου θανάτου οἱ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφοι, Phaid. 64b).

Also legt Platon die Frage nahe: *Wie* wünschen ‘die Philosophen’ *was für einen Tod*? Der *Phaidon* gibt weitere Aufschlüsse:

1) Der Tod (noch ohne Unterschied zwischen dem ‘alltäglich verstandenen’ und dem ‘philosophischen’ Sterben) wird als Trennung von Seele und Leib bestimmt (64c, 67d; vgl. 79d; vgl. Gorg. 524b).[115]

‘wahren Sternkunde’ vgl. rep. 528–530c; für einige Stellen zur drohenden Gewalt gegen Philosophen s. 2.1 Fn. 90.

114 Becker schreibt: «Ein Aspekt der Lächerlichkeit liegt natürlich darin, vor bestimmten Anforderungen zu versagen; lächerlich macht man sich aber nur in den Augen und nach den Maßstäben anderer – es ist keine Bewertung von einem objektiven Standpunkt aus, sondern aus der Perspektive und im Rahmen des Horizontes einer anderen Person» (in: Platon. Theätet, 298). Sokrates’ Schilderung des lächerlichen Philosophen im Theaitetos ist ebenfalls eine solche aus der Perspektive eines anderen, wie Becker denn auch festhält; s. (ebd., 299–301); vgl. z.B. rep. 517e–518a.

Andere, wie Robin (1938, 118, 257), oder Annas (1999, 60), ziehen ebenfalls den Vergleich zum Phaidon, nehmen die asketische ‘Flucht’ dort aber ebenso ernst, wie die Lächerlichkeit hier (vgl. 2.5 Fn. 78 und 2.2 Fn. 134, 149).

Die Lächerlichkeit und Vulgarität im sokratischen Auftreten wird bei Platon öfters betont, *nota bene* von Alkibiades (symp. 221e–222a; vgl. B.2.4.2 anlässlich rep. 356d–357e). Hier gilt dasselbe: Das Sinnige der Philosophie kann niemandem klargemacht werden, der nicht – wie Alkibiades, der denn auch durchblickt (wozu vgl. 2.4 Fn. 19 und 20) – bereits Schritte auf ihrem Weg getan hat (vgl. Phaidr. 245c; vgl. V.3 Fn. 98; 1.3 Fn. 75).

Interessant ist daneben Xen. mem. III.7.4–8, wo Sokrates dem Charmides zu beweisen versucht, dass ein Sachverständiger sich vor einer Versammlung Unverständiger nie zu schämen braucht, wenn er auch ausgelacht werden wird für das Richtige, das er sagt. Sowenig, wie Sokrates am Ausgelachtwerden gelegen ist, sowenig gilt ihm der Beifall der ‘Leute’, was an Stellen wie Charm. 156d in ironischer Verkehrung klargestellt wird (vgl. 2.2.2.3).

Für die Thematik der Mysterien der Philosophie ist die in der Antike wiederholt betonte Lächerlichkeit der Mysterien für Nicht-Eingeweihte oder ‘bei Tag’ zu vergleichen; Quellen finden sich bei Riedweg (1987, 29 Anm. 116). Burkert erklärt diese ‘Lächerlichkeit’ der Mysterien so: «Nur Vorverständnis und Kontext kann solchen Zeichen ihren Sinn geben … Ahnungslose stellten ‘absurde Fragen’» (2006 [1995], 15); vgl. Schefer (2001, 70, 109 mit Anm. 330, 125–126).

115 Damit ist kein simpler Dualismus von Seele und Leib gemeint. Nicht umsonst entwirft Platon ein Seelenkonzept, in dem ‘geistige’ und ‘leibliche’ Seelenfähigkeiten zur

2) Eine Absonderung der Seele von dem Leib ermögliche erst wahre Erkenntnis (Phaid. 66d–67b), ihre Vernünftigkeit ist eine Form der Reinheit der Seele (65e, 79d).[116] Diese aus Platon hinreichend bekannte – damit noch nicht leicht verständliche – Rede von der Tätigkeit der Seele-für-sich bezeichnet auch die Weise, wie die aus den Aporien des Homo-mensura-Satzes neu-entdeckte Seele im *Theaitetos* in methodischer Nüchternheit die κοινά, die Gemeinsamkeiten zwischen verschiedenen ähnlichen Dingen, erschließt (185c–e).[117]
3) Dieses Leben der Erkenntnis, also mit einer in diesem Sinne möglichst durch die eigenen Vermögen wirkenden, aus dem Leibe gesammelten Seele (67c; vgl. 70a, 80e, 83a), wird, weil es als eine Form der Trennung von Seele und Leib erscheint, ein Leben «möglichst nahe am Gestorbensein» (67d–e) genannt. Damit ist die Ineinsetzung von 'Lernen' und 'Sterben' faktisch bereits vollzogen.[118]
4) Dieses Lernen wird verstanden als die Sorge um die Reinheit der Seele (67a–c), und somit ist klar, dass mit diesem 'Sterben' das eigentlich lebenswerte Leben gemeint ist. Mit dieser Deutung der eigenständigen Tätigkeit der Seele als κάθαρσις ist auch der entscheidende Schritt zur Auffassung der Philosophie als 'Weihe' getan.

Wenn aber auf diese Weise Wirklich-Leben als 'Einübung' in das Sterben betrachtet wird (μελέτη θανάτου, Phaid. 81a), das die Philosophie ist, dann

---

Vermittlung von Leib und Seele, die in diesem Leben eine Einheit bilden, zusammengedacht werden, weshalb zum Wohle des Ganzen (συναμφότερον, Tim. 87e) bereits die 'in den Himmel' und die 'zur Erde' weisenden Vermögen möglichst harmonisch (συμμέτρους, 90a) auf einander abgestimmt sein müssen (89e–90b); ähnlich in der Politeia, wo ja Gymnastik und Diätetik für die Entwicklung auch der Seele von Bedeutung sind etc.

116 Nicht von Ungefähr legt Platon Wert auf die Etymologie auch des anderen Namens des Herrschers im Hades, Pluto: Spender von *Reichtum* (Krat. 403a, e); wirklicher Reichtum ist aber charakterlich-sittlicher und intellektueller Reichtum (vgl. rep. 416e, 521a; vgl. Arends (1988, z.B. 24, 94); Gaiser (2004 [1989]) zum Schlussgebet des Phaidros, 279b–c und (ebd., 513) zu rep. 416e); vgl. auch 2.3 Fn. 137–139 mit Haupttext.

117 Das bedeutet nicht, dass mit diesen κοινά die für den Diskurs im Theaitetos überflüssigen Ideen gemeint seien, oder dass man anderweitig gewonnene Ansichten über diese unvermittelt in den Dialog hineintragen dürfe; vgl. Roloff (1994, 417–418). Es zeigt aber, wie systematische und religiöse Rede bei Platon ineinander greifen, und wie die verschiedenen Denkansätze und die unterschiedlichen kontextgebundenen inhaltlichen Auskünfte integraler Bestandteil einer Gesamtauffassung der Seele, ihrer Herkunft und ihrer Bestimmung sind (vgl. 2.1 Fn. 103).

118 Vgl. Steiner (1992, 63–64); vgl. das Nebeneinander der Wortspiele σῶμα-σῆμα und ἀνοήτος-ἀμυήτος im Gorgias (493a, 493e–494a; vgl. unten Fn. 114).

ist alles andere Nicht-wirklich-Leben[119] und also vorzeitiges Gestorbensein.[120] Platons Philosophie erforscht das Geheimnis des wohlverstandenen 'Todes': den Bezirk 'jenseits' der leiblichen Vereinzelung. Sie knüpft an diese Forschung Hoffnungen für eine vom leiblichen Wirrsal ungetrübte Seligkeit, die nach einer geradezu eschatologischen Formulierung verlangt. Sie kann sich also als Mysterienweihe begreifen, sowie die religiöse Initiation die Mysten in die Geheimnisse des Todes einführt (vgl. Phaid. 69c–d).

Wenn dann bereits ein nicht-philosophisches Leben, also ein Leben ohne die Sorge um die Seele und was sie 'für sich selbst' zu erkennen vermöge, des Lebens nicht wert sei (s.o. B.2.4.2–3) – ebenso wenig, als Sokrates Muße hat, sich noch weiter mit Protagoras zu unterhalten –, um wie viel mehr muss dann jene Lebensweise und Geisteshaltung, die als eine regelrechte Gefahr für diese Seele erkannt wird, als der Tod-im-Leben aufgefasst werden: die Sophistik. So wird verständlich, dass zwar das rechte Philosophieren eine recht zu

---

119 Picht (1996 [1965/1966], 88).

120 Gorg. 492e–493a wird 'unser Leben' vermittelst einer rhetorischen Frage und unter Bezugnahme auf Euripides (s.o. Fn. 101) und den orphisch-pythagoreischen Gedankenkreis (Wortspiel σῶμα-σῆμα, s.u.) denn auch tatsächlich als Tod gekennzeichnet; vgl. Phaid. 62b, 82e; Krat. 400b–c; leg. XII 959c–d und auch Phaidr. 250c (s. B.2 Fn. 99). Allgemein zum Spruch σῶμα-σῆμα im Kontext der platonischen Mysterienrezeption Albert (1980, 84–95); Picht (1996 [1965/1966], 47–48).

Graf schreibt zum anonymen σοφός im Gorgias (der nach 492e–493a lehrt, dass das Leben ein Grab sei): «Meist wird Philolaos als der Allegoriker angesehen, so schon von A. Boeckh … der aber … unrichtig den Mythendichter und den Allgeroriker zusammenwirft; … einen unbekannten Pythagoreer vermutet Dodds Gorg. 297 f., 'pythagoreischen Ursprung oder wenigstens pythagoreischen Einfluß' nennt Burkert [1962, 231 Anm. 54]» (1974, 108 Anm. 64); vgl. Philolaos DK 44 B 14. Dodds nimmt für das Wort σῶμα-σῆμα pythagoreische oder herakliteische, aufgrund von Krat. 400c aber nicht orphische Herkunft an (in: Plato. Gorgias, 300); vgl. Riedweg (1995, 45–46) mit Fußnoten zu diesem Wort und den Orphikern, Pythagoreern, Empedokles und Platons Höhle.

Burkert schreibt zum pythagoreisierenden Ursprung dieser Stelle im Gorgias-Dialog: «der 'Hades' ist ins Menschenleben verlegt wie bei Empedokles, der in diesem Punkt freilich nicht schlechtweg pythagoreische Lehre wiedergibt; doch darf man weder die Nennung eines σοφός (vgl. o. S. 69, 157) noch die Allegorese als spezifisches Indiz für Pythagoreisches werten (vgl. u. S. 270, 81). Die ethische Ausdeutung ist spezifisch platonisch» (1962, 231 Anm. 54); vgl. ders. (1972, 248–249 Anm. 48). Burkert verweist unter anderem auf Heraklit DK 22 B 88. Er schließt: «at Pl. *Crat.* 400c the expression σῶμα-σῆμα is distinguished from their [the Orphics] view…; and we may suppose that, if it is not Orphic, it is likely to be Pythagorean» (ebd., 248 Anm. 47). Burkert findet die Derveni-Allegorese andernorts sehr verwandt mit dieser Stelle, wobei der Derveni-Autor sich in seiner Forderung, «die Seele durch Konzentration, vor allem durch 'Erinnerung' gleichsam abzudichten und von allen Trieben frei zu machen», sich als Pythagoreer zu erkennen gibt (2006 [1968], 71). «So liegt in dem Werk, das Platon zitiert, ein ganz naher Verwandter des Buchs von Derveni vor» (ebd., 72).

verstehende 'Einübung in den Tod' sei, dass aber gleichzeitig diejenigen, die bereits während der vollen Entfaltung ihrer Tätigkeit im Hades schmachten, die Sophisten seien.

Als Schritt darüber hinaus ließe sich die Vermutung formulieren, dass – wenn nach Platon 'Erkennen' Seligkeit ist – nach Platon diese sophistische Tätigkeit selbst jene Art von Qualen ausmacht, wie sie den von Odysseus gesichteten 'Büßern' der Mythologie auferlegt wurden:[121] Die Qual der Seele liegt in ihrer fehlgeleiteten Tätigkeit selbst, «Hades … is not a place but a state of mind».[122] Auf diese Gequälten verweist Sokrates mit den obengenannten Homerzitaten in seiner Erzählung im *Protagoras*. Prodikos z.B. steht für eine gewisse Tätigkeit (Synonymik, 'Semasiologie'), die im *Protagoras* gleich viermal aufs Korn genommen und zurückgewiesen wird (337a–c, 341a–c, 358a–b, d–e). Es genügt dann wohl, ein Prodikos zu sein, um ein Tantalos zu sein, denn der wirkliche Sinn mitgeteilter Gedanken liegt nicht in der Analyse eines Wortlauts und verwehrt sich letzten Endes dem 'linguistischen' Zugriff (vgl. 1.3 Fn. 120).[123] Und wird τόν als Verweis auf Minos genommen (oben 2.1.4.1), macht dies Hippias hier zum Orion (11.572), das Objekt zu εἰσενόησα in diesem Vers; bezieht man es auf Sisyphos, macht es ihn entsprechend zum Herakles (Objekt in 11.601). Obwohl Herakles im Dialog über die von ihm verfasste Geschichte vom 'Herakles am Scheideweg' (Xen. mem. II.1.20), die in die gleiche Kerbe schlägt wie die Wegmetaphorik der Simonides-Deutung, leicht mit Prodikos zu assozieren wäre (was die Homer-Zitate aber nicht zulassen), passen die zwölf Mühen des Herakles gut zum Siebenkünstler Hippias;[124] und als schalkhaftes Bild für den Sammlertrieb des Hippias lässt auch der übereifrige Jäger Orion nichts zu wünschen übrig.

---

121 «'Büsser'» nennt Rhode Tityos, Tantalos und Sisyphos (1961 [1898], 61); das macht sie noch nicht zu 'Verworfenen' vgl. (ebd., 63 Anm. 1).

122 Dodds (1951, 221) zu leg. 904d; zum Textverständnis vgl. (ebd., 233–34 Anm. 77). Vgl. Sedley: «As is well known, the Socrates of Plato's *Apology* is agnostic about the afterlife, and makes his forecast that no harm will befall him independent of any firm eschatological convictions. The *Theaetetus* Digression offers a theodicy in the same general spirit. Its message is that both heaven and hell are the company you keep – that of those who are like you, but above all your own. *Where* this may occur, and whether before or after death, is not its real concern» (2004, 80); generell (ebd., 80–81).

123 Platon nimmt Prodikos und seine Linguistik nicht nur im Protagoras ins Visier; vgl. 2.4 Fn. 5. Manuwald lässt die Frage offen, ob «Platon eine innere Beziehung zwischen Tantalos und Prodikos andeuten wollte» (in: Platon. Protagoras [1999], 135), was wir bei Platon methodisch voraussetzen möchten; Segvic äußert eine ähnliche Ansicht wie die hier vertretene (2009 [2006], 40).

124 So auch Segvic (ebd., 39); dem Sinn der Identifikation mit Orion geht sie nicht nach, obwohl sie die Möglichkeit erkennt. Sie hebt mit Recht hervor, dass Herakles der Prototyp des Initianden in die Mysterien war, und dass ihm eine Katabasis zugeschrieben wurde.

Dass sich dies tatsächlich so verhält, geht aus dem *Gorgias* hervor: Nicht-Eingeweihte müssen wie die Danaiden im Hades Wasser in einem Sieb tragen.[125] Das Sieb ist aber die Seele selbst (493c) bzw. deren begehrender Teil (493b); wer also das ‘Seelengefäß’ nicht gehörig pflegt, muss, solange er es mit ihr zu tun hat, immer und überall die Qual der Danaiden aushalten. Dass diese vom Büßer nicht immer als Buße und Qual registriert wird, dass der Weg der ungepflegten Seele ein äußerst amüsanter sein kann, ändert daran nichts.

Dieser amüsant-intellektuelle Hades-als-Lebensform ist nun aber das *Setting* des Protagoras (vgl. 2.5.1.1). Und *dies* ist Platons aussagekräftigster Kommentar zum Dialog bzw. zu den im Gespräch erreichten Resultaten in Bezug auf das Wohl der Seele – also in Bezug auf die ‘Lehrbarkeit der Tugend’ und somit die richtige Lebenshaltung. Betrachtet man die Dialoge generell als (Erbe und Revision der) Tragödien, wie Platon sie selbst aufgefasst zu haben scheint (vgl. Symp. 223d),[126] so bietet der auf die Komödienvorlage der Kolakes zurückgreifende *Protagoras*[127] im Grunde ein satyrspielähnliches Gegenstück zu den platonischen Jenseitsvisionen, vor dem gemeinsamen Hintergrund der Umdeutung der Mysterienreinigung in der Philosophie, will sagen der Selbstdarstellung der platonischen Philosophie als Weihe.[128]

Platons Mysterien sind sogenannte ‘erotische’, das philosophische Sterben des *Phaidon* kann beschrieben werden als ein Einweihungsweg entlang Stadien der Freude an allem Schönen im Leben. Das *Symposion* – mit dem der *Protagoras* besonders verbunden erschien (s.o. 2.1.4.1) – bildet in einer Reihe

125 Burkert (1987, 22, 142 Anm. 54); Dodds (in: Plato. Gorgias, 298–299).

126 Gaiser schreibt: «Daß Platon in der Nachfolge der Dichter steht und seine Dialoge Tragödie und Komödie zugleich sind, schließt aber nicht aus, daß der platonische Dialog seinem literarischen γένος nach sophistische ἐπίδειξις ist (s.o. S. 22)» (1959, 200); vgl. ders. (1961, 22) und (2004 [1989], 503); vgl. Kato (1986, 71). Zu erinnern ist auch an die antike Anordnung der Dialogen, mit Erler (2007, 13), «nach dem Vorbild der tragischen Tetralogie», von der Thrasyllos annahm, dass Platon selbst sie so angeordnet habe.

127 Dazu s.u. 2.5.1.1. Hamilton verbaut sich aber jeden ernsthaften Zugang, wenn sie schreibt: «The dialogue is a little comedy. Plato is amusing himself, laughing at everyone, including his beloved master» (in: Plato. Dialogues [Hamilton u. Cairns], 308); vgl. 2.0 Fn. 6.

128 Die Einschätzung von Guthrie – der immerhin eine Übersetzung des Dialogs vorgelegt hat (in: Plato. Dialogues [Hamilton u. Cairns]) – ist also zurückzuweisen: «We may regard it, with Nestle, as the last of the Socratic dialogues, in the sense that, though taking the argument further than the others, it maintains the ‘pure this-worldliness’ of the Socratic outlook and shows no trace of the mathematical, metaphysical and eschatological interests which link Plato with the Pythagoreans and are reasonably thought to have been fostered by his first visit to South Italy and Sicily» (IV: 1975, 214); ähnlich Erler (2007, 185). Die Frage, was das für die Datierung sei es des Dialogs, sei es dieses pythagoreischen Einflusses auf Platons Denken bedeute, kann hier nicht weiter verfolgt werden.

von Eulogien auf Eros Stadien dieses Weges ab, in die Diotima einst Sokrates eingeweiht hatte.[129] Ausgehend von der Schönheit des Einzelnen (in den Reden von Phaidros und Pausanias); quer durch die wissenschaftliche Warnung vor (Eryximachos) und die menschlich-mystische Ahnung von (Aristophanes) einer überindividuellen Schönheit sogar in der Erfüllung dieser Freundschaft und Weltlichkeit; auch durch die schmeichelnde Schönheit sinnlich-rhetorischer Rede hindurch, in der das Übersinnliche (sprich der Logos) fast handgreiflich ins Gefällig-Sinnliche (nämlich in den Wohlklang von Agathons bezaubernder, gorgianischer Rhetorik)[130] hineinreicht, wird der Boden für Diotimas Weihen bereitet. Ihre Initiation erkennt alle diese Gestalten der Schönheit – trotz Kritik im Einzelnen (205d–e hinterfragt z.B. indirekt den Beitrag des Aristophanes, der damit gleichzeitig als ältere Überlieferung, nicht als *ad hoc* Invention des Dichters ausgewiesen wird)[131] – grundsätzlich an, streift sie aber als letztlich von der Sinnlichkeit mitbedingt ab. Diotimas Initiation des Sokrates fing mit der Beschämung des Initianden im dialektischen Gespräch an, durch die Unfähigkeit zum Redestehen über das Gesagte (s.u. 2.2). Sie setzt also alle im *Symposion* vorgeführten, in Diotimas Rede aufgegriffenen 'Stufen' der seelischen Entwicklung voraus und hat auch die 'sinnliche Rede' bereits hinter sich. Auf die Bedeutung der Reihenfolge der Reden weist Platon wieder einmal mithilfe einer komischen Einlage hin (den Schluckauf des Komödiendichters Aristophanes, der deshalb nicht reden kann, wenn er an der Reihe wäre, und deshalb zunächst übersprungen wird – wodurch sein Beitrag gerade an der richtigen Stelle im 'Aufstieg' landet; 185c–e). Sokrates' Rede im *Symposion* folgt auf jene des Agathon; am Anfang seiner angeblichen Lehrzeit bei Diotima befand er selbst sich auf dem von diesem exemplifizierten Niveau (201e); und nach Erlangen der höchsten Weihe und Schau (vgl. ἐνθένδε ἐκεῖσε)

129 Dieser Schluss ergibt sich daraus, dass Sokrates seine Begegnung mit Diotima ab dem Moment schildert, da er selbst auf der Höhe eines Agathon war (Symp. 201e), wie denn Agathons Rede überhaupt den Anlass bildet für Sokrates' Erinnerung an Diotima (201d).

130 Sokrates vergleicht vermittelst des Wortspiel 'Gorgias-Gorgo' den gorgiashaften Zauber dieser Rede mit jenem der Gorgo (198c); zur Rhetorik als Schmeichelei, somit als sinnlicher Rede vgl. B.2 Fn. 115 und 2.3 Fn. 79; zu «Gorgias' sinnliche[m] Verhältnis zur Sprache» s. Buchheim (in: Gorgias. Reden etc., XI–XV).

131 Symp. 212c will Aristophanes darauf reagieren, aber in dem Moment kommt Alkibiades herein. Aristophanes wird also zweimal daran gehindert, zu Wort zu kommen (das erste Mal durch seinen Schluckauf; 185c–e). Aristophanes' Komödien spielen bekanntlich vielfach auf Orphisches und Verwandtes an; bereits er interpretierte Sokrates' Auftreten als Mysterien (z.B. Neb. 143: λέξω. νομίσαι δὲ ταῦτα χρὴ μυστήρια, «Ich werde es dir sagen. Das [was in Sokrates' 'Phrontistêrion', Denktank vor sich geht] ist als Mysterien aufzufassen»).

wendet Platon den Initianden mithilfe von Alkibiades[132] zurück in die Welt (vgl. καὶ δεῦρο πάλιν), der statt auf Eros eine Rede auf Sokrates hält: Die wahre Weihe fängt 'heute' bei Sokrates an.

Diotimas Weihen, die auch in Sokrates' Fall mit einer 'dialektischen Beschämung' angefangen hatten, halten sich eng an der unabhängig belegten Stufenfolge der eleusinischen Weihen.[133] Ihr Ziel ist aber die übersinnliche Schau der 'Schönheit selbst'. Diese ist eine Chiffre für eben jene Domäne, die unter verschiedenen Blickwinkeln jenes 'Jenseits' bezeichnet, zu dem das philosophische 'Sterben' hinführt – hier ausdrücklich unter dem Zeichen der Freude an diesem 'Sterben'.

Nicht nur diese im Initiationsweg zur Freude am 'Sterben' aufzuhebende unmittelbare Lebensfreude ist im *Protagoras* auf meisterhafte Weise abgebildet, vielmehr ist auch Diotimas Weg von den schönen Körpern zum schönen Geist und darüber hinaus zum Schönen selbst (symp. 210a–212a), wie gesehen, in Sokrates' Vergleich der Schönheit von Alkibiades und Protagoras angedeutet (309b–d; s.o.).[134] Aber auch die scharfe Kante dieser Lebensfreude, die letztendlich eine hedonistische ist (s.u. 2.5),[135] wird im *Protagoras* ausdrücklich thematisiert: die Gefahr für die Seele. Im Folgenden wird deshalb zuerst das Vorgespräch zwischen Hippokrates und Sokrates und die Prüfung des ersteren durch den letzteren unter dem Blickwinkel dieser Mysterienweihe betrachtet.

132 Alkibiades kommt als letzter Gast dazu (Symp. 212c). Auch im Protagoras kommt er später als die anderen und auch hier erst nach Sokrates herein (316a); Dalfen beobachtet, dass ihm das einen besonderen Status im Zusammenhang zwischen Textgestaltung und Mitteilung verleiht (2012 [1979/80], 50); Segvic ebenfalls: «He and Critias enter Callias' house shortly after Socrates and Hippocrates, as Socrates puts is, 'from behind us' (κατόπιν δὲ ἡμῶν, 316a 3). Alcibiades and Critias will both back Socrates» (2009 [2006], 41).

133 Riedweg (1987, 5–17); Albert (1980, 51–53) erarbeitet eine diesbezügliche Parallele zwischen Höhlengleichnis und Diotima-Rede.

134 Prot. 316a führt Alkibiades als «den Schönen» und Kritias als «Sohn von Kallaischros» ein. Sokrates fügt bezüglich Alkibiades' Schönheit hinzu: «wie ihr sagt, und ich bestreite es nicht». Es ist interessant, dass an dieser einzigen Stelle, wo die Rahmenerzählung in die Erzählung einbricht (s. Segvic (2009 [2006], 41)) Alkibiades' 'Schönheit' durch den Zusatz samt Erläuterung in ein zweifelhaftes Licht gestellt wird, während die Weise, wie Kritias eingeführt wird – durch das Patronymikum, das selbst aus den Elementen 'schön' (καλός) und 'hässlich' oder 'schändlich' (αἰσχρός) besteht – das gleiche bewirkt. Kallias' Patronymikum zieht die Aufmerksamkeit auf sich, weil Alkibiades hier *nicht* mit seines Vaters Namen genannt wird, wie Alk. I103a; Gorg. 481d; Prot. 309c.

135 Vgl. de Sterke (2012).

2.2 Die Dialektik der Scham: Hippokrates

ῥώμης γὰρ ἀμείνων ἀνδρῶν ἠδ᾽ ἵππων ἡμετέρη σοφίη.
XENOPHANES DK 21 B 2.11–12

ἵπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ᾽ ἐπὶ θυμὸς ἱκάνοι …
PARMENIDES DK 28 B 1.1

2.2.0 *Einleitung*

Während sich inzwischen weite Horizonte aufgetan haben, innerhalb derer ein ‘verborgener Diskurs’ oder *undercurrent* über die Seele und ihre ἀρετή im *Protagoras* zu situieren wäre, bleiben nach wie vor Erziehung und Unterricht die Hauptthemen des Dialogs. Zu jedem pädagogischen Diskurs, nicht nur dem platonischen, gehört die Frage nach der Einbindung der Pädagogik in ein gesellschaftliches Selbstverständnis. Von der Thematik unvermeidlich tangiert, klingt ‘Gesellschaftliches’ denn auch – explizit in den Gesprächen, implizit im Kolorit der beredten Inszenierung – im *Protagoras* vielfach an.

In diesen Problemkreis gehört erstens der Bezug der Gemeinschaft von Schülern und Lehrern zur ‘kulturellen’ Überlieferung ihrer Gesellschaft: Protagoras vertritt hier, zugeschnitten auf den neuen Rahmen demokratischer Verhältnisse, eine traditionell-sittliche Haltung (325c–326a). Dabei verkörpert er einen ‘Bildungskanon’, der seinerseits das Produkt einer zeitgemäßen Reflexion jener Tradition ist (316d–e), in der jene Dichter, deren Erbe die Sophisten zu verwalten beanspruchen, seit jeher als Erzieher der Jugend angesehen wurden.[136] So bedeutet sein Auftritt ebenso sehr eine Interpretation der Überlieferung wie der ‘Aktualität’.

Zweitens gehört zu dieser Thematik die Einbindung der Erziehung in die Erwartung der umgebenden Gesellschaft oder die Erwartung des Schülers an die Folgen seiner Erziehung für seine Stellung innerhalb dieser Gesellschaft: Hippokrates will ἐλλόγιμος, ‘wohlbesprochen, angesehen’ werden, einen guten Ruf gewinnen, nach den Maßstäben seiner Umgebung ‘Erfolg’ haben (316b–c).[137]

136 Vgl. Hipp. maj. 286a; wie begründet Hippias seinen Kanon, wenn er – wie ‘sein’ Dialog zeigt – nicht imstande scheint zu sagen, was dasjenige sei, durch das alles Schöne schön ist, und wenn er die Frage danach von sich aus für geringfügig und kaum der Rede Wert erachtet (286e–287b)? Zum grundsätzlichen Konservatismus der Sophisten und der Alltäglichkeit ihrer Lehren s. Buchheim (1986, 80, 81, 99–101); vgl. Picht (1996 [1965/1966], 166–167); ders. (1996 [1951], 295); Kerferd u. Flashar (1998, 15; vgl. 66).

137 Vgl. die Bestimmung von *honour* von Pitt-Rivers: «Honour, therefore, provides a nexus between the ideals of a society and their reproduction in the individual through his aspiration to personify them» (1966, 22).

Das ist ein üblicher Wunsch für die Schüler der Sophisten (Hipp. maj. 286b; vgl. Prot. 327c, 361e; Men 91a).

Dass dieser Wunsch, ἐλλόγιμος zu werden, in Sokrates' oder Platons Augen an und für sich – trotz der Möglichkeit, in unredlicher φιλοτιμία, 'Ehrliebe, Ehrgeiz' zu entgleisen (symp. 208c; vgl. 2.5.2.2) – nichts Schändliches sein muss, wird andernorts sichtbar; etwa in Sokrates' Vorhersage, der junge Theaitetos würde ἐλλόγιμος werden (Tht. 142d). Er ist es auch geworden (142b), wie übrigens auch sein Vater, der εὐδόκιμος genannt wird (144c). Sokrates lernt ihn kennen, weil er den Mathematiker Theodoros in genau diesem Sinne nach vielversprechenden jungen Leuten in dessen Umgebung gefragt hatte (143c). Xenophon gibt ein Gespräch zwischen Sokrates und Platons Bruder Glaukon wieder, in dem jener sich mit diesem darüber berät, wie er es (nicht) anstellen soll, im Interesse der Bürger eine führende Stelle in der Polis zu gewinnen (προστατεύειν ἡμῖν διανενόησαι τῆς πόλεως;) und sich so einen Namen zu machen 'im In- und Ausland' (ὀνομαστὸς δ' ἔσει πρῶτον μὲν ἐν τῇ πόλει, ἔπειτα ἐν τῇ Ἑλλάδι, ἴσως δ', ὥσπερ Θεμιστοκλῆς, καὶ ἐν τοῖς βαρβάροις; III.6.1–2).

Und dass auch Protagoras an diesem Wunsch nichts auszusetzen hat, geht aus seiner Vorhersage an Sokrates hervor, dass dieser sicher ebenfalls ἐλλόγιμος werden würde, wenn er sich weiterhin so befleißige (361e).[138] Nicht anders habe er sich auch selbst einen Namen unter den Hellenen gemacht (335a). Vor dem Hintergrund der von Protagoras selbst betonten Gefahr (316c, 317a–c), die mit dem Spektrum von Tätigkeiten verbunden war, in denen Sokrates Protagoras soeben den Rang abgelaufen hat (s.u. 2.4), erscheint die Vorhersage, gerade durch sie ἐλλόγιμος zu werden, nicht ganz spannungsfrei. Von dieser Spannung lebt die Auseinandersetzung zwischen Hippokrates und Sokrates, die in diesem Kapitel untersucht wird.

Wenn Hippokrates sich an Protagoras richtet, so wendet er sich also mit einem im Prinzip ehrenhaften, zumindest traditionellen Verlangen an eine angeblich zeitgemäße Autorität für solche Dinge.[139] Protagoras, der seine Lehrtätigkeit als interpretierende Fortführung einer Tradition darstellt (316d–317b), scheint diesem Verlangen entsprechen zu können. Sokrates aber weist Hippokrates im aufschlussreichen Vorgespräch auf eine Differenz zwischen seiner Erwartung und der Form, die ihre Erfüllung annehmen könnte. Hippokrates

138 Dieses Lob gewinnt aus den obigen Vergleichen Profil: Der Vergleich zeigt, wie die Farbe eines Ausdrucks in verschiedenen Kontexten bei Platon wechselt (s. 2.2.0; vgl. auch Phaidr. 278e–279b).

139 Auf den Freund des Perikles und Gesetzgeber von dessen Gnaden scheint sich so auch eine allgemeinere Beobachtung von Pitt-Rivers durchaus anwenden zu lassen: «Every political authority displays the pretention to incarnate the moral values of the society it governs, to 'command what is right and what is wrong'» (1966, 22); vgl. 2.3 Fn. 77.

errötet, als ihm eine peinliche Diskrepanz zwischen 'Überlieferung' und 'Aktualität' in seinem Vorhaben bewusst wird (312a). So tut Sokrates diesen scheinbar unbedenklichen, ja sogar ehrenhaften Unterricht als *mindestens* schimpflich ab – ganz abgesehen von der Möglichkeit, dieser Unterricht berge noch eine eigentümliche Gefahr jenseits von Gut und Schändlich in sich. Dieses Vorgehen des Sokrates wird im vorliegenden und den folgenden Abschnitten gedeutet.

Die Spannung zwischen Protagoras' zeitgemäßen Ansprüchen, Hippokrates' herkömmlicher Erwartung und dem Gebrauch, den Sokrates von dieser Erwartung macht, um Hippokrates vor Protagoras' Selbst- und Gegenwartsdeutung sowie vor deren möglichen Folgen für das eigene Wohlergehen, letztlich für die Gesundheit der Seele, zu warnen, zeigt eine von Platon in der sophistischen Praxis gesichtete Diskrepanz zwischen dem Herkommen, dessen Interpretation, und der gesellschaftlichen Gegenwart (einschließlich ihres intellektuellen Klimas). Durch die Betonung eines Altersunterschieds zwischen Protagoras, Sokrates und Hippokrates (s.u.) wird die platonische Sicht unterstrichen: Der Älteste fühlt sich auf der Höhe der Zeit, der Jüngste ist erst dabei, sich seiner Zeit als junger Erwachsener zuzuwenden, der Mittlere hat beider Verhältnisse zur Gegenwart im Spannungfeld von Erinnerung und Erwartung bereits durchschaut und steuert – vorläufig *ex negativo* – einen noch unbekannten Kurs. So wird auch für den Leser ein bestimmter, differenzierter Erwartungshorizont aufgespannt. Dies ist kurz zu erläutern:

Protagoras betont wiederholt seinen Altersunterschied zu den Anwesenden: Er könnte, sagt er, der Vater aller Anwesenden sein (317c). Als er sich selbst vor die Wahl stellt, seine Ansicht in Form eines Mythos oder eines Logos darzulegen, fängt er mit dem Mythos an; er will eine Geschichte erzählen, wie es einem älteren Mann seinen jüngeren Zuhörern gegenüber anstehe (ὡς πρεσβύτερος νεωτέροις, 320c); so scheint er – im Verzicht auf eine Begründung seiner Wahl etwas selbstgenügsam – ein mit dem erwartungsgemäß einhergehendes väterlich-gütiges Wohlwollen verbreiten zu wollen, das obendrein seiner Autorität zugute käme. Am Ende des Dialogs markiert er noch einmal Sokrates' relative Jugend (361e), gleichsam als Echo seiner Bemerkung über die anwesenden Söhne des Polykleitos (328c–d).

Was und wie er lehrt, weicht aber ab von dem, was und wie die Väter gelebt haben. Das ist ihm bewusst und er markiert es auch: Er lebt gefährlich (316c–317c; vgl. Men. 91a–92b).[140]

140 Dass gerade das im Vergleich zu Ionien bis in Perikles' Tage intellektuell etwas zurückgebliebene Athen erst im 5. Jh. v. Chr. allmählich aufgeschlossen wurde für 'fortschrittliche' Einflüsse, ist im Hintergrund mitzubedenken; generell zu «Rationalism and Reaction»,

Hippokrates wurzelt in jenen aristokratischen Verhältnissen (316b), die auch Protagoras beerbt und die der große Lehrer auf seine Weise tradiert.[141] Hippokrates – gerade von der Verfolgung eines entlaufenen Sklaven heimgekehrt (310b–c) – lässt sich als wohlerzogener junger Mann von Sokrates daran erinnern, dass er angesichts seiner Jugend der Beratung durch weisere Menschen bedürfe (314b); er weiß ja auch, dass er einen Mittler brauche, ihn bei dem berühmten Fremden zu introduzieren (310d; vgl. Charm. 155a).[142] Sokrates kann ihn auf die standesgemäße 'klassische' Bildung eines Freien (ἐλεύθερος) ansprechen (312a–b). Am Ende des Dialogs ist dem jungen Freund aber klar: Protagoras' sehnsüchtig angestrebter Unterricht, wie sehr dieser sich auch als das seinem Stand 'heute' Gemäße präsentiert, ist nicht das, was er sucht. Das lässt sich daraus schließen, dass er nach dem Gespräch mit Sokrates zusammen weggeht.[143]

Sokrates weiß von vornherein: Was Protagoras bietet, ist nicht, was Hippokrates braucht. Er reagiert deshalb mit gespielter Langeweile und wie erstaunt auf dessen stürmische Begeisterung.[144] Obwohl er seinen Freunden gegenüber im Eingangsgespräch spöttelt, er habe sich gerade mit einem bedeutenden Weisen getroffen, so hat er sich doch nicht die Mühe gemacht, Protagoras in den immerhin zwei Tagen, die dieser schon in Athen weilt, aufzusuchen (310b; das ist in der Nacht vor dem Gespräch; nach dem Gespräch sind es somit drei; 309d).[145] Das impliziert bereits vor Anfang der Gespräche bei Kallias eine eindeutige Absage an Protagoras' Programm und an dessen gesamte 'moderne'

besonders in Athen, s. Dodds (1951, 179–206); Nestle (1940, 476–485); Woodruff sprach, wie gesehen, vom 'Schock', den die sophistische Bewegung in Athen ausgelöst habe (s.o. V.2). Vielleicht erklärt es mit, weshalb, wie Schirren u. Zinsmeister registrieren, trotz der rep. 557b erwähnten παρρησία dieses klassische Athen «keine der in den Platonischen Dialogen auftretenden 'großen' Sophisten hervorgebracht hat» (in: Sophisten. Texte, 10).

141 Allein schon sein Name scheint darauf hinzudeuten: Namensbildungen mit dem Element -ἱππ- (zu ἵππος, 'Pferd') hatten, wie aus Aristophanes' Persiflage hervorgeht, einen aristokratischen Klang (Neb. 60 ff.); der Vater von Hermogenes und Kallias hieß z.B. Hipponikos (z.B. apol. 20a; Krat. 384a; Prot. 311a; Tht. 164e–165a). Natürlich konnten auch Nichtaristokraten einen solchen Namen tragen (Sokrates' Frau hieß bekanntlich Xanthippe; vgl. Nails (2002, 299)). Übrigens hieß der Neffe des Gorgias Hippokrates (DK 82 A 8); der große Arzt von Kos wird Prot. 311b–c genannt. Dass die sophistische Bildung nur an eine kleine, reiche Oberschicht appellierte, wurde bereits erwähnt (1.1.1; vgl. auch 2.2 Fn. 104); Protagoras hebt dies auch selbst hervor (Prot. 326c). Dies waren natürlich auch die Kreise, denen Platon entstammte; vgl. Ritter (1: 1910, 14). Für eine eingehendere Deutung des Namens, s.u. 2.2.

142 Als 'Studienberater' tritt Sokrates z.B. auch im Laches auf (180b–d).

143 Vgl. B.2.2.1 mit Fn. 38.

144 Die ist als solche zu loben; vgl. Tht. 151a.

145 Dass er das nicht gemacht hat, geht daraus hervor, dass er nicht sicher zu sein behauptet, ob Prodikos auch bei Kallias verweile (Prot. 314c).

Antwort auf ‘aktuelle’ Fragen in einem ‘traditionellen’ Rahmen.[146] Es macht somit hellhörig für die Gründe, die Sokrates-Platon für diese Absage wohl haben dürfte, und lässt gleichzeitig keine Erwartungen aufkommen, dass diese im Gespräch mit dem Sophisten geklärt werden könnten: Hätte Sokrates selbst solche Erwartungen gehegt (also für sich oder sonst jemanden Fortschritte im Denken über die ἀρετή erhofft), so hätte er Protagoras sicher schon früher aufgesucht. Er kennt ihn aber schon länger und hat keine Illusionen – und wenn Protagoras sich sogar gegen Sokrates’ wiederholte Aufmunterung zur Prüfung stemmt, so ist dies zwar einerseit als der Widerstand dessen zu verstehen, der aus der Höhle befreit werden soll,[147] andererseits aber nicht so, als ob ‘die Philosophie’ in Gestalt des Sokrates (als der fessellösende Seelenführer des Höhlengleichnisses)[148] sich diese Seele zur Umwendung ausgesucht hätte. Die fehlschlagende Prüfung wird trotz Sokrates’ besserem Vorwissen über diesen Mann versucht, ‘die Philosophie’ hätte sich von sich aus von ihm ferngehalten.[149] Der *Protagoras* steht so von vornherein in der Spannung zwischen einer geweckten Erwartung und der (durch das Fernbleiben des Sokrates und durch die Nennung des Alkibiades in der Rahmenerzählung mehrfachen) Ankündigung von deren Nicht-Einlösung.

Der erste oben genannte, allgemein-gesellschaftliche Aspekt des pädagogischen Diskurses im *Protagoras* (das Spektrum der spezifisch sophistischen Auffassungen der geistlichen und, spezifischer, sittlichen Überlieferung) kann man als einen Teil der kulturellen ‘Selbstdefinition’ dieser Gesellschaft in Gestalt einiger ihrer führenden Köpfe betrachten, wie umstritten diese damals auch immer waren. Der zweite Aspekt (die von dem sophistischen Unterricht erwarteten Vorteile) betrifft so betrachtet das komplementäre

146 Ähnlich signalisierte bereits die Nennung von Alkibiades am Eingang, dass die traditionelle Erziehung keine verbindliche pädagogische Hoffnung mehr erfüllt (s.o. 2.1.3); Sokrates versäumt auch nicht, dies zu unterstreichen, indem er Alkibiades in seinem Argument gegen die Lehrbarkeit der Tugend namentlich als problematisches Exempel aufführt (Prot. 319e–320a; s.o. 2.1.3).

147 Arends (in: o.J), s. übernächste Fn.

148 Picht (1996 [1965/1966], 66–74, 90).

149 Arends meint dagegen, dass Sokrates ernsthaft damit beschäftigt sei, Protagoras zu helfen, seinen Widerstand zu überwinden (in: o.J.). Vielmehr scheint Sokrates, entsprechend der Erzählsituation und seines Unwillens, Hippokrates zeigen zu wollen, was es mit diesem Mann auf sich habe, und wie die ἀυτῆς τῆς ψυχῆς ῥᾳστώνη μεταστροφῆς, die Vereinfachung der Umwendung der Seele selbst (rep. 525c; für die Umwendung vgl. z.B. 516c, 521c; für die Hilfestellung der παιδεία zur Befreiung aus der Höhle vgl. darüber hinaus 521d, 526e; vgl. Fn. 61, 84 und 91; 2.4 Fn. 11), bei ihm nicht greifen kann. Dass Sokrates von sich aus sich nicht mehr um Protagoras bemühen würde, über den er von früheren Begegnungen her im Bild ist (1.2 Fn. 156 mit Haupttext), geht auch aus Prot. 310b klar hervor; auch Protagoras weiß, wen er vor sich hat (351e).

'Selbstverständnis' der einzelnen Mitglieder dieser Gesellschaft im Licht von deren umfassenderer Selbsteinschätzung.[150]

Ein wesentlicher Teil der traditionellen Erziehung, die von Platon mithilfe seiner Protagoras-Interpretation auf das Prokrustesbett gespannt wird, war die Entwicklung eines Sinnes für αἰδώς oder 'Schamhaftigkeit'.[151] Ein besonderer Aspekt des gesellschaftlichen Verhaltens der beiden Gesprächspartner im *Protagoras*, der für das Verständnis dieses Dialogs von zentraler Bedeutung ist, aber als solcher soweit wir wissen noch nicht hinreichend gewürdigt wurde, ist gerade dieses 'Ehr-' oder 'Schamgefühl' (αἰσχύνη, αἰδώς): Nicht nur Hippokrates, sondern auch Protagoras fühlt sich an bestimmten Punkten der Unterhaltung mit Sokrates beschämt und beide lassen sich, auf je verschiedene Weise, von diesem Gefühl lenken. Dass das gesellschaftliche Gelingen auf αἰδώς (und δίκη) beruht, ist ein Leitgedanke der Epideixis des Protagoras. Platon würde diesen Gedanken vielleicht nicht bestreiten, sich aber auch nicht mit der Rolle begnügen, die Protagoras diesen sozialen Regulatoren der Tradition in seinem Konzept gelingender Vergesellschaftung zuweist.

Ziel dieses Kapitels ist es, diese Gefühle ausgehend vom *Protagoras* als Wende der Seele auf sich selbst zu interpretieren. Dazu wird zuerst aufgrund der Fach- und Kommentarliteratur ein für Platon relevanter allgemeiner Begriff dieser αἰδώς oder 'Schamhaftigkeit' formuliert (2.2.1), den wir anschließend vor dem Hintergrund der Problematik der Verstellung in der Frage nach der Gerechtigkeit (2.2.2) um einen spezifisch platonisch-sokratischen Sinn erweitern (2.2.3). Zum Verständnis des Verhältnisses von Hippokrates und Sokrates wird danach gefragt, 'wer' der historisch nicht weiter bezeugte Hippokrates sei (2.2.4) und welcher Stellenwert seiner Prüfung seitens Sokrates im Gefüge des *Protagoras* zukomme (2.2.5). Das Ergebnis dieser Lektüre wird sein, dass Platon – im Anschluss an verwandte zeitgenössische Tendenzen[152] – das ursprüngliche 'gesellschaftliche Regulativ' der αἰδώς oder αἰσχύνη gegen die unhinterfragten Ansprüche ebendieser Gesellschaft wendet und so aus dem alten Regulativ ein neues Mittel der Wende der Seele auf sich selbst gewinnt (2.2.6).

150 'Umfassender' nennen wir dieses Selbstverständnis in mehrfacher Hinsicht: Es umfasst nicht nur das herkömmliche Selbstverständnis der Gesellschaft, sondern auch ihre 'Modernisierung' in der kanonbildenden Selbstdefinition, wie schließlich das Selbstverständnis der Einzelnen.

151 Siehe Cairns (1993, 368) anlässlich Demokrit (vgl. nächste Fn.).

152 Für weitere Untersuchungen im Anschluss an die in diesem Kapitel aus Platon zu gewinnende Thematik könnten insbesondere einige von Cairns herangezogene Demokrit-Fragmente von Bedeutung sein (DK 68 B 264, 244, 84). Die ersten beiden und vielleicht das letzte genannte Fragment «firmly establish Democritus' awareness of *aidōs* as a prospective check which can inhibit action not because it is liable to attract the censure of others but because it fails to correspond with one's own ideals» (ebd., 366).

2.2.1 *Sich schämen*

Was will Hippokrates? Er weiß es selbst nicht recht. Er will zwar zu Protagoras in die Lehre, weiß aber nicht genau, wofür Protagoras steht, weiß also auch nicht, auf welch gefährlicher Schwelle er sich befindet. Im Vorgespräch (310b–314c) werden *zwei* Gefahren der sophistischen Erziehung ersichtlich. Von denen wird die eine von Platon in dem Grad überholt, als er die zweite in den Vordergrund rückt; das Eigentümliche an der Episode ist dabei, dass Platon den Hinweis auf die erste Gefahr gebraucht um das Gespräch auf die zweite, 'eigentliche' Gefahr zu lenken.[153] Das Mittel, mit dem Sokrates Hippokrates auf die Gefahr aufmerksam macht, ist die 'Beschämung'. Hippokrates empfindet αἰδώς oder αἰσχύνη – eine Emotion, die Protagoras als bürgerliche ἀρετή interpretiert. In den folgenden Paragraphen bemühen wir uns zuerst um ein allgemeines Verständnis dieser Emotion in diesen beiden Aspekten (2.2.1.1); wir beleuchten anschließend diese Empfindung unter dem ersten Aspekt als strukturierendes Element in Platons Dialogen und stellen Hippokrates' Beschämung so in den weiteren Horizont der Geschicke des platonischen Personals (2.2.1.2); schließlich bestimmen wir Sokrates' Verhältnis zur αἰδώς-αἰσχύνη unter dem zweiten Aspekt (2.2.1.3). Erst dieses ermöglicht in der Folge die Bestimmung einer spezifisch 'sokratischen' Form von αἰδώς-αἰσχύνη – die wir «maieutische Scham» nennen – und damit ein näheres Verständnis von Hippokrates' Beschämung als der ersten Stufe eines philosophischen Reifungsprozesses.

2.2.1.1 Zwei Aspekte der Scham

Die erste Gefahr, auf die Sokrates Hippokrates weist, ist das Gegenteil des guten Rufs, den er sich dank des Unterrichts später zu erwerben erhofft (ἐλλόγιμος werden; 316b–c; s.o.), nämlich eine gesellschaftliche Blamage. Diese werden wir hier kurz erläutern (die zweite Gefahr wird als *crux* der Interpretation weiter unten herausgearbeitet). Um seinem jungen Freund klarzumachen, dass er nicht weiß, auf wen oder auf was er sich da einlassen will, vergleicht

153 Auf eine dritte von Platon erwähnte Gefahr, historisch nicht zu vernachlässigen, aber philosophisch weniger interessant, weisen auch Protagoras' mutmaßlicher athenischer Prozess (V.2 Fn. 52 [mit Haupttext]; B 1.3 Fn. 47; B.0 zu Diog. Laërt. IX 8, 52) und die ihm von Platon respektvoll in den Mund gelegte Sorge, sich als Neuerer unbeliebt zu machen (Prot. 316c–d): Offensichtlich war bereits Protagoras' (Platon nicht mehr genügende) reflexive 'Distanz zu den Verhältnissen', in die seine Pädagogik einführt, in seinen Tagen gar nicht ungefährlich (denn diese schlug sich *auch* in sein Auftreten als fahrender Lehrer nieder, was bereits für sich einen Bruch mit der Tradition bedeutete) vgl. 2.1 Fn. 30; 2.2 Fn. 5. Pointiert formuliert Robinson: «Though Protagoras himself might very well be democratic in outlook, he still has a great deal to fear from how he appears to others. And in the world of sophists, as he himself so famously taught, appearances are everything» (2008, 28).

Sokrates im ersten Ansatz den sophistischen Unterricht mit dem Unterricht in anderen Berufen. Um was zu lernen geht man zu einem Arzt oder Bildhauer in die Lehre? Um selbst ein Arzt oder Bildhauer zu werden (311b–c). Dann spricht er Hippokrates auf dessen Standesbewusstsein an. Er weist ihn darauf hin, dass er – wenn die Analogie der anderen Berufe gelten soll – im Begriff sei, der gesellschaftlichen Stellung eines freien Bürgers (ἐλεύθερος, 312b) zuwiderzuhandeln. Er wolle dann offenbar zum Sophisten gehen, um selbst ein Sophist zu werden. «Würdest du dich nicht schämen (οὐκ ἂν αἰσχύνοιο), den Hellenen dich als einen Sophisten darzustellen?» – dass er sich dafür aber tatsächlich schämt, hat Platon uns bereits erzählt: Hippokrates errötet, als ihm diese Einsicht aufgeht (312a). Er empfindet αἰδώς-αἰσχύνη bzw. er hat im Sinne von Eur. suppl. 911–913 αἰδώς und empfindet αἰσχύνη.[154] Die schlichteste Definition dieser Emotion gibt Douglas L. Cairns:

> The evaluation which is constitutive of the emotion of *aidōs*, and thus implied by the verb *aideomai*, entails the thought that a given situation or action is *aischron*, or unseemly.[155]

---

154 Vlastos erkennt dies auch: «The well-born Hippocrates blushes when he has to admit that Protagoras would make a sophist out of him: there is a social stain on this profession» (1976 [1956/1974], 271); und auch Guthrie nennt es «true to life … when young Hippocrates, son of 'a great and prosperous house', blushes for shame at the thought of becoming one [a sophist] himself (Prot. 312a)» (III: 1969, 37); vgl. Phaidr. 257d, wo οἱ μέγιστον δυνάμενοι, die am meisten Vermögenden, stark an das von Protagoras ins Auge gefasste Zielpublikum seiner Wirkung erinnern (οἱ μάλιστα δυνάμενοι ‹μάλιστα› – μάλιστα δὲ δύνανται οἱ πλουσιώτατοι, 326c).

Zum traditionell 'erzieherischen' Aspekt der αἰδώς als «Gefühl der Verpflichtung an das Ideal» der ἀρετή adliger Kreise s. Jaeger (I: 1973 [1933], 28–29) und die folgende Fn.; zur traditionellen (homerischen) Verbindung der ἀρετή mit der Semantik der 'guten Abstammung' als *status* und *breed* vgl. Finkelberg (1998, 20); ferner (Fn. 2).

Anlässlich der erwähnten Passage in Eur. suppl. kommentiert Cairns, dass hier «*aidōs* is seen as a product of good upbringing and every man who has practised noble behaviour is said to experience *aischynē* at the thought of becoming *kakos*» (1993, 342); vgl. folgende Fn.

155 Cairns (ebd., 139); Cairns betrachtet αἰδώς oder αἰσχύνη (Scham) und die zugehörigen Verbe αἰδεῖσθαι oder αἰσχύνεσθαι (sich schämen) grundsätzlich als Synonyme, dazu miteinander sowie mit αἰσχρός (hässlich) und αἶσχος (Schande) etymologisch verwandt; s. z.B. (ebd., 138–139, 182 Anm. 11, 205, 216, 299 Anm. 121, 301, 372 Anm. 84, 415); je nach 'zwischenmenschlichem' oder argumentativem Kontext kann der eine oder der andere Terminus anders gewichtet werden, spezifische poetische oder sittliche Obertöne haben oder einen besonderen Aspekt der gleichen Situation hervorheben; αἰδώς kann auch das 'Ehrgefühl' benennen, dessen Verletzung zu αἰσχύνη führt (z.B. Eur. suppl. 911–913; s. dazu vorige Fn. und Haupttext); vgl. Fn. 29 und s.u. für das Verständnis von Taylor (in: Plato. Protagoras, 75).

Es ist damit auch klar, dass Hippokrates nicht von sich aus auf den Gedanken verfallen wäre, den Sokrates ihm unterzuschieben versucht, ein Berufssophist zu werden. Diese Stufe seiner erwachenden Einsicht könnte man deshalb von Sokrates ‘erschlichen’ nennen; oder man kann die Beschämung des Hippokrates als ein drastisch ‘erschreckendes’ Mittel auffassen, ihm die Anrüchigkeit der ‘Sophistik’ überhaupt gründlich klarzumachen – noch ohne über das gesellschaftliche Unbehagen hinaus eigentliche Gründe zu nennen, warum diese erschreckend sei, und gleichsam in Vorbereitung auf eine tiefer gefasste Erkenntnis. Da diese Abschreckung unter dem Vorzeichen eines Standesbewusstseins geschieht, das als solches nicht mehr ohne Weiteres von Platon vertreten wird, ja das ‘der Philosoph’ als ἀπαιδευσία, Mangel an Bildung betrachte (Tht. 175a)[156] und in Verkehrung des gesellschaftlich anerkanntermaßen Lächerlichen sogar ausdrücklich der Lächerlichkeit preisgebe (174d–175b; vgl. Phaidr. 260c), so wird in dieser Szene also der gesamte Impuls des platonischen pädagogisch-politischen Denkens lebhaft sichtbar – im Spannungsfeld von überholten und ausgehöhlten Werten und von deren als unangemessen erkannter Modernisierung (s.o. 2.2.0).[157]

Die Beschämung des Hippokrates hat aber dem Anschein nach zuerst rein gesellschaftlichen, näher gesellschaftlich korrektiven Charakter. Denn sieht man von den in manchen Kontexten ebenfalls vorhandenen, auch für Platon relevanten religiösen Implikationen der αἰδώς zunächst ab,[158] so lässt diese sich als eine Empfindung zur Regulierung der Beziehungen zwischen den Einzelnen untereinander und zu ihrer Gesellschaft bzw. zu ihrem Stand innnerhalb derselben auffassen. Das wird in der Epideixis des Protagoras ausdrücklich hervorgehoben: So kundig und fromm die Menschen dank Prometheus’ Gaben auch geworden sein mögen, gesellschaftliches Leben war unmöglich, solange Zeus den Menschen nicht αἰδώς und δίκη geschenkt hatte (322c–d).[159]

C. M. J. Sickings negativ formuliertes Verständnis von αἰδώς macht diese als Gegenbegriff zu der von Protagoras an der Wurzel der misslingenden Vergesellschaftung diagnostizierten ὕβρις (s.o. B.1.3.2) einsichtig; seine Auffassung der δίκη zeigt, weshalb Protagoras diese so gut in einem Atem mit αἰδώς nennen kann: Die αἰδώς halte die Grenzen ein, deren Verletzung die ὕβρις ausmache. Denn es sind

156 Vgl. aber auch 2.4 Fn. 61.

157 Zum gesellschaftlichen γελοῖον s. Reinhardt (1959, 32–36).

158 Gadamer: «Auch das Wort αἰδώς weist – wenn auch nur indirekt – auf das Religiöse, denn es bezieht sich stets auf etwas, das von höherem Seinsrang ist und dem gegenüber die überlegene Haltung dessen, der weiß und Wissen beansprucht, unangemessen ist» (1999: 7 [1990], 84).

159 Döring (1981, 115) erinnert daran, dass Protagoras mit seiner αἰδώς und δίκη überhaupt Hesiod (erg. 190–193; vgl. 201) aufgreift.

> the faculties of refraining from violence (αἰδώς), and of adhering to an established distribution of territory and all sorts of goods (δίκη), thereby enabling them to show mutual solidarity (φιλία).[160]

Damit scheint aber αἰδώς in der Epideixis zunächst etwas anderes zu bedeuten als Hippokrates' Empfindung vor Sokrates. Hippokrates' schreckt zurück vor etwas, das er als «*aischron*, or unseemly» erkennt; Protagoras' Bürger schrecken davor zurück, einander Gewalt anzutun. Beide Formen von αἰδώς gehören aber zusammen:

Im Logos-Teil der Epideixis kehren αἰδώς und δίκη als σωφροσύνη und δικαιοσύνη wieder, die notwendig seien, sollen Poleis bestehen. Das ist nicht etwa eine mutwillige Bedeutungsverschiebung seitens Protagoras, αἰδώς und σωφροσύνη greifen überhaupt in einander; mit Christopher C. W. Taylor:

> *Aidôs* has connotations of self-respect, shame, modesty, and respect or regard for others. In different contexts one or other connotation may predominate. It is virtually synonymous with *sôphrosynê*, when the latter term is used in the sense of that soundness of mind which makes a man accept his proper role in society and pay due regard to the rights of others … One of the primary manifestations of this soundness of mind is self-restraint; one refrains from doing what one would like to do because it would be disgraceful to oneself, or hurtful to someone else, or a breach of social norms.[161]

Die zitierte Arbeit von Douglas L. Cairns kann helfen, die von Taylor hervorgehobenen Aspekte dieser Emotion[162] auf unser Anliegen hin zuzuspitzen (also zum besseren Verständnis von Hippokrates' Reaktion auf Sokrates' Fragen als Element im semantischen Gewebe des *Protagoras*). Sie fallen in zwei Kategorien, die grob genommen mit Hippokrates' Empfindung einerseits, mit Protagoras' Verständnis der ἀρετή andererseits korrespondieren: Achtung vor sich selbst (angesichts der anderen) und Achtung vor anderen:[163]

---

160 Sicking (1998a, 177).

161 Taylor (in: Plato. Protagoras, 75).

162 Cairns (1993, 5–14). Frijda erwähnt und behandelt 'schaamte' als Emotion (1993, 38, 86, 182, 427) – freilich ohne sie zu definieren; vgl. 2.2. Fn. 76.

163 Ein ähnliches Verständnis von αἰδώς (und δίκη) findet sich bei den meisten Autoren, z.B. Kerferd u. Flashar (1998, 31, 39); Friedländer (II: 1964, 9); Guthrie (III: 1969, 66); Kerferd (1981 [SM], 126); Meister (2010, 109); Taylor (in: Plato. Protagoras, 85).

Waterfields «justice and decency» (in: First Philosophers, 209) ist demgegenüber etwas vage. Ebenfalls vage bleibt Taurecks Verständnis und wohl auch anachronistisch. Er versteht αἰδώς und δίκη als 'Hochachtung' und 'Gerechtigkeit': «Hochachtung ist … ein moralisches Gefühl. Sie setzt voraus, daß der andere als etwas Wertvolles erlebt wird»

> [T]he verb *aideomai*,[164] when it occurs with an accusative referring to another person or persons, is used in two more or less distinct ways, either to convey inhibition before a generalized group of other people in whose eyes one feels one's self-image to be vulnerable, or to express positive recognition of the status of a significant other person: the two stock English translations, 'I feel shame before' and 'I respect', thus succeed in isolating distinct senses of the Greek term. Yet there is unity in this distinctness; for the purposes of this illustration, let *aidōs* be an inhibitory emotion based on sensitivity to and protectiveness of one's self-image, and let the verb *aideomai* convey a recognition that one's self-image is vulnerable in some way, a reaction in which one focuses on the conspicuousness of the self (Aidōs, 2).

Beide Aspekte, '*I feel shame before*' (Hippokrates' Empfindung) and '*I respect*' (Protagoras' ἀρετή als αἰδώς und δίκη), nennen somit die gleiche Empfindung.[165] Dabei nehme 'sich schämen' keinen Bezug auf den jeweils zuerkannten Status des Gegenübers in Bezug auf einen selbst, wohingegen 'respektieren' diesen Status einbeziehe:[166] So lässt sich Taylors breitgefächtertes Spektrum aus «self-respect, shame, modesty, and respect or regard for others» präzisieren durch die unterschiedliche Rückbindung des zu erhaltenden Selbstbildes auf gewisse *others*. Die Rückbindung ist implizit in Taylors Einschränkung der Äquivalenz von αἰδώς und σωφροσύνη auf jene Fälle, wo mit σωφροσύνη «that soundness of mind which makes a man accept his proper role in society and pay due regard to the rights of others» gemeint sei: Die spezifische Selbstachtung (*accept his proper role*)[167] der αἰδώς – von der Hippokrates durch seine αἰσχύνη Zeugnis

(o.J., 54); dasselbe gilt für seine Modifikation zur Vermeidung eines 'moralischen Realismus' zugunsten eines 'moralischen Relativismus' für Protagoras: '*Sinn* für Gerechtigkeit' '*Gefühl* der Hochachtung'.

164 Für das Konzept der αἰδώς bzw. zum Verständnis von Situationen, in denen αἰδώς auftritt, unterscheidet Cairns methodisch nicht von vornherein zwischen verschiedenen Wortsorten (Verb, Substantiv etc.) wie in einer «entirely lexicographical study» (1993, 4). Stattdessen legt er das Augenmerk auf die jeweilige Situation selbst, die sich in verschiedenen, etymologisch mit αἰδώς verwandten oder auch nicht verwandten, Wörtern der verschiedenen Wortarten ausdrückt. Cairns untersucht auch Passagen, die zwar von der Emotion der αἰδώς bestimmt werden, aber in denen keine Beispiele aus dem Wortfeld vorkommen, und ferner Passagen, die auf sonstige Weise ein Licht auf dieses Gefühl werfen können; vgl. Fn. 20.

165 Vgl. kurz danach Cairns' weitere Unterscheidung «*aidōs* quite patently covers the emotions of both shame and embarrassment» (ebd., 7).

166 Cairns (ebd., 3 mit Anm. 4).

167 Auch Rankin hebt diesen Aspekt der αἰδώς hervor, als «an unbending, trained self-regard, which in its more admirable and balanced form was worthy of the name αἰδώς» (1975, 325–326).

ablegt – führe zur Selbstbeschränkung in der Anerkennung der Stellung des anderen (*due regard, self-restraint, modesty*).[168]

Beide Aspekte machen αἰδώς zu einem sozialen Regulativ, weil beide in der unterschiedlichen Rücksicht auf andere einen Maßstab für das eigene Verhalten anerkennen.[169] Demgegenüber bietet Cairns Analyse eine zusätzliche Perspektive im Aspekt der *Verletzlichkeit* des Selbstbildes, das durch αἰδώς-αἰσχύνη *geschützt* werde; αἰδώς hat damit das Potential, unabhängig von gesellschaftlichen Erwartungen oder diesen entgegen ein Regulativ für das Verhältnis zu einem selbst zu werden (s.u. 2.2.6.1).[170] Sokrates wird Hippokrates' Empfindung einer Verletzung seines Selbstbildes vor anderen – das Gefühl, als ἐλεύθερος auf etwas «*aischron*, or unseemly» ertappt worden zu sein – dazu gebrauchen, einen Blick auf dieses Selbst 'an und für sich selbst' zu werfen, ohne Rücksicht auf andere.

2.2.1.2 Schamgefühle in den Dialogen

'Schamgefühle' in diesem Sinne der Selbstachtung – als Furcht vor dem Gesichtsverlust oder vor der Verletzung des Selbstbildes – sind innerhalb und außerhalb des *Protagoras* in Platons Dialogen alles andere als abwesend. Douglas L. Cairns hat dies klar gesehen; er kommentiert es unter dem verwandten Begriff der 'Ehre':

> The notion of honour is prominent in the Platonic dialogues as a subject discussed in its own right, but it is also a pervasive element in the moral background against which the discussions take place, and conventional aspects of honour are frequently taken for granted or adapted to the practice of dialectic.[171]

168 Taylor (in: Plato. Protagoras, 75). Das Verhältnis von αἰδώς und σωφροσύνη wird in Charmides' zweiter Antwort auf die Frage nach der σωφροσύνη auf platonische Weise thematisch (160d–161b): Weil sich herausstellt, dass αἰδώς sowohl gut, wie – Platon zufolge mit Homer – auch nicht gut sein kann, während σωφροσύνη immer gut sei, wird die αἰδώς nicht weiter besprochen.

169 Stahl (2003 [AZ], 45) spricht von einer «im Steuerungsprinzip der *aidos* deutlich werdende[n] Betonung der gesellschaftsbezogenen Wirkung» der Handlung der Griechen.

170 Vgl. in diesem Kontext (der Entstehung und Verbreitung von einem anfänglichen Begriff des Gewissens im 5. Jh.) Cairns (1993, 360–370, 392); zu Demokrit in diesem Zusammenhang v.a. (ebd., 363–370); zu Platon v.a. (ebd., 371–392).

171 Cairns (ebd., 371); Cairns nennt die folgenden Beispiele und Stellen: «e.g. ignorance, pretending to know what one does not, and failure to pursue the truth are commonly regarded as *aischron* (etc.) or as an occasion for *aidōs* (*Ap.* 29b, 29de, *Euthyphr.* 15d, *La.* 201ab (*aidōs* to be disregarded in order that the ignorant may learn), *Theag.* 130c, *Tht.* 197d, etc.), and the dialectical search for knowledge is seen as an important enterprise requiring bravery (*La.* 194a, *Charm.* 160de, Euthyd. 294d, *Tht.* 203e, 205a; cf. *Phil.* 21d, *Soph.*

Im *Gorgias* werden die beiden entscheidenden Wendungen und Partnerwechsel im Gespräch von den Schamgefühlen der Gesprächspartner angesichts des sozialen Konsenses (τὸ ἔθος τῶν ἀνθρώπων, 482d) hervorgebracht; das wird auch beide Male von dem jeweils unverschämteren Nachfolger-im-Gespräch, im Blick auf den Vorunterredner jeweils etwas verächtlich, diagnostiziert (Polos bezüglich Gorgias, Kallikles bezüglich Polos; 461b, 482c–d). Der letzte Gesprächspartner, Kallikles, gibt sich Mühe nicht nur diesen Konsens als unverbindlich abzutun (482e), sondern auch seine eigenen diesbezüglichen, von Sokrates hervorgerufenen Gefühle zu unterdrücken (494d–495a).

Auch Protagoras lässt sich von solchen 'Schamgefühlen' leiten. Er würde sich z.B. schämen (αἰσχυνοίμην ἄν, 333c) zuzugeben, dass ein besonnener Mensch auch im Unrechttun besonnen wäre, obwohl die meisten Menschen das wohl behaupten würden und er es in dem 'Argument für die Lehrbarkeit der ἀρετή aus der Lüge' faktisch auch selbst behauptet hat (s.u. 2.2.2–2.2.2.3). Gleichwohl möchte er nicht mit Sokrates über seine eigene Ansicht sprechen, sondern über diese Auffassung der meisten. Und sogar dann 'ziert' er sich noch – er macht aus Furcht vor dem Gesichtsverlust 'einen schönen Blick, ein schönes Gesicht' (ἐκαλλωπίζετο, 333d)[172] –, weil der Satz über die Besonnnenheit im Unrechttun so schwer sei. Protagoras' 'schönes Gesicht' markiert dabei gleichzeitig die Formulierung von Sokrates' ureigenstem Anliegen: den Satz zu prüfen und damit zugleich die Person, die den Satz verteidigt (333c; vgl. 1.3 Fn. 75).

Im Lustdiskurs schämt Protagoras sich wiederum, Eingeständnisse zu machen, für die, wenn überhaupt jemand, gerade er sich schämen müsste (352d); nämlich das Eingeständnis, dass die Weisheit und Erkenntnis unter den menschlichen Belangen *nicht* am Stärksten seien (εἴπερ τῳ ἄλλῳ, αἰσχρόν ἐστι καὶ ἐμοὶ σοφίαν καὶ ἐπιστήμην μὴ οὐχὶ πάντων κράτιστον φάναι εἶναι τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων); dies sei aber eine Ansicht, die von den meisten geteilt

241c), in which one should feel *aidōs* at slacking or at endangering the integrity of the argument (e.g. *Prot.* 341ab, 348c, *Gorg.* 458d, *Phil.* 28a (*asebeia*), *Tht.* 151d, 183e, 190e, *Pol.* 268d)» (371 Anm. 82; vgl. 2.1 Fn. 50 und 2.5 Fn. 24–25). Er stellt hier weitere Beobachtungen zu φιλοτιμία und φιλονικία an; der (regulative) Zusammenhang zwischen αἰδώς und δέος bzw. αἰδώς als eine Form (ein 'Teil') von δέος werde z.B. Eutyphr. 12b–c oder nom. 646e thematisiert (vgl. 671c–d, 699c); vgl. (ebd., 206–214); ohne schlagenden Beweiswert, aber auch nicht uninteressant, sind die im Etymologicon Magnum gegebenen Synonyme für αἰδώς: τιμή, φόβος, αἰσχύνη und ὄνειδος (Etymologicon [Gaisford], 30).

172 Wiederum interessant ist die vom Etymologicum Magnum gegebene Etymologie von αἰδώς: Πόθεν αἰδώς; Παρὰ τὸ αἰδῶ, τὸ ἐντρέπομαι· ἢ παρὰ τὸ εἴδω, τὸ βλέπω· καὶ μετὰ τοῦ στερητικοῦ Α ἀείδω, τὸ οὐ βλέπω … (ebd., 30); also entweder von 'sich abwenden' oder von 'sehen'; das ergibt – vielleicht zufällig, vielleicht beabsichtigt – zusammen 'den Blick abwenden' (was von der Etymologie mithilfe des privativen Alpha, der Verneinung des Sehens in τὸ οὐ βλέπω, unterstützt werden dürfte).

würde (ebd.). Zwar ist nicht anzunehmen, dass Protagoras tatsächlich an der Macht der Erkenntnis zweifelt, aber es bleibt dennoch unsicher, weshalb er diese Meinung nun eigentlich vertritt: Anscheinend unterhält er sie auf eine Weise, von der er vor Sokrates nach dessen Absicht, den ganzen Menschen und das ganze Leben durchzuprüfen, keine 'Rechenschaft ablegen' könnte oder möchte (vgl. 351d). Im äußersten Fall stünde er lediglich darum zur Macht der σοφία, weil deren Verneinung seinen Ansprüchen als Lehrer widespräche und auch seinen guten Namen zuschanden machen würde: – und auf seinen guten Ruf ist er besonders stolz (Prot. 335a, 352c–d).[173]

In beiden genannten Fällen versteckt er sich also geradezu hinter einem drohenden Gefühl der Scham um sich nicht auf eine Begründung seiner Ansicht einlassen zu müssen, obwohl die Meinung der meisten – vor denen er sich in diesen Fällen doch am ehesten schämen müsste – ihn nicht zu dieser Ansicht zwingt: Denn sie nehmen eben an, dass man auch im Unrechttun 'besonnen' vorgehen könne und dass die σοφία nicht am Mächtigsten sei.

Nach der von Protagoras selbst vorgeschlagenen Interpretation des Simonides, in der er von Sokrates 'besiegt' wurde, will er nur noch deshalb weiterreden, weil er sich diesmal vor den Anwesenden ob seiner Niederlage schämt (αἰσχυνθείς). Wenigstens ist das Sokrates' Eindruck (ὥς γέ μοι ἔδοξεν, 348c).

Gesellschaftlich bedingte 'Schamgefühle' des Hauptunterredners spielen also eine entscheidende Rolle im Gesprächsverlauf des *Protagoras*. Und sogar im *Theaitetos* ärgert Protagoras sich, zum Gegenstand von Gelächter gemacht worden zu sein, weil ein Kind (Theaitetos) in der Befragung erschrocken war (165e–166a).

Dass Sokrates selbst – wo es die Wahrheitsfindung betrifft – über solche gesellschaftlichen Hemmungen hinaus ist, macht er wiederholt deutlich und zwar so, dass klar wird, dass dieses Hinaussein tatsächlich zum Wesen des Sokratischen gehört. Selbstverständlich greift z.B. Polos' rhetorische Taktik im *Gorgias*, den Gesprächspartner durch Auslachen zum Schweigen zu bringen, bei ihm nicht (473e; vgl. DK 82 B 12). Zu erinnern ist auch hier an die Heiterkeit der thrakischen Magd im *Theaitetos* (174a–c): Solche Heiterkeit markiert lediglich das Unwissen der Lachenden.[174]

---

173 Vgl. unten Fn. 174.

174 Der Philosoph macht sich in den Augen der Nicht-Philosophen lächerlich; vgl. insbesondere 2.1 Fn. 108; zur Lächerlichkeit für Außenstehende als Charakteristikum der Mysterien s.o. 2.1 Fn. 108; in diesem Zusammenhang zu Glaukons Gefühl für Humor, s.u. Fn. 41 und 54.

Dementgegen warnt Sokrates in der *Politeia* – als Einleitung höchst gesellschaftswidriger, 'lächerlich' genannter und unter den herrschenden Umständen beschämender Vorschläge (452a–c)[175] –, dass es schwierig und nicht ungefährlich sei, über Dinge, die man selbst vielleicht noch nicht zu Ende gedacht hat, oder für die die Gesprächspartner vielleicht noch nicht reif sind, sogar mit lieben Freunden zu reden. Nicht etwa, weil man fürchten müsste, ausgelacht zu werden – παιδικὸν γὰρ τοῦτό γε, das sei ja nur kindisch (451a; vgl. epist. VII 343c–d) –, sondern weil man seine Freunde in die eigenen Irrtümer mitreißen könnte. Diese Gefahr, die größer sei als die unvorsätzliche Tötung eines Menschen, wird unter Anrufung der Adrasteia – also mit erheblichem rhetorischem Aufwand; Adrasteia gebietet ja über das Totengericht (Phaidr. 248c) – beschworen (rep. 450e–451a).[176] Deshalb sei es weniger gefährlich, mit seinen noch unsicheren Gedanken inmitten von Unfreundlich-Gesinnnten aufzutreten und Gesichtsverlust zu riskieren, als inmitten von Freunden (ebd.; vgl. Phaid. 91b–c). Wirklich lächerlich und schmählich seien nur Dummes, Ungerechtes und Bemühungen, die nicht auf das Gute zielen (rep. 452d–e; vgl.

---

175 Damit ist die durchgängige Gleichstellung von Männern und Frauen im Wächterstand gemeint, sogar insachen der angesichts der konventionellen Moral am meisten schambehafteten, weil nackten Leibesübungen (456b–457a; vgl. Tht. 162b–c); diese Gleichstellung wird übrigens auf besonders humorvolle bzw. lächerliche Weise begründet: In den Dingen, worum es hier geht, ist der Unterschied der Geschlechter nicht wichtiger als und ebenso lächerlich (γελοῖον) wie jener zwischen Menschen mit und ohne Kopfhaar (454c).

Picht weist auf die Möglichkeit hin, dass die in dieser Gleichstellung begründete 'Zweite Welle' der 'Frauen- und Kindergemeinschaft' (457b–461e) nicht buchstäblich gemeint, sondern ein hintersinniger Witz Platons sei, in intertextuellem Spiel mit Aristophanes' Lysistrata (1996 [1965/1966], 72); leider hat er diesen anregenden Gedanken, soweit wir wissen, nicht weiter verfolgt.

Vgl. die Einführung der «Dritten Welle» – des Gedankens der Philosophenkönige – als einer sprudelnden Welle aus Gelächter und Schmach (rep. 473c; vgl. 473e–474a zum Bewusstsein der Widerständigkeit dieser Gedanken gegen das Übliche).

176 Es folgt, wenn man die Erinnerung an die Beteiligung durch Sokrates-Gefährten an schweren damaligen Verbrechen im Hintergrund der Anklage in Rechnung stellt (insbesondere während der Schreckensherrschaft der Dreißig; vgl. Xen. mem. 1.2.12) – eine Anspielung auf Sokrates' Prozess: Wer durch seine Rede unwillentlich mitverantwortlich wird (oder scheint) für die Fehler seiner Hörer, soll vor Gericht davon freigesprochen werden (was Glaukon im Voraus tut; rep. 451b). Das Gewicht der Stelle wird noch dadurch unterstrichen, dass Glaukon lacht; auch bei der Erklärung des μέγιστον μάθημα (505a) vermittelst des Sonnengleichnisses lacht er oder macht sich lächerlich (509c); zu diesem Lachen s. Picht (^{2}1992 [1971/1972], 53); verwandt Schefer (2001, 122–126); vgl. Fn. 39 und 54.

Der Hinweis auf die Gefahr, Schwieriges in vertrautem Kreis zu besprechen, und Furchtlosigkeit vor dem *Ausgelachtwerden* – geschweige denn *Missverstandenwerden* – des Philosophen beinhaltet also eine zentrale Aussage Platons (vgl. 452b zum Ausgelachtwerden von 'den Leuten').

457a–b; Gorg. 509b–c, 522c–d; Phaidr. 260c, 277d–e). Der Philosoph erstrebt keine gesellschaftliche Anerkennung und kümmert sich deshalb auch nicht darum, 'was andere meinen' (rep. 426a–c, 473c; pol. 260b; vgl. Gorg. 509a; Phaid. 82c; Tht. 175b).[177]

2.2.2 *Wahrheit und Verstellung zwischen Sokrates und Protagoras*

Die Auslegung von αἰδώς und Verwandtem als gesellschaftlichem Regulativ, ja als eine von Zeus verliehene ἀρετή, wird in Protagoras' Epideixis auf besonders pointierte Weise und nicht zuletzt vermittelst der Furcht vor dem Ausgelachtwerden thematisch: Eine Übersteigerung der gesellschaftlichen Schamhaftigkeit, welche die Menschen auf anderen Gebieten davon abhält, sich mit Fähigkeiten zu brüsten, die sie nicht besitzen – weil sie sonst ausgelacht werden[178] –, wird bezüglich der ἀρετή zu einem Ansporn zur Unwahrhaftigkeit – weil man sonst umgebracht werde (323a–c):[179] Der Schein der ἀρετή, hier als gesellschaftliche 'Kompetenz' verstanden, sei auch dann zu wahren, wenn man diese nicht hat, zur Wahrung des Gesichts – anders gesagt wird diese Verstellung selbst als 'Kompetenz' verstanden und als solche zu den Möglichkeitsbedingungen der Gesellschaft schlechthin gerechnet (s.o. App. B.2). 'Gerecht erscheinen ohne es zu sein' ist aber nach Sokrates-Platon der Gipfel der Ungerechtigkeit; und dieses Argument der Verstellung erscheint sogar für Protagoras selbst nicht kohärent. Diesen beiden Gedanken wird in den folgenden Abschnitten nachgegangen (2.2.1.3.1–2).

2.2.2.1 Gerecht sein und gerecht erscheinen

Protagoras beweist als Auslegung seines eigenen Mythos – und Platon hätte eine ihm zugeschriebene Ansicht kaum besser belegen können, als durch eine

177 Fisher deutet auf die Probleme, die Sokrates' aus jedem Rahmen fallendes Auftreten haben konnten für die, die ihm zwar persönlich nahe standen aber ihm in seinen philosophisch-erotischen Ansprüchen nicht zu folgen vermochten (1992, 461).

178 Wer von sich behauptet, er sei ein guter Auloi-Spieler (oder sonst ein Könner), und es nicht ist, wird ausgelacht (323a–b). Das Auloi-Paradigma gebraucht Protagoras auch in 327a–c als Bild für sein Ideal gegenseitiger Erziehung: Alle lernen von allen, wie 'man' leben könne und solle, niemand verberge sein Wissen bezüglich der ἀρετή.

179 Protagoras' Fiat der Verstellung bildet zusammen mit seinem Ideal gegenseitiger Ermunterung und seinem 'Wissensaustausch' bezüglich der ἀρετή die Bühne für Sokrates' abstruse Interpretation wahrhaftiger Lakonik als einer verheimlichten 'Alten Weisheit' (341b–c; vgl. vorige Fn.); das gegenseitige Ermuntern bildet durch einen inhärent kompetitiven Aspekt (so gut wie möglich Auloi spielen, so gut wie möglich ἀρετή üben) zugleich den Hintergrund zu Hippias' Ernennung der Anwesenden zum 'Prytaneion der Weisheit' (vgl. 2.4.2); die Thematik des 'Verbergens' fügt sich in den sich bei Platon um Protagoras rankenden Themenkomplex der 'Geheimlehren' ein.

solche Authentifikation – die allgemeine Verbreitung der πολιτικὴ ἀρετή oder schlechthin der ἀρετή (324a, 325a; vgl. 319a, 323e, 324a) letzten Endes *als Fähigkeit zur Verstellung*: Lügner über ihre τέχναι werden verlacht, Lügner über eine nur angemaßte ἀρετή werden aber geschätzt.[180] Das heißt: Wer über seinen Mangel an ἀρετή die Wahrheit sagt, präsentiere sich als Dummkopf (vgl. Gorg. 460b–c), wer aber bloß über seinen Mangel an Kunst lügt, werde angeprangert: Im Bereich der τέχναι seien Hochstapler ungerne gesehen (s.u.); in jenem der ἀρεταί bilden sie den Maßstab. Αἰδώς und δίκη führen so zu verlogenen statt zu wahrhaftigen Verhältnissen. Auf diese Weise aber resultiert die Ungerechtigkeit aus der politischen Veranlagung des Menschen selbst (Prot. 323c–324d).

Diese 'Tugend der Verstellung' entspricht dem Geist des Simonides, wie ihn Sokrates im *Protagoras* deutet: Wer überleben will, muss manchmal 'freiwillig' Ungutes loben (Prot. 345e–346b). Zugleich tut Sokrates, als ob Simonides selbst nie jemanden hätte 'gut' nennen können, der es nicht wahrhaft war:[181] Dieser eröffnet sein Gedicht mit der Behauptung, ἄνδρ' ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι [|] χαλεπόν, «Ein guter Mann wahrhaft zu werden ist schwer» (339b). Sokrates bezieht das Adverb ἀλαθέως dem näherliegenden Sinn entgegen nicht auf ἀγαθὸν γενέσθαι (gut, 'trefflich'), sondern auf χαλεπόν (schwer): Es wäre ja «einfältig und nicht von Simonides» zu meinen, jemand könne zwar ἀγαθός sein, aber nicht ἀληθείᾳ, *in Wahrheit* ἀγαθός; deshalb habe Simonides gemeint, es sei *wahrhaft schwer*, dies zu werden (343d–e; s.u. 2.4.4.1).

Die Verstellung wird auch in Prodikos' Unterscheidung von 'Lob' und 'Anerkennung' später im *Protagoras* kritisch beleuchtet. Das Loben (εὐδοκιμεῖν) geschehe zu Unrecht und gegen die Überzeugung des Sprechers, das Anerkennen (ἐπαινεῖσθαι) dagegen zu Recht und mit Überzeugung (337b). Dem *Symposion* zufolge müssten 'Loben' (ἔπαινος, ἐπαινεῖν) und 'die Unwahrheit Sagen' sich aber gegenseitig ausschließen; die eine Art etwas recht zu loben sei es – bevor man die Vorteile zusammenrechnet, die man vom Adressaten

180 Als Beweisgrund für Protagoras These, «das sittliche Bewußtsein ist keine Fachwissenschaft und keine Spezialistenkunst, sondern etwas, was jedermann zugemutet werden kann und muß», findet Bröcker (^{5}1999 [1964], 58) das Argument «gut».

181 Auch in rep. 335e tut Sokrates so, als ob ein Simonides oder Bias oder Pittakos (die letzen beiden erscheinen in der Liste der Sieben Weisen in Prot. 343a) nie eine Maxime vertreten hätte, aus der folge, dass man Unrecht tun solle; aus Simonides' Diktum, Gerechtigkeit sei, 'jedem das Schuldige zu geben' (331e) folge, man solle 'den Freunden nützen, den Feinden schaden' (332a), während ein gerechter Mensch aber nicht einmal einem ungerechten Feind schaden sollte, weil der dadurch nur noch ungerechter würde (335d). Das ruft sowohl Protagoras' wie Sokrates' Straftheorie in Erinnerung (Strafe soll den Schuldigen 'besser' machen).

erwartet (was wie Schmeichelei anmutet) – zunächst einmal darzulegen, wie dieses beschaffen sei (194e–195a).[182]

Obwohl Hippokrates mit seinem urspünglichen Wunsch, in der Stadt angesehen, ἐλλόγιμος zu werden (316b–c), also künftig das εὐδοκιμεῖν seiner Mitbürger zu genießen, noch nichts Unangebrachtes verlangte (s.o.), zeichnet sich mittlerweile doch eine gewisse Ambivalenz ab: Ein guter Ruf, die Bewunderung – oder gar der Neid – der Mitbürger sind keine Garantie für eine gerechte Lebensführung. Nach Kallikles im *Gorgias* schließen ein guter Ruf und eine gerechte Lebensführung einander sogar direkt aus (484c–d).[183] Vor dem Hintergrund der 'Ethik der Verstellung', die Protagoras, als aus der Beobachtung der realen Verhältnisse geschöpft, zu befürworten scheint oder zumindest akzeptiert, kann man sich das auch kaum anders vorstellen.[184]

Außerhalb des *Protagoras* bietet die Märchenfigur Gyges mit seinem Zauberring, der ihn unsichtbar macht, das bekannteste Beispiel für diese Ansicht bei Platon. Glaukon zufolge würden die meisten Leute handeln wie Gyges, der mit seinen Verbrechen im Verborgenen davonkommt und zu Ansehen und Macht gelangt (rep. 359b–360d).

Weil Thrasymachos sich im ersten Buch der *Politeia* von Sokrates vorzeitig hat 'verzaubern' lassen (κηληθῆναι, 358b), sich sogar schämt (rep. 350d; s.u. 2.2.3) und somit aus der Unterhaltung so gut wie ausscheidet, bestätigt und radikalisiert Glaukon im zweiten Buch diese Denkart 'der Leute' (357d–358a; vgl. 361a–b). Er durchdenkt sie bis zur extremen Iuxtaposition der Parameter

182 Platon bzw. Sokrates hält denn auch nicht viel von der Kunst des Prodikos; vgl. 2.4 Fn. 5.

183 Kallikles' Sicht auf das Verhältnis der Verschämtheit zur Verlogenheit innerhalb der herrschenden demokratischen Moral (Gorg. 492a–c), der auch Gorgias und Polos nicht gewachsen gewesen seien (482c–e), bietet 'von der anderen Seite' eine nahezu aggressive Kritik einer jeglichen 'Ethik der Verstellung'. Nicht umsonst ist Kallikles dem Sokrates ein willkommener Gesprächspartner. Er wird von Sokrates dazu aufgemuntert, genau jenes gegenseitige Erziehen zu üben, das Protagoras als Merkmal einer freien Gesellschaft auffasst (486d–488b; vgl. 489a). Diese Ermunterung erhält allerdings einen scharfen Unterton, sobald Kallikles dem Sokrates unsauberes Spiel vorwirft, Sokrates sich aber betrogen fühlt und die vorhin beschworene Freundschaft anzweifelt (489b–d, 499c); und nach dem Zethos des Kallikles (485e, 489e) beschwört er jetzt umso eindringlicher die 'Freundschaft' bzw. den 'Freundlichen Zeus' (πρὸς Φιλίου [Δίος], 500b); s. Dodds (in: Plato. Gorgias, 318) zu dieser Stelle. Es ist für Platon klar, wer hier der Erziehungsbedürftige ist: Kallikles, der Sokrates' teilweise 'schlüpfrige' Argumente nicht durchschaut (vgl. 2.1 Fn. 22 und Fn. 7) und weder zu seinen Sätzen steht, noch sie zu revidieren und zu klären bereit ist.

184 Auch hier sind Konsequenzen im Spiel, die Protagoras nicht gezogen hätte; er ist kein neidischer Mensch (361e; vgl. 320c; Tht. 168a–b) – eine von Platon nicht zufällig festgehaltene, geschätzte Eigenschaft (vgl. rep. 500a; ferner Prot. 316d) – und er gönnt Sokrates seine Talente, ja er prophezeit ihm, wie gesehen, ἐλλόγιμος zu werden.

'gerecht-ungerecht' und 'verborgen-offenkundig', aus der das Gerechte und das Ungerechte umso klarer verständlich werden sollen:[185] Vollkommen ungerecht sei, wer gerecht erscheint, ohne es zu sein (361a–b); der Gerechteste sei demgegenüber, wer gerecht ist, ohne es zu scheinen (361b–d).[186]

Adeimantos geht anschließend die Gründe durch, weshalb diese scheinbare Gerechtigkeit gelobt werde: um des gesellschaftlichen Vorteils willen, den ein guter Ruf mit sich bringt, nämlich Zuwachs an Macht und familiären Verbindungen (363a). Adeimantos belegt als verbreitetes Kulturgut aus den Dichtern, dass die Gerechtigkeit nicht um ihrer selbst willen gelobt werde, sondern weil man Hoffnungen auf einen 'Lohn der Tugend' hege. Eine solche Instrumentalisierung der ἀρετή lege dem verborgenen Verbrechen und der Verstellung nichts in den Weg, weil sogar die Götter – sollten sie überhaupt daran interessiert sein, verborgene Verbrechen zu rächen, was wir aber nicht sicher wissen (vgl. DK 80 B 4) – als bestechlich gelten: Verunreinigungen durch einen falschen oder verbrecherischen Lebenswandel sind durch Opfer zu tilgen. Eine solche Schuld-Sühne-Rechnung darf, in Anbetracht der sinnlichen Art der verheißenen Belohnungen und Strafen im Jenseits (363d–e) und aufgrund der Käuflichkeit der Sühnen im Diesseits (364b–c) als 'eschatologischen Lustkalkül' betrachtet und deshalb mit dem Kalkül im *Protagoras* korreliert werden (Prot. 351a–357a; rep. 365b–366b); vgl. λογιζόμενος, 366a; vgl. die Bestimmung landläufiger ὁσιότης als ἐμπορική … τέχνη … θεοῖς καὶ ἀνθρώποις παρ' ἀλλήλων, als «gegenseitiges Handelsgeschäft zwischen Göttern und Menschen» (Eutyphr. 14e).[187] Vergeblich wird die Passage bei Hesiod – über den Schweiß, den die Götter vor den steilen Weg zur 'Tugend' gestellt haben –, die Sokrates im *Protagoras* gegen Simonides ins Feld führt, auch hier als Mahnmal beschworen (rep. 364d zitiert 3 287–289; Prot. 340d paraphrasiert erg. 289–292).

---

185 Das zugrundeliegende Problem steigert Platon zum Paradoxon, dass der Gerechte umso gerechter ist, als er in seiner Gerechtigkeit ungerecht erscheint und deshalb zu Unrechte bestraft wird (wobei nur in dieser Gerechtigkeit das wohlverstandene Glück liege). Es liegt dem Gorgias zugrunde und kehrt noch z.B. leg. 660d–663d, insbes. 661c–d, exponiert wieder.

186 In rep. 361a heißt es: ἐσχάτη γὰρ ἀδικία δοκεῖν δίκαιον εἶναι μὴ ὄντα, «denn die höchste Ungerechtigkeit ist, dass man gerecht erscheine, ohne es zu sein»; in 361c–d werden der Gerechteste und der Ungerechteste einander noch einmal unter diesem Blickwinkel gegenübergestellt.

187 Übersetzung von Schleiermacher, bearbeitet von Hoffmann (in: Platon. Werke [Eigler] 1). Dies gilt umso mehr, als die Stelle 489b im Anschluss an Aristot. Rhet. B.16.1391a8–12 in der Regel auf Simonides bezogen wird und die Sophisten bei Platon konzeptuell nahe mit den 'orphischen' Krämern in Reinigungen aus 364b–c zusammenhängen; vgl. 1.2 Fn. 7; 2.2 Fn. 95; 2.3 Fn. 96; 2.4 Fn. 35.

Die beiden Brüder Platons[188] wissen auf solche verquere Ansichten nichts zu erwidern, obwohl sie das möchten (358c–d, 361d–e, 367a–b, 368ab).[189] Weil sie von Sokrates eine Aufhellung dieser Probleme erhoffen, liefern sie in dieser

---

188 Sokrates ist seit dem zweiten Buch der Politeia im Gespräch mit Glaukon und Adeimantos, die abwechselnd Gesprächspartien übernehmen. Sie können also nicht weit weg sein. Dennoch spricht Sokrates im vierten Buch den Adeimantos als 'Sohn des Ariston', ὦ παῖ Ἀρίστωνος an und fordert ihn auf, für den nächsten Abschnitt – und das heißt zur Bestimmung der Gerechtigkeit und zur Disposition der vier Kardinaltugenden (427e–444a) – 'auch seinen Bruder herbeizurufen' (καὶ τὸν ἀδελφὸν παρακάλει, 427d).

Aber weil die beiden Brüder die ganze Zeit mitgesprochen haben und sie also nicht 'herbeigerufen' werden müssen – im Gegensatz zu Polemarchos, der das Gespräch in Buch I von seinem Vater Kephalos 'geerbt' hatte (331d), und der an dieser Stelle ebenfalls gerufen werden soll, vielleicht auch räumlich etwas in den Hintergrund geraten war (vgl. 449b) –, könnte man in dieser Aufforderung einen Hinweis auf Platon selbst vermuten: 'Adeimantos, ruf jetzt bitte auch noch jenen dritten Sohn des Ariston, den Platon herbei, es wird langsam schwierig und wir machen jetzt Ernst'.

Außerdem darf (nicht anders als im Falle des gleichen Wortspiels auf Agathon im Symposion; s.u. 2.5.2.1) die Bedeutung des Namens mitgehört werden: Gerufen werden soll der 'Sohn des Besten', was gerade in dem Dialog des mit Gleichnissen umspielten 'höchsten Lehrstücks, der Idee des Guten' (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα) (505a) über den Familienstolz hinaus die Untersuchung in ein denkbar unpersönlich-verbindliches Licht rückt. Der 'Sohn des Besten' bzw. des 'Guten selbst' ist die Sonne (506e–507a, 508b–c), und diese steht sinnbildlich für wahre Einsicht (vgl. 432b–d). Den Ruf um den Sohn des Ariston/des Besten kann somit als 'philosophisches Gebet' um wahre Einsicht an einer entscheidenden Wendung im Gespräch aufgefasst werden und korrespondiert deshalb mit der versteckten Anrufung des Apollon vor der Thematik von ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα (s.u. RA.16 Fn. 35). Das Gebet wurde erhört (443c), was Glaukon 'beim Zeus' bestätigt (444a; zum 'sonnenhaften' Zeus bei Platon, vgl. ferner 1.2 Fn. 89 und 97; 2.3 Fn. 86); der Polis-Entwurf folgt der Spur des Guten (εἰς … τὸ τοῦ ἀγαθοῦ ἴχνος ἡμῖν ἁρμόττει, 462a); aber es wird dennoch nicht einfach zu bewirken sein, dass ein solcher Staat das 'Licht der Sonne', φῶς ἡλίου sehen wird (473e).

Sobald gegen Ende der Politeia das Beweisziel ein erstes Mal erreicht wird, der 'Beste' und Gerechteste (τὸν ἄριστόν τε καὶ δικαιότατον) sich nämlich auch als der Glücklichste (εὐδαιμονέστατον), und zwar als der Königlichste und am Selbstbeherrschteste erwiesen hat (und umgekehrt, was in der Verneinung all dieser Bestimmungen faktisch den Tyrannen ergibt), wird dieses Ergebnis wiederum dem 'Sohn des Besten/des Ariston' zugeschrieben (ὁ Ἀρίστωνος ὑός, 580b–c). Dieser beherrscht somit die Politeia. An dieser Stelle wird auch ausdrücklich festgehalten, dass das Ergebnis sogar dann gelte, wenn es 'allen Göttern und Menschen' entgehen sollte, dass es sich so verhalte (ἐάντε λανθάνωσιν τοιοῦτοι ὄντες ἐάντε μὴ πάντας ἀνθρώπους τε καὶ θεούς). Das kann als direkte Antwort an Protagoras gelten, der sich also auch so betrachtet als eine ebenfalls zentrale Figur im Hintergrund der Politeia erweist (vgl. B.0 Fn. 19 mit Haupttext).

189 Dass Glaukon und Adeimantos der These des Thrasymachos etwas entgegenstellen wollen, unterscheidet diese, strukturell wie inhaltlich sonst verwandte, 'maieutische' Radikalisierung von jener im Gorgias. Der Dialog Politeia wäre im Gespräch mit Kallikles unmöglich (und wird deshalb auch nicht mit Thrasymachos als Hauptunterredner geführt).

Iuxtaposition das Gedankenexperiment, das die restliche *Politeia* zusammenbindet (zusammengefasst wird es 367e, rekapituliert 612c–d). Es ist unschwer einzusehen, dass sie die äußerste Konsequenz aus Protagoras' Lizenz der gesellschaftlichen Verstellung ziehen, im Zeichen der Zielsetzung *auch* seines Unterrichts: der Erwartung handfester Vorteile aus seiner Paideia (316b–c, 328b–c).[190]

Platon scheint seinem Bruder Adeimantos anerkennend zuzunicken, indem er Glaukon sagen lässt, man müsse ἀδαμάντινος, 'adamant' sein, um eine so hohe Auffassung der Gerechtigkeit zu haben (360b), an die man auch bis zum Tod ἀδαμαντίνως, 'mit adamantener Festigkeit' festhalten soll (618e–619a; besonders interessant vor dem Hintergrund des Mythos der Metallen!); auffäligerweise besagt das einzige weitere Vorkommen dieses Adjektivs bei Platon, gerade im Gorgias-Dialog, dass eben diese These der Politeia, nach der *nur* der Gerechte glückselig werde – was er dafür auch leiden müsse –, σιδηροῖς καὶ ἀδαμαντίνοις λόγοις, 'mit eisenern und adamantenen Argumenten' feststehe (Gorg. 509a). Glaukon selbst scheint im Verweis auf den Meeresgott Glaukos (als Bild für die verkrustete Seele, das seinerseits in den Zusammenhang des Typhonvergleichs des Phaidros-Dialogs und der Quallenanalogie des Philebos und verwandter Vergleiche gehört; s.o. B.2. Fn. 99 mit Haupttext; RA.7) einen eher kritischen Wink zu erhalten (611c–d).

Es dürfte sich lohnen, die jeweiligen Gesprächspartien der beiden Hauptunterredner der Politeia im Hinblick auf die Charakterisierungen vermittelst dieser Winke hin zu untersuchen. Picht sieht Glaukon freilich als denjenigen, der «Sokrates versteht» und «der die höchste Stufe des menschlichen Verständnisses für Philosophie repräsentiert», weshalb es so wichtig sei, dass er im Angesicht der Idee des Guten zu lachen anfängt (^{2}1992 [1971/1972], 53) bzw. sich lächerlich macht (Schefer (2001, 122–126); oben Fn. 39 und 41); die Grenze seiner Fähigkeit zum Folgen des philosophischen Logos wird aber rep. 532e–533a ausdrücklich markiert.

190 Glaukon und Adeimantos erweisen diesen 'protagoreischen' Entwurf des vollkommen Ungerechten nacheinander *gegen* Simonides (331e) anhand der zeitlosen und anonym-allgemeinen Gyges-Legende und mithilfe angesehener Autoritäten der jüngeren Tradition umfassend als das Ziel, das 'alle immer schon' als Normalfall gesellschaftlichen Strebens akzeptiert haben.

Das erweist sich die von Platon konstruierte Protagorasfigur einmal mehr als Kristallisationsprojekt einer 'ewigen' und auch 'aktuellen' Problematik. Aber es bringt auch den Plagiatsvorwurf gegen Platon in Erinnerung (s.o. B.0 Fn. 19); und es bestätigt die Mutmaßung bezüglich des 'maieutischen' Gefälles Protagoras-Thrasymachos-(Glaukon + Adeimantos), analog jenem des Gorgias-Polos-Kallikles – mit der wichtigen Pointe, dass Glaukon und Adeimantos die gezogenen Konsequenzen nicht vertreten, sondern in Frage stellen (vgl. 2.2.2.1). Dieses Gefälle wäre ab dem zweiten Buch zu der Folge Homer-Simonides-Protagoras-Thrasymachos-(Glaukon + Adeimantos) zu erweitern; komplementär lässt sich die Politeia entsprechend der Problemstellung im zweiten Buch, wie gesehen, verstehen als: Allgemeinheit der legende (Gyges) gegenüber der Autorität jüngerer Dichter und Denker (Aischylos, Pindar)-Protagoras-(Glaukon + Adeimantos) (1.2 Fn. 10).

Polos teilt im *Gorgias* die von Adeimantos und Glaukon radikalisierte Ansicht in der Annahme, alle Menschen nennen den erfolgreichen Verbrecher glücklich, und er versucht deshalb nachzuweisen, dass auch 'alle' – einschließlich Sokrates – so leben wollen wie ein solcher Ungerechter (Gorg. 470c–471d; vgl. 492d; rep. 348d),[191] obwohl 'niemand' zugeben würde, dass er das Gerechte nicht kenne und es den anderen nicht beizubringen vermöge (Gorg. 461c).[192] Dies zielt ebenfalls auf Protagoras' Modell des gegenseitigen Erziehens, da Polos' Ansicht sich nicht nur auf professionelle Lehrer der Rhetorik, sondern eben auf alle Menschen bezieht, die für gesittet gehalten werden wollen (vgl. Sokrates' Würdigung der παρρησία des Kallikles, 492d).

Die von Glaukon, Adamantos und Polos dokumentierte 'allgemeine' Einstellung kommt auch im *Theaitetos* zur Sprache. Auch hier wird sie von Sokrates zurückgewiesen: Die ἀρετή sei nicht aus dem Grund zu suchen «weshalb die meisten sagen, daß man die Schlechtigkeit fliehen und der Tugend nachstreben solle, die eine zu meiden und die andere nicht, damit man nämlich nicht böse, sondern gut zu sein *scheine*» (Tht. 176b–c im Kontext der ὁμοίωσις θεῷ).[193] Was auf diese Weise nicht an die wahre Tugend (ἀρετὴ ἀληθινή) heranreicht, sei niedrig und banausisch (176c). Das trifft geradezu mustergültig die 'Tugend der Verstellung' im *Protagoras*.

Sokrates' Haltung ist dem direkt entgegengesetzt: Er würde sich angesichts der ihm von dem delphischen Gott spezifisch zugeschriebenen ἀρετή, der Weisheit, schämen, im Besitz dieser Tugend zu scheinen, ohne es zu sein: Das erhellt aus der Erläuterung seines Lebens vermittelst der Analogie einer typisch schmachvollen Handlung, die er eben nicht begangen hat: Er hätte etwas Schlimmes (δεινά, 28d9; δεινόν, 29a2) getan, wenn er während der Kämpfe in Potideia, in Amphipolis und bei Delion zwar *gerade nicht* aus Furcht vor dem Tod aus der Schlachtordnung getreten wäre, in die ihn seine Gesellschaft gestellt hatte, nun aber eben aus Furcht vor dem Tod von der ihm von Gott zugewiesenen Stelle gewichen wäre (apol. 28e–29a).[194] Hiermit

191 Auch Cairns (1993, 361 Anm. 55) nennt dieses Beispiel im Rahmen seiner Ausführungen zur Entwicklung des Konzepts eines Gewissens (das den Einzelnen auch von Taten zurückhält, die im Verborgenen bleiben); vgl. Fn. 35.

192 Polos' Zeugnis hat die Form einer rhetorischen Frage mit erhellendem Kommentar: «Denn wer meinst du würde zugeben, dass er über das Gerechte selbst nicht Bescheid wisse und es anderen nicht beibringen könne? Aber es ist *sehr unzivilisiert* (πολλὴ ἀγροικία), auf solche Dinge die Reden zu lenken» (461c).

193 Übersetzung von Schleiermacher; unsere Hervorhebung.

194 Vgl. die von Plutarch (inst. Lac. 34) erzählte Geschichte von Archilochos, dem der Zutritt zu Sparta verweigert wurde, weil er (wie er im dort überlieferten *carmen* 5 West berichtet) sein Schild in der Schlacht liegengelassen hatte, also geflüchtet sei, mit dem ebenfalls von

beantwortet er die Frage eines imaginären Bürgers, ob er sich nicht schäme (εἶτ᾽ οὐκ αἰσχύνῃ), sein Leben mit solchen Dingen zu verbringen, die ihn vor Gericht in die Gefahr bringen würden, sterben zu müssen (28b). Sokrates meint, dass er es verdient hätte vor Gericht gestellt zu werden, wenn er von der ihm von Gott zugedachten Stelle (der Prüfung des Orakels bezüglich seiner Weisheit in der Prüfung der Weisheit der anderen) gewichen wäre – weil er dann die Götter nicht geehrt, dem Orakel nicht geglaubt, den Tod gefürchtet und *sich weise gedünkt hätte ohne es zu sein* (29a), also seine spezifische ἀρετή vorgetäuscht hätte.

Und so sei auch nur das Unvermögen zur Gerechtigkeit beschämend, nicht diese selbst (Gorg. 522c–d; vgl. oben 2.2.1.2). Eine solche Lehre nennt Sokrates spöttisch 'Altweibergeschwätz' (γραῶν ὕθλος, Tht. 176b; Gorg. 527a). Das wäre also in etwa das, was Protagoras seinen Zuhörern zu erzählen beliebt (vgl. Prot. 320c) – oder als was Sokrates' Gegner dessen Rede abtun (z.B. rep. 336d, 350e; vgl. Gorg. 486b; vgl. 1.2.1 zur φλυαρία). Aber Sokrates betrachtet die von ihm gemeinten Lehren bezüglich der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit auch in Märchengestalt als die volle Wahrheit (Gorg. 523a, 524a–b, 527a).

2.2.2.2 Das Argument der Verstellung

Protagoras' Argument aus der Lüge für das Vorhandensein der ἀρετή lautet folgendermaßen:

> Alle müssen zur Not ihre ἀρετή vortäuschen, oder ausgelacht und bestraft werden (323a–b);
>
> ALSO müssen alle ἀρετή besitzen, oder nicht unter Menschen leben (323b–c).

Protagoras' erstaunlicher Schluss folgt nicht einmal aus seiner eigenen Prämisse. Der richtige, eindeutig tautologische Schluss – den Protagoras natürlich nicht explizit zieht – müsste eigentlich lauten:

Plutarch (Lac. apophth. 241f) überlieferten Spruch der spartanischen Mutter, die ihrem Sohn seinen Schild gibt und sagt: τέκνον … ἢ τὰν ἢ ἐπὶ τᾶς («Kind … [rette dein] Schild oder [komme] obendrauf [zurück, also tot]»; vgl. den darauffolgenden von Plutarch festgehaltenen Spruch); vgl. Symp. 220–221c was Alkibiades sagt zu Sokrates' tapferem und besonnenem Verhalten in der Schlacht und als das ganze Heer bei Delion geflohen sei. Zu diesem und anderen Aspekten der studierten Schamlosigkeit des Archilochos im Spiegel der Kritik des athenischen Aristokraten, Sophisten und Tyrannen Kritias, Platons Onkel s. Rankin (1975); zum Schild s. (ebd., 323–324 mit Anm. 4).

ALSO müssen alle lügen, oder nicht unter Menschen leben.[195]

Ebenso wenig bewiese der reale gesellschaftliche Zwang zu solchem Benehmen, dass die (wie auch immer verstandene) ἀρετή lehrbar sei.[196] Protagoras dürfte höchstens schließen, dass die Menschen glauben, sie sei es – und zwar daraus,

---

195 Dass gesellschaftlicher Zwang im Lebenswandel leicht zur Lügenhaftigkeit führen kann, signalisiert auch Demokrit DK 68 B 179. Vgl. Gadamer (1999: 5 [1931], 40).

196 Arends schreibt: «Wat hier zichtbaar wordt is de sociaal uitgeoefende dwang – via boosheid, kritiek en uiteindelijk straf – om aan de verwachtingen van de medeburgers te voldoen. De 'niche' van de door Protagoras geleverde paideia bestaat in de vergemakkelijking van het voldoen aan sociale verwachtingen; dus geen rhaistônê van de periagôg[ê] – zoals bij Plato – maar een rhaisthônê van de conformering aan wat verwacht wordt» (in: o.J.); vgl. und Fn. 14 und 84. Wir nennen das eine Paideia der 'Einübung in die Verhältnisse' (s.u.).

Mit diesem letzten Urteil über Protagoras' Pädagogik befinden wir uns nicht weit vom *mainstream* der Forschung – interessanterweise sowohl der sophistikfreundlichen, wie der kritischen. Vgl. z.B. Manasse: «Protagoras [']Humanismus' ist keine 'tiefe' Philosophie und kommt auf nicht viel mehr als eine Rechtfertigung des status quo hinaus» (II: 1961, 114); und während er diesen Charakter der Einübung in die vorhandenen Verhältnisse gerade schätzt, markiert Dupréel das gleiche (1948, 54); ebenso Taylor (in: Plato. Protagoras, 214); ähnlich Gomperz (I: 1999 [1922], 369). Kerferd schreibt: «what Protagoras is committed to explaining is … that it is possible to teach someone how to be a good man, in a broad sense of 'teach' which includes conditioning in social mores as well as instruction in specific techniques such as rhetoric» (1981 [SM], 136); Horn et al.: «Protagoras jedenfalls verteidigt eine durchaus konventionelle Moral» (2009, 84); Schofield: «teaching is effected mostly by a range of basic methods universally employed for influencing *behavior*, and what someone educated in this way knows is *how to behave*» (in: Plato. Protagoras etc., xxvii); und noch einmal Arends: «de kortste naam ervoor [voor αἰδώς und δίκη, πολιτικὴ ἀρετή/τέχνη] is een puur juristisch/legalistisch verstane dikaiosynê: zich houden aan de wetten van de polis» (in: o.J.).

Platon zeigt in der Auseinandersetzung mit Kallikles – und konform Protagoras' Epideixis –, dass eine solche Einübungspädagogik nichts anderes bezweckt, als der Selbsterhalt in den jeweiligen politischen Verhältnissen (während Selbsterhalt nicht das höchste Ziel der Erziehung sein darf (s.o. B.2.4.3)); und dass dieser Zweck durchaus nicht spezifisch ist für irgendeine der bekannten Verfassungen oder Gesellschaftsformen (Gorg. 510d–e).

Darin scheint Protagoras sich von seiner Umgebung nicht unterschieden zu haben; mit Kuhn gesprochen: «Das höchste Gebot der Erziehung: werde, wie die Väter waren! verwirklicht sich von selbst, so unwiderstehlich wird der Knabe in das machtvolle Gesamtleben hineingezogen, mag er nun in der Familie oder, wie in Sparta, in einer staatlichen Erziehungsgemeinschaft aufwachsen» (1959, 23); vgl. App. B.2.

Die Weise, wie Protagoras und weitere Namen diese Erziehung 'wie ein Handwerk' feilboten, trennt sie andererseits unvereinbar von dieser pädagogischen Grundsituation – eine Spannung, auf die Sokrates im Protagoras 'spielerisch' hinweist, indem er Protagoras, der sich selbst in eine stolze Linie 'Erzieher der Menschheit' einreiht (316d–e), dem

dass sie sich befleißigen, jene Eigenschaften zu erwerben, die ihre Eliminierung vonseiten der Mitbürger verhindern sollen (Prot. 324c, 325b–c, 326e).[197] Die Gefahr der 'Wahrhaftigen', von ihrer Gesellschaft eliminiert zu werden, wird bei Platon immer wieder zum Thema.[198] Im Hintergrund steht Sokrates' Hinrichtung. Was Platon von Lügnern über ihre Fähigkeiten und von deren Auswirkung auf ihre Gesellschaft hält, sagt er rep. 389d (vgl. 421a).

Das Dilemma, entweder die eigene Mangelhaftigkeit offen einzugestehen, v.a. wo man wegen seiner ἀρετή (hier der σωφροσύνη) gelobt wurde, oder aber sich selbst zu loben, signalisiert Charmides mit hinreichender Schärfe, der damit ein gewisses Maß an σωφροσύνη an den Tag zu legen scheint (Charm. 158c–d). Die Notwendigkeit, gerade für den öffentlichen Redner, sich bezüglich der ἀρετή zu verstellen, wird dem Redner Gorgias ausdrücklich nahegelegt. Faktisch hat der Leontiner darauf – außer der absurden und anschließend denn auch vom Tisch gefegten Behauptung, dass ein Redner immer gerecht und niemals ungerecht handle – nichts zu erwidern (Gorg. 459e–460c).

Dessen Schüler Polos erkennt in der allgemein verbreiteten Unwilligkeit, die eigene Unwissenheit in solchen Angelegenheiten einzugestehen, die Crux von

---

propädeutischen Programm einer adligen Erziehung in den Händen von Berufsleuten zuordnet (312a– b).

Deshalb kommentiert Buchheim: «Ein weiteres Charakteristikum sophistischer Erziehung ergibt sich aus ihrem Konzept als Training: Was durch Training erst angeeignet wird, muß bereits im Training ständig ausgeübt werden» (1986, 124); vgl. Antiphon DK 87.60–61; Anon. Iambl. DK 89.2.1, 1.2, 1.6. Ferner schreibt er: «Der sophistische Zögling eignet sich nicht Kenntnisse dadurch an, daß er sich, wie zweifellos in platonischer Erziehung, *Überblick* über bestimmte Strukturen verschafft, sondern dadurch, daß er sich in bestimmten Zusammenhängen zunehmend *heimisch fühlt*.... Sophistische Erziehung ist ein *Assimilationsprozeß*: Das Beispiel und die Anleitung der Umgebung sickert langsam seeleneinwärts in die Natur des Zöglings; man wird so wie die, mit denen man umgeht. Antiphon formuliert das exemplarisch [Zitat Antiphon 8 B 62]» (ebd., 125); zu diesem Aspekt des sophistischen Lehrens und Lernens s. auch (ebd., 125 Anm. 111, 127) und ders. (1984, 635–637), wo die Warnung an Hippokrates ausdrücklich aus dem strukturell mangelnden Vorblick auf die Ziele sophistischer Erziehung erklärt wird; ferner ders.: Gorgias, XXXII; vgl. Kube (1969, 59–60). Wachsamkeit solchen schleichenden Prozessen gegenüber sind ein fester Bestandteil z.B. von Platons Kritik theatralisch-mimetischer Dichtung im Rahmen der Wächtererziehung (z.B. rep. 395b–c; Gorg. 503e; s.u. 1.2.3.2; 2.1.4.2); im Protagoras bilden sie das *punctum saliens* von Sokrates' Warnung an Hippokrates.

197 In seiner zweiten 'Gegenepideixis', dem Lustdiskurs (351b–358a), macht auch Sokrates das Dafürhalten der 'Leute' zur Prämisse seines Beweisgangs (s.u. 2.5); das trägt zum Wahrheitsgehalt der Argumentation natürlich wenig bei, schmälert aber den Überzeugungswert für die Anwesenden nicht.

198 Vgl. 2.1 Fn. 90.

Sokrates' 'Sieg' über Gorgias; die Fiktion des Wissens bezüglich der ἀρετή zur Sprache zu bringen und sie so zu durchbrechen, nennt er konsequent πολλὴ ἀγροικία, «sehr bäuerlich-unzivilisiert» (461b–c; s.o.). Bezüglich der ἀρετή Dinge zu behaupten, die sonst niemand zugeben würde, betrachtet er darüber hinaus als Selbstwiderspruch (473e). Damit wird in umgekehrter Analogie die korrumpierende Wirkung der Verstellung auf die 'Einheit der Person' ersichtlich;[199] wenigstens wird (wenn man sich selbst bereits deshalb widersprechen sollte, weil man 'im Einklang mit sich selbst' Dinge behauptet, denen von der Umgebung widersprochen wird)[200] zwischen dem Einklang mit sich selbst und dem Einklang mit der sozialen Öffentlichkeit nicht mehr klar unterschieden.

Indem er das Prinzip der gesellschaftlichen Verstellung formuliert, kommt Protagoras zu seiner übrigen 'Theorie' in Widerspruch: Wo die ἀρετή auf dem Spiel steht, führen (so verstanden)[201] gerade αἰδώς und δίκη, die diese garantieren sollen, dazu, dass gerechtes Zusammenleben unmöglich wird: Wenn nämlich Ausgrenzung durch Auslachen und Bestrafung denjenigen erwartet, der seine Ungerechtigkeit (die von Zeus' Gabe und Gesetz gerade eliminiert werden soll) offen zugibt und sich nicht prüfen und von seinen Fehlern und Ungerechtigkeit 'heilen' und 'reinigen' lässt (im Sinne von Gorg. 475b–481b sokratisch gesprochen),[202] so bleibt nur eine verlogene Gesellschaft

199 Das scheint uns wenigstens eine konsequente Korrelation zwischen dem Verbot der Mimêsis gewisser Charaktere in der Dichterkritik der Politeia und der Problematik der Verstellung: Wer etwas anderes darstellt, als er sei (oder: sein solle), wird nach Platon durch die Verinnerlichung dieser Darstellung ein bisschen zu diesem anderen (rep. 395b–c; s.o.) und wird somit 'mehrfach' statt 'einheitlich'.

200 Oben wurde angemerkt, dass in manchen Auslegungen der 'Selbstwiderspruch', durch den der Homo-mensura-Satz sich endgültig selbst aufhebe (wenn jemand behauptet, er sei falsch, sei er es auch), keiner sei, weil die Meinungen der anderen nichts über meine vermögen (sodass, wenn andere den Satz für falsch halten, er es noch nicht für mich werde; s.o. 1.3 Fn. 52; B.1 Fn. 80). Polos' Behauptung impliziert aber, hinreichend radikal genommen, dass dies ihm zufolge der Fall sein müsste.

201 An dieser Stelle verstehen wir αἰδώς und δίκη als Furcht vor dem Ausgelachtwerden (323a) und vor den juridischen Konsequenzen seitens der Polis (323b, 324a).

202 Diese außergewöhnliche Ansicht des Sokrates fügt sich in die Entwicklung des 'Gewissens' im 5. Jahrhundert ein; s. Cairns (1993, 343–370); oben Fn. 35. Dass Sokrates' Haltung zugleich eine religiöse ist, ist daran weder fremd, noch äußerlich.

möglich[203] – oder, vom Standpunkt der protagoreischen Wunschpolis betrachtet, bestenfalls eine naive oder primitive.[204]

203 Das dürfte der damaligen Realität entsprochen haben, insofern Kerferd die Verhältnisse, in welche die Sophisten hineinwirkten, mit Recht wie folgt charakterisiert: «Some features of life in Athens in the second half of the fifth century B.C. might suggest that what was happening was a fairly fundamental change towards a society in which what people thought and said was beginning to be more important than what was actually the case» (1981 [SM], 78).

Zu vergleichen ist Antiphon DK 87 B A = Bd. II, 346, Kol. 1.6 bis Kol. 2.30. Antiphon formuliert die Ansicht, dass man in der Öffentlichkeit gerecht erscheinen soll, um nicht durch Bruch der 'Konvention' (νόμος) Schande und Strafe (αἰσχύνη, ζημία) zu erleiden, im Verborgenen aber der (mit der 'Konvention' offensichtlich auf gespanntem Fuß stehenden) 'Natur' (φύσις) gehorchen soll, um keinen wahrhaften Schaden (οὐ γὰρ διὰ δόξαν βλάπτεται, ἀλλὰ δι᾽ ἀλήθειαν) davon zu tragen. Das tönt in diesem Zusammenhang rein-protagoreisch (sofern Antiphon keine Allerweltsansicht formuliert) oder eben nach Gyges in Politeia II; eine Warnung à la Sokrates oder Demokrit (DK 68 B 264) rundet das Bild ab, das Antiphon gleichsam in Begriffen von νόμος und φύσις auf dem Weg zum 'Gewissen' zeigt (vgl. Fn. 35.).

Anon. Iambl. DK.89.2.4 registriert, dass die durchschnittlichen Menschen schlecht zu unterscheiden pflegen, ob jemand wirkliche ἀρετή besitze oder sie nur «aufgeschminkt» habe (καλλωπίζεται; vgl. Protagoras' erwähntes καλλωπίζεσθαι, Prot. 333d), obwohl oder weil *Vertrauen* (πίστις) die Basis für ein gesetzlich geregeltes Zusammenleben ausmache (89.7.1) und das Gesetz dazu die *c.s.q.n.* sei (89.6.1 u. generell 89.7).

Vielsagend ist in diesem Zusammenhang auch Diss. Log. DK 90.3.2: Lügen sei den Feinden gegenüber gerecht, den Freunden aber ungerecht. So betrachtet deckt diese Mentalität als das Fundament von Protagoras' Polis das überlieferte moralische Diktum auf, den Freunden zu nützen und die Feinde zu schaden, gegen das (in etwas ambivalenter Bezugnahme auf Simonides; rep. 335e) Platons Politeia ausdrücklich antritt (332a–335e; s.o. B.1 Fn. 72 und oben Fn. 46). Freilich hatte auch die Sophistik diese Maxime zu diskutieren angefangen (z.B. Gorgias DK 82 B 11a.18; Diss. Log. 90.2.7). Auch Protagoras tritt mit seinen δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί ja gerade gegen dieses Gebot traditioneller Moral in den Ring (322c; vgl. z.B. rep. 386a, 351d). Er kann aber nicht das eine fordern (Freundschaftsbande) und das andere erlauben (nur scheinbare 'Tugend', verborgene Ungerechtigkeit), wenn das eine als Antidotum gegen das andere gedacht sein soll.

Nicht umsonst nimmt Platon im Phaidros die Rhetorik – Protagoras als Vertreter namentlich einbegreifend (267c) – hinsichtlich ihrer Absicht auf Täuschung bzw. ihrer Fähigkeit, zu lügen, unter die Lupe; das Ergebnis ist dort, dass die landläufige Rhetorik trotz täuschender Absicht nicht einmal zum Lügen imstande sei, weil ihre Vertreter die Wahrheit nicht kennen würden (261e–262c, 263a–c; vgl. Hipp. min. 366c–368a) bzw. um sie unbekümmert seien (267a–b, 272d–273a; vgl. 1.1 Fn. 45; B.1 Fn. 74, 1.3 Fn. 70).

204 Eine alternative Auffassung böte eine vom Prinzip der 'Ehre' geleitete Gesellschaft, in der das Verhältnis zur Wahrheit für die soziale Kohäsion einen anderen Stellenwert hat und die Lüge diese u.U. nicht gefährde, nicht einmal tangiere (s. Pitt-Rivers (1966, 32–33)).

Finkelberg (1998) stellt vermittelst Opposita wie 'kollektiv-kooperativ vs. individuell', 'aristokratisch vs. polishaft', 'kompetitiv vs. distributiv', 'hierarchisch vs. egalitär', 'angeboren/unveräußerlich vs. erwerbbar/verlierbar/ durch Ausübung zu beweisen' etc. ein vielversprechendes Arsenal an Parametern zur Verfügung zur Bestimmung der

Der gemeinte Selbstwiderspruch in Protagoras' Theorie ist leicht einzusehen, denn Protagoras hatte behauptet, ohne gleichverteilte αἰδώς und δίκη gebe es keine πολιτικὴ τέχνη und keine πόλεις; jetzt stellt sich aber heraus, dass gerade die überlieferten Regulative die Menschen dazu anhalten, ihre sozialen Mängel vor einander zu verbergen, zur Aufrechterhaltung des normalen Verkehrs.[205] Die normale Verschämtheit, auf diese Weise politisch ausgelegt, muss aber letzten Endes zur Ungerechtigheit führen – die den Zusammenhalt der Polis untergräbt, statt ihn zu stärken.

2.2.2.3 Zusammenfassend: Was Sokrates lächerlich findet

Wer wie Sokrates überzeugt ist, dass es für einen selbst besser sei, sich für das eigene Unrecht strafen oder seine Irrtümer widerlegen zu lassen, schämt sich auch nicht mehr mit dieser dann falsch gewordenen, bloß gesellschaftlichen Furchtsamkeit (s.o. 2.2.1.3). Umgekehrt ist es nicht verwunderlich, dass gerade jene Gesprächspartner, die diese Maxime ausdrücklich *nicht* teilen, aus Scham vor den Anwesenden und vor der sozialen Konvention (τὸ ἔθος τῶν ἀνθρώπων, Gorg. 462d) in Sokrates' Prüfung jämmerlich versagen. Ihre Schamhaftigkeit werfen sie in dem dieser Maxime gewidmeten Dialog *Gorgias*, wie gesehen, nicht nur einander vor (461b Polos dem Gorgias, 482c–d Kallikles

---

Verhältnisse zwischen ἀρετή, αἰδώς und τίμη im Wandel ihrer Bedeutungen von Homer bis bis Aristoteles.

205 Manuwald signalisiert einen ähnlichen Widerspruch, lässt ihn aber in seiner Formulierung so gut wie verschwinden: «In Wirklichkeit wird aber nur nachgewiesen, daß der Anspruch, gerecht zu sein, als gesellschaftlich so verbindlich gilt, daß ihn auch der erheben muß, von dem alle wissen, wie ungerecht er ist» (in: Platon. Protagoras [1999], 180). Teilhabe an der Gerechtigkeit stuft auch er bestenfalls als Postulat ein, als Bedingung (ἀναγκαῖον) der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft – und stellt den Widerspruch zum Postulat lediglich als faktischen fest, weil die Menschen offenbar in der Gesellschaft leben. Er mildert (textlich vielleicht zwar zu Recht, philosophisch aber etwas unbefriedigend) den Widerspruch mit Protagoras' eigener Relativierung 327c: Solche Bürger sind wenigstens keine Barbaren. Bloß fragt sich dann, was der Wert sein soll, kein Barbar zu sein, wenn die Zivilisation auf der eingestandenen Lügenhaftigkeit im schönen Schein der Zivilisiertheit beruhen soll.

Als Xenophons Sokrates den Euthydemos fragt, ob man ohne Gerechtigkeit ein guter Bürger sein kann, und ob er selbst schon gerecht geworden sei, meint dieser: Er glaube schon, οὐδενὸς ἂν ἧττον φανῆναι δίκαιος, «er erscheine weniger gerecht als niemand», also genauso gerecht wie jeder; (mem. IV.2.12); die Opposition Hellene-Barbar ist für Platon auf lange Sicht nicht von Belang (pol. 262c–e; vgl. Tht. 174e–175b).

Sokrates untermauert seinen Punkt bei Xenophon – lieber gut in etwas sein, als es nur zu scheinen, und dadurch zu echtem Ansehen kommen, statt sich lächerlich zu machen – mit diversen Beispielen; das erste entspricht Protagoras' Argumentation: gut erscheinen im Auloispielen, ohne es zu sein (mem. I.7.1–5; vom gleichen Gedanken zehren z.B. II.6.36–39; III.1.1–4; III.5.21; vgl. 2.2 Fn. 43–44).

beiden);[206] vielmehr wundert Sokrates sich darüber hinaus mit gespieltem Erstaunen und paradox scherzend, wie sie so dreist sein (τολμᾶν) können, aus konventioneller Schamhaftigkeit vor den Anwesenden sich selbst zu widersprechen (αἰσχύνεσθαι, 487b). Wenn 'sich schämen' aber 'dreist' sein soll und man sich für diese Dreistigkeit wieder 'schämen' soll (weil sie zum Selbstwiderspruch führt), hat die konventionelle 'Scham' auch bereits eine andere Farbe erhalten: Sie ist zu etwas Schändlichem umgeschlagen, zu etwas, für das man sich zu schämen habe – wie für einen Irrtum.

Die Gefahr und das Beschämende liegen für Sokrates in der nicht erkannten oder anerkannten Unwissenheit selbst. Sokrates formuliert seine Überzeugung, dass Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit sich allem Augenschein zum Trotz lohnen, in der *Politeia* denn auch nicht zufällig noch einmal ausdrücklich in der Sprache des Ausgelachtwerdens, der Blamage vor aller Augen: Die Ungerechten schaffen wie die schlechten Renner im Rennparcours um Glück und Anerkennung vielleicht den Hinweg bis zur Wendemarke mit Bravour, aber nicht mehr den Rückweg; so müssen sie mit dem Kopf zwischen den Schultern abziehen, von allen Zuschauern ausgelacht. Der Gerechte aber vermöge die Rennstrecke hinunter und hinauf (ἀπὸ τῶν κάτω, ἀπὸ δὲ τῶν ἄνω μή), sprich bis zur Wendemarke und zurück zu laufen.[207] Er ernte dann sogar noch das Lob 'der Leute' (rep. 613b–c; vgl. Prot. 319c, 335e; Tht. 148c)![208] Natürlich nicht immer (rep. 517e–518a) …

2.2.3 *Die maieutische Beschämung: die erste sokratische Weihe*

Der Philosoph sei über die Furcht vor dem Versagen vor Zeugen hinaus, weil die eigentliche Gefahr nicht im Gesichtsverlust *vor* den Anwesenden liege, sondern

---

206 Kallikles räumt weiter ein, dass ein politisch-gesellschaftlich erfolgreicher, das ist nach eigener Aussage notwendig ein ungerechter Mensch, in den Kreisen der Philosophen immer lächerlich werden muss, wie auch umgekehrt der Fall ist (Gorg. 484d–e). Die 'Lächerlichkeit' der Philosophen macht ihn wütend: Wer als Erwachsener noch philosophiert, verdiene Schläge (485c–d).

207 Wenn Sokrates hier von den schlechten Rennern sagt, dass sie den Weg zwar bis zur Wendemarke, aber nicht mehr zurück vermögen, während die wahrhaften Renner ans Ziel gelangen, dann schließen wir daraus, dass die letzteren den Weg hin und zurück schaffen. Die Verwendung der Formel des des ἄνω und κάτω suggeriert zwar, dass die Ungerechten bis zur Idee des Guten, dem Ziel der dialektischen Untersuchung, gelangen, aber das erscheint abwägig. Adam (in: Plato. Republic II, 431–432) findet den Vergleich ebenfalls schwer zu deuten; Waterfield (in: Plato. Republic, 452) deutet den Vergleich nicht, obwohl er den Vergleich zu Tht. 176b–177a zieht.

208 Dieser optimistische Ton steht in einem gewissen Widerspruch zu der von Platon regelmäßig betonten Gefahr der Elimination der Philosophen seitens der Nicht-Philosophen (für einige Stellen s. 2.1 Fn. 90).

im Irrtum selbst, der sogar die Freunde in Mitleidenschaft ziehen könnte (s.o.). Diese Furcht scheint dennoch eine besondere Rolle in der sokratischen Gesprächstechnik und im Elenchos zu spielen: Als Beschämung über die eigene Ansicht in dem von Sokrates bewusst herbeigerufenen Nicht-(mehr-weiter-)Wissen, wenn also ein Mangel an Selbsterkenntnis erkannt wird. Die Aufklärung über die Mangelhaftigkeit der eigenen Einsicht ist ja der erste, entscheidende Schritt zur Selbsterkenntnis, nämlich im Wissen, daß man etwas *nicht* weiß. Wir nennen diese sokratische Form der Beschämung – als Stufe der 'Reinigung von falschen Ansichten' – in der Folge deshalb 'maieutische Scham': Sie lässt sich als integraler Bestandteil der sokratischen Maieutik verstehen, die prüft, ob ein Gesprächspartner 'schwanger' sei und wenn ja, womit (Tht. 148d–151d). Im Gegensatz zur gesellschaftlichen Verschämtheit, die bestenfalls zur Anpassung an die herrschende Norm, schlimmstenfalls zur Unterminierung jeder Norm in der Verstellung führt, soll die maieutische Scham des im Gespräch mit Sokrates bei einem Irrtum Ertappten den Schritt zur (Selbst-)Erkenntnis einleiten: Die Prüfung der Ansichten führt zur Prüfung der Person (Prot. 333c etc.) und also – in der maieutisch herbeigeführten Einsicht in die eigenen Ansichten – zur Selbsterkenntnis. Inwiefern das gelingt, hängt von dem jeweiligen Gesprächspartner ab. Das lässt sich an einigen Beispielen illustrieren:[209]

Theodoros, der Geometer und Lehrer des Theaitetos, möchte sich im *Theaitetos* auf Antilogik und Dialektik nicht einlassen, er markiert wiederholt die Grenze seines Engagements und lässt sich auch kaum zur 'Entblößung' im Gespräch bewegen.[210] Obwohl er weiß, dass Sokrates im Gespräch immer auf die Rechenschaft über die Person der Gesprächführenden hinaus will, verkennt er den Wert der Beschämung, wenn man sich ihm gegenüber irrt: Theaitetos soll sprechen, denn wenn er 'umgeworfen werde' sei das für einen Jüngeren weniger 'hässlich' als für einen Älteren (σφαλεὶς γὰρ ἧττον ἀσχημονήσει, 165a–b). Das Bild, das dem Wettkampf entnommen ist, nennt altersspezifische gesellschaftliche Verschämtheit, wo altersindifferente maieutische 'Schambereitschaft' verlangt wird. In 162b kommentiert Theodoros indirekt die Hässlichkeit alter Männer im (nackten) Ringkampf ebenfalls als Argument, nicht

209 Hier ist nicht der Ort für eine Analyse aller Fälle eines solchen, pädagogisch auf konstruktive Verlegenheit zielenden Elenchos, einschließlich dessen Vorbedingungen in dem und Auswirkungen auf den Charakter der Person, des Zusammenhangs mit dem jeweiligen Thema und weiteren Parametern; zur moralischen Neutralität der αἰδώς bei Platon im Allgemeinen vgl. Charm. 161a–b; zu ihrer pädagogischen Bedeutung s. auch z.B. nom. 699c vor dem Hintergrund von 646e u. 671c–d.

210 Für eine kursorische Wertung der Reaktionen des Theodoros auf die Gesprächssituation s. Fn. 1.1 Fn. 8.

selbst in den intellektuellen Ring treten zu müssen. Von dorther ist deutlich, dass er es auch in 165a–b für den, der sich entblösst, selbst unangenehm findet, dass es ‘hässlich’ sei, im Alter athletisch zu versagen – und dass Sokrates’ Aufforderung, sich zu entblößen, in seinem Fall also schamgefühlig liegt.

Charmides, Platons Onkel mütterlicherseits, errötet, weil er nicht weiß,[211] ob er das von Sokrates’ versprochene Medikament noch brauche (Charm. 155b–156c), das heißt aus dem Konflikt einer von Sokrates’ herbeigeführten inneren Unsicherheit heraus (158c–159b). Sokrates hatte Charmides das Medikament des ‘Schamanen’ Zalmoxis gegen Kopfschmerzen versprochen, wenn er sich dessen in der Prüfung seiner Seele würdig erwiese (Charm. 156d–157c). Das Medikament ist eben diese Prüfung selbst, richtiges Nachdenken, letzten Endes über sich (vgl. Lach. 187e–188c).[212]

Charmides’ Vetter (und ebenfalls ein Onkel Platons) Kritias (154b) ist nach Übernahme des Gesprächs zwar zunächst dazu bereit, einen früheren Gesprächsfehler einzugestehen, wenn dieser ihn auf eine Meinung führt, die er nicht teilen möchte (164c–d); später aber schämt er sich vor den Anwesenden, weil er nicht fähig ist, gerade die kühnste und schwierigste der im *Charmides* versuchten Bestimmungen der σωφροσύνη durchzuführen (169c–d): die ‘Besonnenheit’ als ‘Erkenntnis der Erkenntnis’ zu verstehen.[213] Diese Beschämung-in-der-Aporie soll hier wohl einerseits den späteren Tyrannen Kritias[214] charakterisieren; andererseits markiert die ‘Aussparungsformel’, mit der Sokrates das Thema rücksichtsvoll auf eine andere Gelegenheit verschiebt (169d), das Gewicht dieses waghalsigen Vorstoßes, dem Kritias also nicht mehr gewachsen erscheint.[215]

---

211 Cairns schreib: «*Aidōs* ist most readily identified as an emotion by the fact that it is regularly described as having physical or physiological symptoms (typically blushing) and as involving characteristic behavioral responses (such as averting one’s gaze, bowing or veiling the head, etc.)» (1993, 6).

212 Einen bedenkenswerten Seitenblick auf diesen Zusammenhang bietet rep. 406b–c, wo Sokrates sich im Rahmen der Kritik zeitgenössischer Medizin lustig macht über die ewig an sich herumkurierenden kranken Menschen, die aus Angst vor Kopfschmerzen lieber auf Nachdenken verzichten.

213 Zum Charmides in diesem Sinn s. Steiner (1992, 27–30); s. ferner 1.3 Fn. 101. Wie der Weg zur Erkenntnis sokratisch gedacht zugleich ein Weg der Selbsterkenntnis ist, zeigt Tschemplik (2008). Dass dieser Weg auch ohne Mysterienmetaphorik besonders schamgefühlig liegen wird, ist klar.

214 Vgl. auch zu Kritias 1.3 Fn. 101. Xenophon rechnet Kritias zu den rücksichtlosesten hybristischen Figuren seiner Zeit und nennt ihn einen der mordsüchtigsten der Oligarchie der Dreißig (mem. 1.2.12); Rankin, der sich auf Xenophon bezieht, stellt ihn u.a. auf eine Linie mit Platons Thrasymachos sowie mit dessen Kallikles (1975, 326–327).

215 Vgl. Steiner (1992, 40–41).

Der Sophist Thrasymachos im ersten Buch der *Politeia*, der so viel Ähnlichkeit mit Polos und Kallikles aufweist, errötet ebenfalls und kommt, als er sich vor aller Augen widerlegt sieht, vor Scham sogar ins Schwitzen; er wird dabei wütend (rep. 350c–d). Der Vergleich mit Charmides zeigt, dass das beschämende Moment in seinem Fall nicht in der Frustration eines als falsch erkannten Wissensanspruchs liegt: So meinungsfest und von oben herab Thrasymachos auftritt (es liegt in seiner charakterlichen Linie, sich über eine beschämende Niederlage zu grämen), so bescheiden und gesprächswillig gibt sich Charmides. Aber gerade dem hübschen Jungen stehe das Erröten besonders gut (158c), während die physische Reaktion des Thrasymachos eher widerwärtig wirkt: Man merkt ihr den 'Muskelmann' an,[216] den er in der Rede an den Tag legt; Thrasymachos wird durch seine penetrante Leiblichkeit zusätzlich in seiner Erdgebundenheit gekennzeichnet, als 'Materialist' und Grobian – obwohl allgemein auch der Aspekt des Schweißes, den die Götter vor die ἀρετή gelegt haben, mitschwingen dürfte (Hesiod erg. 289; von Platon rep. 364c–d und Prot. 340d zitiert) und bei einem anderen Charakter sogar auf eine 'erotische Reaktion' im Sinne des *Phaidros* hätte hoffen lassen können; nämlich dann, wenn Thrasymachos' Empörung sich zu philosophischem Thauma (bzw. θάμβος) hätte erheben lassen (vgl. ὁ μὲν ὑπ' αἰσχύνης τε καὶ θάμβους ἱδρῶτι πᾶσαν ἔβρεξε τὴν ψυχήν, Phaidr. 254c).[217]

Auch der Vergleich mit Hippokrates ist an dieser Stelle aufschlussreich. Er errötet ebenfalls (Prot. 312a). Platons Schilderung dieser physisch hervorbrechenden Scham ist bei Hippokrates' und Thrasymachos verwandt: In beiden Fällen lässt Sokrates es mit sanftem Scherz in der Schwebe, ob dieses Erscheinungsbild mit der Beschämung zusammenhänge oder einen externen Ursprung habe: Hippokrates' rötliche Erscheinung könnte auch der Morgenröte zuzuschreiben sein (woraus zu schließen ist, dass ihm die Röte gut stand, wie Charmides); Thrasymachos schwitzte vielleicht nur deshalb, weil es so ein warmer Tag war (was freilich bedeutet, dass die Sonne kräftig schien) – für Sokrates kein Grund, nicht zu philosophieren (Phaidr. 259a–b; vgl. 2.1 Fn. 23). Auffallend bleibt, dass die Reaktion, sofern sie keine emotionale gewesen sein soll, in beiden Fällen auf die Einwirkung der Sonne zurückgeführt wird (s.u. 2.2.5), was im Sinne des Sonnengleichnisses und der verspielt-'symbolischen' Erzählsituation eben im Phaidros vielsagend genug erscheint: Sogar Sokrates' physikalische Interpretation dieser Verfärbung weist so noch auf einen

216 Sehr körperlich wirkt auch Kallikles, dem das Anhören philosophischer Gespräche unter erwachsenen Männern physische Schmerzen bereite (Gorg. 485b).

217 Vgl. Fn. 90.

seelisch-philosophischen Prozess (vgl. Phaidr. 242a, 259a, 279b; vgl. Fn. 101 und Abschnitt 2.2.4.1 hierunter).

Mit einer solchen ‘Beschämung’ will Sokrates nicht bloß das Nichtwissen des Gesprächspartners bloßstellen, sondern ihm gerade dadurch das Fortschreiten zur Erkenntnis ermöglichen;[218] er hilft dem Gesprächspartner auch, sich über die Verschämtheit zu erheben. Ob dies von den Gesprächspartnern mit Wohlwollen beantwortet oder als gewalttätig empfunden und mit Unwillen beantwortet wird, macht die Zerreißprobe aus. Der Kampf mit dem Unwillen (βία, ‘Gewalt’) gehört ebenso zum Erziehungsprozess auf dem Weg aus der Höhle der durchschnittlichen, sophistischen, eristisch-politischen Weltauslegung, wie die Hilfestellung seitens – in diesem Fall – Sokrates.[219]

Thrasymachos’ rabiater Geistesverwandter, Kallikles im *Gorgias* – der sich mit aller Macht gegen diese βία stemmt, die er auch beim Namen nennt (505d) – erkennt und benennt auch Sokrates’ Technik, sich die gesellschaftlichen Schamgefühle der Gesprächspartner zur Lenkung des Gesprächs zunutze zu machen (482c–483a). Ihren Sinn aber hat auch er verkannt, und so wirft er sie dem Sokrates als Trick vor und bedauert als der ungezügelte Vertreter des Prinzips *Might is Right*,[220] der er ist, den Mangel an frechem

218 Roloff schreibt: «Nun ist aber die Aporie nicht dazu gedacht, zu verstören, einzuschüchtern, von jeder weiteren Bemühung abzuschrecken; sie soll im Gegenteil ein möglichst nachhaltiger Anstoß sein, sich durch eigene Anstrengung aus ihr herauszuarbeiten, u.d.h. durch eigenes Nachdenken zu einem begründeten und dauerhaften Urteil in Sachen ἀρετή, zu einer wirklichen Einsicht zu gelangen» (1994, 25). Vgl. Manuwald (in: Platon. Protagoras [1999], 114); Steiner (1992, 61).

Einsicht in das eigene Unwissen sei nach Sokrates-Platon sogar Bedingung, überhaupt lernen zu *wollen* (Men. 84c). Das lässt sich auch an Xenophons Sokrates ablesen: Er macht den jungen Euthydemos (der nicht mit Platons Sophisten zu verwechseln ist) auf alle Weise deutlich, dass dieser trotz seines Wunsches, zu Ansehen und Einfluss in der Polis zu gelangen (mem. IV.2.11), über kein stichhaltiges Verständnis der dazu erforderlichen Gerechtigkeit bzw. keine Maßstäbe zur Beurteilung situativ bedingter Qualitäten verfügt (IV.2.11–20, 2.31–39) und v.a. sich selbst noch zu keinem Problem unter dem delphischen Spruch (‘Erkenne dich selbst’) geworden ist; er schämt sich vor sich selbst über sich selbst (IV.2.24); dergestalt gründlich über sich selbst desillusioniert, hält er im Gegensatz zu anderen jungen Leuten, denen es so ergangen ist, zu Sokrates, der ihn weiter ohne solche vernichtende Erfahrungen unterrichtet (IV.2.39–40).

219 Vgl. Men. 84b–d zum Nutzen der βία; vgl. rep. 515e; dazu Picht (1996 [1965/1966], 75–76), wo er Hes. erga 287–292 heranzieht. Die βία im Lernen hat eine Grenze: ψυχῇ … βίαιον οὐδὲν ἔμμονον μάθημα (536e) und die Hilfe in der ῥᾳστώνη der Mühen zur Umwendung der Seele steht diesem ‘Opfer, das größer ist als ein Ferkel’ (378a), zur Seite (s.o. Fn. 14 und 61; 1.2 Fn. 107; vgl. leg. 645a).

220 Kallikles vertritt den Typus des durch die Selbstbehauptung des sophistischen Menschenmaßes begünstigten Machtmenschen (s.o. B.2 Fn. 131); vgl. Dodds: «The new rationalism did not *enable* men to behave like beasts – men have alway been able to do

Mut vonseiten des Polos und Gorgias den 'Zumutungen' des Sokrates gegenüber (s.o.). Passagen wie diese im *Gorgias* markieren *ex negativo* das Gewicht einer spezifisch 'sokratischen' Beschämung – mit der seine Ermunterung zur 'Tapferkeit' korreliert – im maieutischen Prozess.

Gerade der ebenso schamlose Hybrist Alkibiades, bei Platon ein sehr viel differenzierterer Charakter als der polternde Sophist Thrasymachos oder der Machtpolitiker Kallikles, bringt im *Symposion* die 'maieutische Scham' auf den Punkt. Sokrates' Methode hat bei ihm nicht gegriffen, obwohl dieser vielleicht gerade bei ihm die stärkste 'philosophisch-erotische', an religiöse Scheu grenzende Verunsicherung bewirkt hat (nicht umsonst vergleicht er Sokrates mit kultischen Statuen; symp. 215b; vgl. 222a). Er behauptet, nur vor Sokrates sich zu schämen (216b–c), und er weiß auch ganz genau, weshalb: weil er Sokrates nicht widersprechen könne, ihm über das eigene Unrecht eigentlich Recht gebe (216a–b). Aber weil er sich dennoch nicht ändern möchte (*ibidem*), bleibt diese Scham ohne Konsequenzen.

Nicolas Fisher hat nachgewiesen, dass die Beschämung des Alkibiades, der Darstellung im *Symposion* zufolge, durch eine Verkehrung der traditionellen päderastischen Rollenverteilung zwischen Eromenos (traditionell der jüngere Umworbene) und Erastes (traditionell der ältere Werber) bewirkt wurde: Der Eromenos wurde zum abgewiesenen Werber, der Erastes zum 'spröden' Umworbenen (symp. 222b).[221] Eine Deutung im Zusammenhang der

---

that. But it enabled them to justify their brutality to themselves, and that at a time when the external temptations to brutal conduct were particularly strong» (1951, 191).

Popper verfehlt den entscheidenden Punkt platonischer politischer Theorie, wenn er behauptet: «Platon verlangte natürliche Rechte für die natürlichen Führer» (I: 1992 [1945]), 115; Ar. pol. B 5.1264a24–29 erhebt faktisch bereits den gleichen unzutreffenden Einwand; vgl. B 5. 1264b15–25. Dies ist eben das Prinzip eines Kallikles oder Thrasymachos, gegen das Platon antritt. Das wiederholt er ausdrücklich, wenn Adeimantos bedauert, dass die 'Wächter' (die ja mit Poppers 'natürlichen Führern' gemeint sind) gar keine Privilegien zugeteilt erhalten (419a–421c). Keine 'Klasse' soll privilegiert bzw. einzeln 'glücklich', εὐδαίμων gemacht werden (rep. 419a–421c); der Anfang der Selbstprivilegierung der Wächter ist der Anfang der politischen Degeneration (547b–c).

221 Vgl. Fisher (1992, 461–466) zur Verkehrung der sozialen Muster von Hybris und Eros bei Sokrates; zu Alkibiades s. (ebd., 462–464); er schreibt: «So the main *hybris* committed by this mixture of satyr and philosophical near-god consists, put crudely, in not having sexual relations with those boys of whom he had seemed to want to be the lover. This was felt particularly insulting by the youth who had so prided himself, hitherto it seemed with good reason, on his unusual sexual attractiveness. In one sense, then, it was Socrates' godlike, totally unsatyr-like, endurance and control over his desires and pleasures, that led him so to 'insult' his boyfriends, and equally so to confuse them, force them to switch roles, and to feel themselves enslaved. Hence Alcibiades' multiple confusions, and his sense that he had to admire and still to 'love' (vgl. 222c) the man who had outraged him» (1992, 463).

'maieutischen Scham' bleibt aufschlussreich: Bei Alkibiades fallen die beiden Aspekte der maieutischen Beschämung – die Prüfung der eigenen Meinung, und darin der Weg zur Selbsterkenntnis – zusammen, weil das Objekt der geprüften Meinung (Alkibiades' Meinung über Alkibiades) und dasjenige der anzustrebenden Selbsterkenntnis (Alkibiades) eines und dasselbe sind und der Weg von der Prüfung der Meinung zu jener der Person hier besonders kurz und leicht wäre: Alkibiades wird darüber belehrt, dass dasjenige, was er *an sich selbst* für wertvoll hält (seine Schönheit), es in Sokrates Augen nicht ist (Prüfung der Meinung), und er hätte so über sich selbst aufgeklärt werden können (Selbsterkenntnis).

Diese Interpretation der von Thrasymachos benannten sokratischen 'Technik', sprich der von Alkibiades in ihrem Sinn grundsätzlich verstandenen Beschämung als 'maieutischer Beschämung',[222] findet eine Bestätigung im *Euthydemos*. Dort wird diese Beschämung als der erste Schritt auf dem sokratischen Erkenntnisweg erkennbar. Hier evoziert Platon – durch den spöttischen Vergleich des sophistischen Elenchos mit der dionysischen Initiation – in der Darstellung dieser Beschämung einen Mysterienkontext und weist sie so als die erste 'Weihe' der philosophischen 'Mysterien' aus: Wie Charmides, Hippokrates und Thrasymachos, errötet auch der Jüngling Kleinias bei einer schwierigen Frage, die Euthydemos ihm stellt (275d). Dies signalisiert aber keine 'maieutische Scham', denn dessen Bruder Dionysodoros versichert dem Sokrates: Was der Junge auch immer sage, er werde immer widerlegt oder 'zuschanden gemacht' werden (ἐξελεγχθήσεται, 275e; vgl. auch 277d–e). Dieser Elenchos ist somit weder 'dialektisch', noch 'maieutisch', denn er deckt keinen Irrtum auf und führt den Befragten nicht zur Erkenntnis der eigenen Unwissenheit und so zur Selbsterkenntnis.[223] Kleinias wird lediglich durch

So weist sich hier Alkibiades selbst als den eigentlichen Hybristen aus, zugleich aber als Sklave seines Eros zu jenem Sokrates, den er eben wahrnahm. Er würde als dieser Sklave nichts lieber tun, als vor Sokrates' besserer Wirkung auf ihn davon laufen.

222 Die Problematik der 'maieutischen' Scham wird in der Forschung normalerweise nicht berücksichtigt. Denyer, der wenigstens auf Protagoras' Schamgefühle reflektiert, findet in ihnen nichts als ein billiger Sieg des Sokrates. Obwohl er keinen eigenen Standpunkt formuliert, kommt er also *eo ipso* nicht über die Klage der Gesprächspartner im Gorgias hinaus, die er ebenfalls anführt, nach der Sokrates die Leute gerne dazu zwinge, Dinge zu sagen, die sie nicht wollen, weil sie sich sonst schämen müssten (in: Plato. Protagoras, 181, zu Prot. 352d2; Gorg. 461b–c and 482c–e).

223 Das Vorgehen der Sophisten und dasjenige des Sokrates illustrieren zusammen zwei eng verknüpfte Nuancen des Wortes ἐλέγχειν, das in der Regel als 'widerlegen' übersetzt wird; nach Buchheim bedeutet «(τὸ) ἔλεγχος … ursprünglich die Schande, besonders die, in die man erst noch zu geraten droht» Er führt aus: «'Wider Erwarten Schande bekommen' – in

die Kniffe einer sachfremden Antilogik rein formell – und dann noch formell falsch[224] – zu Boden argumentiert – ohne die Absicht der 'Sieger', ihn wieder aufzuheben.

Dennoch nennt Sokrates diese Beschämung eine Einweihung wie bei den Korybanten (277d). Die mysterienhafte Kontextualisierung dieses sophistischen Elenchos ist festzuhalten. Verunsicherung und Verängstigung hatten in diesem kultischen Kontext einen festen Sitz, wo sie die erste Stufe der Weihe ausmachten; auch dort handelte es sich um einen Zustand, der mit Schwitzen und anderen körperlichen Reaktionen einhergehen konnte und in dessen Umfeld Wörter wie φρίκη (Angst), σέβας (Ehrfurcht), ἱδρώς (Schweiß) operierten.[225] Platon selbst situiert die 'maieutische Beschämung', das pädagogische Herz des sokratischen Elenchos, also in diesen auch sonst von ihm kultivierten Kontext.

Sokrates wahrt hier den Schein, dass die Sophistenbrüder es mit ihrem Elenchos so ernst meinen wie er selbst. Sokrates stellt nämlich nicht nur die Analogie zwischen Initiation und sophistischem Elenchos her, sondern suggeriert ebenfalls, dass die beiden Sophisten nichts anderes täten, als er selbst: In 278c fordert Sokrates sie dazu auf, jetzt zum konstruktiven Teil überzugehen und nicht in der Protreptik hängen zu bleiben, innerhalb derer er die Beschämung des Befragten durch den Frager also anerkennt.

Instruktiv für die mysterienhafte Schattierung der sokratischen Beschämung ist die 'Demütigung' des Lysis (ταπείνειν, συστέλλειν, Lys. 210d–e, 213c–d,

---

diesem Sinn bedeutet ἐλέγχειν 'zu Schanden machen', mit dem Hintersinn nämlich bloßstellen, kompromittieren, zur Schau stellen zu wollen» (1986, 4–5).

224 Dass Euthydemos und Dionysodoros selbst ihre Logik nicht durchschauen – und Kleinias also auch nicht helfen könnten, seine Aporie zu beheben, wodurch diese maieutisch werden könnte – weist Schmitt nach (1973, 25–42); s.o. B.2 Fn. 13. Das Problem liegt ja nicht in der Falschheit der im Elenchos angewandten 'Logik', sondern in dem Umgang mit dieser Falschheit; vgl. V.1 Fn. 11; B.2 Fn. 13 und 2.0 Fn. 3.

225 Dazu Burkert (²1997, 295–296, 304, 307); ders. (1987, 97) mit Verweis auf Platon rep. 560d–e. Er schreibt ferner: «The unsettling experience has the effect of shaking the foundations of personality and making it ready to accept new identities» (ebd., 102); solches begegnet in vielen Mysterien als «'purification,' which may function as an euphemism for saving face even in embarrassing circumstances … Psychological terror … is well attested: 'all those terrible things, panic, and shivering and sweat,' to quote Plutarch once more» (ebd., 103); vgl. Riedweg (1987, 60–67), der unter anderem Kognate von φρίκη, σέβας und ἱδρώς in Platons Phaidros, in der homerischen Demeterhymne und in weiteren auf Eleusis bezogenen Texten nachgeht. Cairns rechnet σέβας grundsätzlich zum Wortfeld der αἰδώς (1993, 4); vgl. (ebd., 137–138; 156–159) zu αἰδώς und σέβας in der Demeterhymne und (ebd., 206–214) diesbezüglich zu Aischylos; vgl. Schefer (2001, 69 mit Anm. 43, 105 mit Anm. 307) (mit weiteren Belegen und Verweisen); und auch Gadamer (1999: 7 [1990], 84). Αἰδώς, ἱδρώς, σέβας und φρική sind in OF nicht sicher belegt.

216c; vgl. sein Verstummen gegen Ende des Dialogs, zur großen Freude von Hippothales, 222b). Das Gespräch über die richtige (philosophische) Freundschaft, das Sokrates zur Unterweisung des über und über 'verliebten' Hippothales mit Lysis führt, zeigt seine 'erotischen Mysterien' der Wissensprüfung in voller Tätigkeit.[226] Der Fall ist lehrreich durch die an die bestandene Prüfung anschließende 'Aufnahme' des Lysis durch den 'Meister' Sokrates und durch dessen Aufmunterung an die Anwesenden, diese Prüfung aneinander weiterzuüben (211a–b).

Rahmenerzählung und Setting des *Lysis* entsprechen, wenn auch diskret, jener landschaftlichen Chiffrierung sokratischer 'Weihen', von welcher der *Phaidros* ein besonders dichtes, aber also keineswegs exklusives Beispiel liefert:[227] Die Gesprächspartner treffen sich außerhalb der Stadt und zwar

226 Der Name des Titelhelden Lysis ('Loslösung') selbst deutet in diese Richtung; (vgl. im Phaidros die λύσι[ς] … τῶν παρόντων κακῶν) in erotischer Manie (τῷ ὀρθῶς μανέντι) (244d–e) oder die λύσι[ς] τε καὶ ἴασι[ς] τῶν δεσμῶν καὶ τῆς ἀφροσύνης (rep. 515c), die «Lösung und Heilung von den Fesseln und der Unvernunft»; ebenso die λύσις … ἀπὸ τῶν δεσμῶν καὶ μεταστροφὴ ἀπὸ τῶν σκιῶν ἐπὶ τὰ εἴδωλα καὶ τὸ φῶς (532b), die «Lösung … von den Fesseln und die Umwendung von den Schatten zu den Urbildern und dem Licht», die mit der τῆς ψυχῆς μεταστροφή identisch ist (rep. 525c; interessant daneben 495e!); vgl. oben 2.2 Fn. 14, 61 und 84; ferner in diesem Kapitel Fn. 11.

Dass Hippothales nichts Eigenes zu sagen hat, sondern nur Allbekanntes bis zum Überdruss wiederkäut (Lys. 204b–205d), suggeriert, dass er nicht wirklich 'verliebt' sei; aber er lässt sich immerhin Sokrates' Belehrung gefallen.

227 Weil das literarische Setting des – 'erotischen', 'mysterienhaften', im 'Hades' stattfindenden – Protagorasdialogs vom Phaidros her an Kontur gewinnt, erscheint es sinnvoll, hier und später in diesem Kapitel etwas ausführlicher auf entsprechende Aspekte des Phaidros-Dialogs einzugehen. Zusammengenommen ergibt sich ein Prüfstein jener 'Poetik', mit deren Hilfe wir den Protagorasdialog erläutern.

Das liebliche Tableau im Phaidros-Dialog mit schattigem Baum, reinem, klarem, kühlem Wasser, zirpenden Zikaden unter dem heißen Tagesgestirn und dem Geleit dorthin (229a–b, 230a–c, 258e–259b), erinnert unmissverständlich an die orphische 'Hades-Topographie'; vgl. Burkert (2006 [1998], 54); Frede (2003, 231–232); Bernabé u. Jiménez San Christóbal (2008, 29–30, s.u.); Schefer (2001, 84–85); vgl. (ebd., 82–84) zur Rahmenerzählung der Nomoi (auf dem Weg «zur Grotte und zum Heiligtum des Zeus»; die Schilderung des schattigen Zypressenhains, der zur Rast und zu philosophischem Gespräch einlädt, legt insbesondere den Vergleich mit dem Phaidros nahe; 625b–c). Sokrates kennzeichnet den Zustand, in den er sich vor dieser Kulisse mit Phaidros zum Anhören der Lysias-Rede über Eros begibt, als ἡσυχία (229a) – eine Gemütsverfassung, die von der ganzen Landschaft dort geatmet zu werden scheint (zur Bedeutung der Landschaft im Phaidros, vgl. Gaiser (2004 [1989], 506 und 521–523)). Der Phaidros-Dialog spielt sich also mit Blick auf 229a, sowohl als auf das malerische Setting, gleichsam unter 'zur ἡσυχία gebrachten Mysten' im (philosophischen, nicht wie der Protagoras sophistischen) Hades ab (vgl. Fn. vgl. 1.4 Fn. 137); Fn. 2.3 Fn. 115.

Dass der Dialog des Seelenwagens stark von orphisch-mysterienhafter Bildlichkeit zehrt, ist als solches unumstritten; vgl. Frede (2003, 238, 240). Die ἡσυχία war auch ein

dicht an der Mauer, die die Grenze zwischen Stadt (innen) und Land (außen,

---

Attribut der pythagoreischen Überlieferung zu Parmenides (2.3 Fn. 28 mit Haupttext), sowie von Platons Würdigung dieses anderen großen philosophischen Dichters selbst (1.3 Fn. 55). Der Baum im Hades der Orphiker ist normalerweise (wie in den Nomoi) eine Zypresse – und zwar eine weiße oder strahlende (λευκή); Beispiele bei Bernabé u. Jiménez San Christóbal (ebd., 9–12; vgl. dort 28–25).

Im Phaidros ist der Baum eine Platane. Aber die Platane steht hier nicht umsonst. Sie wurde aufgrund der unter einer Platane vollzogenen Hochzeit von Zeus und Hera mit der letzteren assoziert (Nilsson (I: [2]1955 [1940], 323)). Wahrscheinlich hieße es, eine spätere Symbolik in die Schilderung hineinzudeuten, aber «Die (philosophische) Hochzeit mit Zeus unter einer Platane» wäre kein schlechter Untertitel für diesen Dialog. Die Platane wurde nach Schefer (ebd., 84) ferner mit Demeter verbunden. In Agra am Ufer des Ilissos fanden die kleinen eleusinischen Weihen statt; s. Burkert ([2]1997, 293).

Für den Namen der Hera gibt Platon als eine von zwei Etymologien ἐρατή τις, 'eine Liebreizende' (Krat. 404b–c), was gut zum Thema passt. Sokrates schwört bei Platon in den folgenden Fällen νὴ τὴν Ἥραν, «bei der Hera»: Als Meletos behauptet, alle Athener außer Sokrates machen die Jugend besser (apol. 24e); als Hippias ihn zu lehren anschickt, was 'das Schöne' sei (Hipp. maj. 287a); um die Schönheit des Ortes am Ilissos hervorzuheben (Phaidr. 230b); als Theaitetos sich als besonders guter Gesprächspartner erweist (Theät. 154d).

Die Behauptung von J. H. Dierbach, dass «bei den Platanen ... Sokrates zu schwören» pflegte, was die Milesier an ihm kritisiert hätten (Flora Mythologica, 35), wäre hier zwar einschlägig, aber Dierbach gibt keine Quellen an; auch sein Verweis auf Creuzer u. Mone (III: 1812, 44) führt nicht weiter und seine Ansicht dürfte also auf diesen Stellen bei Platon beruhen. Interessant, aber ebenso vage bleibt leider auch seine Behauptung (ebd.), die «Platane der Genien», wie er *platanus orientalis* nennt, wäre «dem Genius» geweiht. Baumann bestätigt das hohe Ansehen der Platane in der Antike und ihre Verwendung in Heiligtümern und macht dabei insbesondere auf eine von Theophrast erwähnte, immergrüne Varietät auf Kreta aufmerksam (2007, 32–36); als «die Urpflanze Platos, das Sinnbild von Spriessen und Wachsen» (ebd., 119) wurde sie zu einem Ornament stilisiert.

Der im Phaidros insgesamt dreimal erwähnten Platane (229a, 230b, 236e) kommt – unabhängig von Hera oder weiteren Gottheiten – die Rolle zu, als Adressat eines Schwurs Sokates zu seiner ersten Rede zu bewegen (236d–e), für die diese sich wie für eine kultische Handlung verhüllt (237a); der Baum und mit ihm der Ort werden also spätestens von dorther eindeutig auf das Gespräch hin 'religiös aufgeladen' (und insbesondere auf diese Stelle dürfte sich Dierbachs Behauptung stützen).

Die zirpenden Zikaden (ὁ τῶν τεττίγων χορός, 230c) sind aufgrund von 259a–d und 262d als ein Chor von Musendienern zu verstehen; diese seien einst Menschen gewesen, die vor lauter Lust an ihrem Musendienst die Sorge um das Leibliche vergessen hätten und verhungert seien; als Zikaden durften sie weiterleben und bieten so eine Allegorie der Philosophie; dass der Ort von Nymphen oder sonst von göttlichen Kräften oder eben von diesen Zikaden beseelt wird, die Sokrates zu nahezu dithyrambisch-dionysischer Verzückung führen, markiert dieser ausdrücklich (238c–d, 241e, 262d; vgl. 263d, 279b), und es gibt dort ja auch ein Heiligtum 'einiger Nymphen und des Acheloos' (230b); dies mag als ein weiterer Einfluss – außer von dem auch selbst 'sonnenhaft strahlenden', φαιδρός Phaidros (238d, 242b; Vgl. 2.1 Fn. 64; unten Fn. 127–128 samt Haupttext) – der Platane oder sonst der dortigen 'Genien' aufzufassen sein.

Hades), markiert,[228] bei einer geweihten Quelle. Sokrates tritt in diesen geschlossenen Raum just außerhalb der Mauer ein (die in 203a–b dreimal erwähnt wird), an der Grenze zwischen Stadt und Land; hier findet – gerade während der Jahresfeier des Hermes, der Hermaien (206d; vgl. 2.1.3) – das Gespräch statt (203a–204b). Diesem Setting entspricht ferner der verwirrte Zustand des 'verliebten' Hippothales. Dessen Inspiration zu dichterischen Versuchen, über die wir durch den Spott seiner Freunde belehrt werden, die das langweilt (205b–d), sowie Sokrates' 'maieutisch-erotische' Sonderbegabung (204b–205b) und Ähnliches mehr korrelieren mit der im *Phaidros* geschilderten Erotik.

Nicht nur Sokrates' 'maieutische Erotik' und Dialektik wird von Platon in Analogie zu einer (gestuften) Mysterienweihe gesehen (vgl. z.B. Gorg. 497c; Men. 76e); auch seine Unzufriedenheit mit der sophistischen 'Initiation' hat eine genaue Parallele in den echten Mysterien bzw. in deren 'mystosophischer' Rezeption: Der Autor des Derveni-Papyrus «complains that the 'craftsmen' of private mysteries [ὁ τέχνην ποιούμενος τὰ ἱερά] just take the money but do not lead their clients to 'knowledge.' [εἰδήσειν] The clients, too shy and baffled even to ask questions [οὐδ᾽ ἐπανερόμενοι], thus lose both their money [οὐκ ἀρκεῖ σφιν τὴν δαπάνην προανηλῶσθαι] and their hope of attaining knowledge [ἐλπίζον[τε]ς εἰδήσειν … στερηθέντες κα[ὶ τῆς] ἐλπί[δος] ἀπέρχονται]»[229] (Kol. XX).

Das umschreibt recht genau Sokrates' oder Platons Verhältnis zu den Sophisten, und die 'korybantische Inthronisierung' des Kleinias im *Euthydemos* bietet dafür ein ausgezeichnetes Beispiel.[230]

Wenn Sokrates die Einwirkung all dieser *genii loci* zuviel wird, versucht er, 'über den Fluss' zu fliehen, was ihm aber von seinem spezifisch eigenen Daimonion – also nicht mehr etwa von den Nymphen am Ilissos oder von der verflixten Platane – verboten wird (242a–b); das ist genau der Moment, in dem die Sonne (also das strahlende Symbol des Guten Selbst) im Zenith steht, und von dort aus ihr Licht über die dritte, wahre erotische Rede – über die Seele und ihr Gespann – wird scheinen lassen können; diese spricht Sokrates jetzt auch nicht mehr verhüllt (Phaidr. 243b; vgl. 237a und 2.1 Fn. 23). Von kultischen Implikationen der Verhüllung abgesehen heißt das: Er braucht die Augen nicht mehr vor dem hellen Antlitz des sonnenhaften Phaidros zu schützen (234d) und auch dieser entblößt jetzt das eigene 'sonnenhafte Auge' (vgl. rep. 508a–b; Tim. 45b–e), damit der Blickkontakt und was dieser zu enthüllen vermöge zu Nutz und Frommen *beider* Freunde möglich ist (Phaidr. 255d; vgl. Phdr. 253e; Alk. I 132c–132d; Tht. 144d; vgl. auch die Thematik des geistigen Auges in rep. 420c–d, 532a–b, 533c–d; symp. 219a, Phdr. 243a; ferner 1.3 Fn. 95 und 97).

228 Zu dieser Opposition vgl. 1.4 Fn. 137.

229 Das englische Zitat ist von Burkert (1987, 72); unsere griechischen Einschübe folgen dem Text von Kouremenos et al.

230 Auch Burkert zieht die Parallele zu «Plato condemning the magiciens in the name of philosophical ethics» (2006 [1982], 202; vgl. 196); ebenso ders. (2006 [1998], 54) unter Verweis auf rep. 364b–366a; vgl. oben 1.2 Fn. 7 und 51.

Es gibt eine interessante Abweichung von der hier dargelegten maieutisch-mysteriösen Regel, die diese dennoch bestätigt: Der brilliante Schüler des Theodoros, Theaitetos, beweist durchgehend, dass er sich von seinen Irrtümern nicht abschrecken lässt. Unbeirrt schreitet er – wie fließendes Öl – auf seinem Weg der Erkenntnis zur 'Entdeckung der Seele' fort.[231] Nicht umsonst wird dieser Weg mit dem Weg aus der Höhle verglichen.[232] Tatsächlich schämt er sich nicht für seine 'Fehler', errötet nicht, wird nicht verunsichert, sondern folgt Schritt für Schritt dem Logos und Sokrates. Auf Sokrates' übliche ironisch-übertriebene Sorgen, ob sie sich nicht *lächerlich* machten, wenn sie sich gegen die Ansichten von 'Homer und seinem Heer' wenden, reagiert er lakonisch (Tht. 153a). Dies alles entspricht dem Charakter, den Theodoros an Theaitetos gelobt hatte: affektiv stabil, 'in ruhiger Bewegung' wie fließendes Öl durch seine Studien fortschreitend (144b; vgl. V.2 Fn. 77). Seine Tapferkeit im Gespräch wird wiederholt angesprochen (145c, 151d, 157d, 163c) – was nicht sagen will, dass ihm nicht auch einmal der Mut sinkt (148c, 158a). Er ist eben kein 'Rasender'! Er ist anscheinend ein philosophisches Naturtalent, das die emotionale Vorbereitung der Verunsicherung überspringen kann, außer in Gestalt des schwindelerregenden Thauma (155c–d; vgl. θάμβος in Phaidr. 254c), das auch gerade ihm gegenüber von Sokrates benannt und philosophisch gedeutet wird.[233] Nicht umsonst wird er schon bald für würdig erachtet, die Mysterien berühmter Männer zu vernehmen (τὰ μυστήρια, 156a; vgl. 152c, 155e).

2.2.4 *Hippokrates der Pferdebezwinger*

Alle bisher erkannten Elemente der sokratischen Beschämung bei Platon sind in Sokrates' Gespräch mit Hippokrates anzutreffen: Die emotionale Scham-Reaktion dessen, der in einer persönlichen Angelegenheit auf einen Fehler ertappt wird; dann die spezifisch 'maieutische' Betretenheit, nicht zu wissen, was man eigentlich meint mit dem, was man meint bzw. vorhat; dadurch dann die Anfänge der Aufklärung über einen selbst.

Hippokrates errötet, und «der Tag schimmerte schon etwas, so daß ich es deutlich sehen konnte» (ἤδη γὰρ ὑπέφαινέν τι ἡμέρας, ὥστε καταφανῆ αὐτὸν

---

231 «Wie diese Lehre [der Homo-mensura-Komplex] scheitert, öffnet sie den neuen Horizont der 'Psyche'», meint auch Gadamer (1999: 7 [1988], 15); vgl. Steiner (1992, 28, 43–48).

232 Sedley (2004, 76); Tschemplik (2008, 67–68, 97); s. auch Steiner: «Der Vorgang im *Theaitetos* entspricht dem, was in der *Politeia* als die Umlenkung des 'Auges der Seele' (τῆς ψυχῆς ὄμμα, 533 d 2) bezeichnet ist» (1992, 47 Anm. 213); vgl. die letzten Worte des Theaitetos (2.1 Fn. 9). Zur Situierung der Verwicklungen des Theaitetos im Rahmen des vom Höhlengleichnis ausgeformten philosophischen Bildungsweges s. v.a. Picht (1996 [1965/1966], 77–79).

233 Diese Charaktierisierung lässt sich weiter differenzieren: Er steht angeblich bereits auf solcher Höhe, dass er Sokrates helfen könnte, sich selbst zu erkennen, dem er ähnlich sei etc. (s.o. 1.3.3.2).

γενέσθαι, 312a).[234] Es bleibt in der Schwebe, weshalb Hippokrates errötet: Vielleicht ist es doch nur der Glanz der aufgehenden Sonne?[235] Sokrates' leicht spöttischer Kommentar markiert die besondere Bedeutung von Hippokrates' schamhafter Reaktion. Hippokrates errötet scheinbar nicht nur, weil er bei einem Fehltritt oder bei seiner mangelhaften Einsicht 'ertappt' wird; wohl auch nicht wirklich, weil die Sonne seine Backen färbt. Ihm geht viel eher 'ein Licht auf', das hier vom Licht der aufgehenden Sonne 'symbolisiert' wird.[236]

Die Morgenröte markiert, dass ein potentieller Philosoph, ein Mensch der ἀρετή 'das Licht der Sonne' φῶς ἡλίου sieht,[237] wie es auch vom gerechten Staat als Ausformung des entworfenen Paradigmas (rep. 472a–473b) und als Forschungsmodell zur Auffindung des gerechten Menschen und der Gerechtigkeit überhaupt (u.a. 368c–369a) erhofft wird (473e). Unter dem Blickwinkel der 'geistigen Sonneneinwirkung', die z.B. im *Phaidros* (242a; s.o. 2.1 Fn. 23) oder *Nomoi* (625b) weitere Parallelen aufweist, macht der Vergleich zum Sonnenuntergang, der im *Phaidon* mit dem Tod des Sokrates assoziiert wird, das Motiv besonders prägnant (61e, 89c, 116b, e): Es ist der 'gerechteste Mann seiner Zeit', über dem die Sonne auf für die anderen in dem Moment untergeht, als sein 'Licht' erlöscht (Phaid. 118c; epist. VII 324e; vgl. 325b–c).

Diese symbolträchtigen, poetischen Zusammenhänge provozieren die Frage: Wer ist Hippokrates, über dem die Sonne hier aufgeht? Oder genauer: Wofür steht Hippokrates?

Hippokrates ist außerhalb des *Protagoras* nicht bekannt.[238] Platon benennt ihn aber ausführlich, mit Namen, Patronimikum und dem Namen seines Bruders: «Hippokrates, der Sohn des Apollodor, Bruder des Phason» (310a, 328a). Diese ausführliche Namensnennung könnte man als Signal dafür

234 Übersetzung von Schleiermacher.

235 Auf die bemerkenswerte Parallele zu der Ironisierung der 'maieutischen' Beschämung des Thrasymachos' in der Politeia (350c–d) wurde bereits hingewiesen (2.2.3). Hier enthält die 'physikalische' Erklärung der Körperreaktion keinen eindeutigen Hinweis auf einen verborgenen seelischen Vorgang, aber diese Einkleidung der Beschämung markiert dennoch den entscheidenden Punkt im Fortgang oder Scheitern des sokratischen Gesprächs.

236 Den Vorschlag, diesen Sonnenaufgang 'symbolisch' zu interpretieren, verdanke ich Herrn Prof. Dr. W. Rother (Protagoras-Seminar, Sommersemester 2007); diese Interpretation hat sich seither vielfach bestätigt. Auch Friedländer erinnert «an das Dunkel der Nacht, an das werdende Licht, und wie es zugleich geistig zu tagen beginnt» (II: 1964, 3); ähnlich ders. (I: 1963, 170).

237 Zum Gleichnis der Sonne zur Verdichtung von Platons Konzepte der Philosophie und der Gerechtigkeit vgl. ferner vgl. 1.2 Fn. 89 und 97–98; 2.3 Fn. 86; RA.16 Fn. 35.

238 Hippokrates ist «otherwise unknown» (Guthrie IV 1978: 216); so auch Kirchner (I: 1901, 501–502); vgl. folgende Fn.

auffassen, dass es sich um eine historische Person handle, über die eben weiter nichts überliefert ist.[239] Das ist aber keine Interpretation. Namen haben bei Platon sehr oft eine Aussagefunktion oder bilden eine Zielscheibe signifikanter Anspielungen, entsprechend seiner Tendenz, seine Personen als Chiffren für Probleme und Aspekte des philosophisch begriffenen Lebens zu entwerfen. Namen sprechen so bei Platon eine eigene Sprache. Das steht durchaus nicht in Konflikt zu der Möglichkeit einer historischen Vorlage, wie am Beispiel des Kallias bereits klar wurde (s.o. 2.1.4.1).

2.2.4.1 Sprechende Namen

Das bekannteste Beispiel für einen sprechenden Namen in Platons Dialogen ist gewiss Diotima von Mantineia im *Symposion*. Ob der historische Sokrates nun wirklich die Bekanntschaft einer historischen Person dieses Namens aus dem peloponnesischen Mantineia gemacht habe, ist nicht auszumachen.[240] Ihr Name bedeutet so viel wie: «Zeus' Ehre», was sich aufschlüsseln ließe als: die 'Von-Zeus-Geehrte' oder die 'Zeus-Ehrende'[241] und zwar aus der

239 Manuwald (in: Platon. Protagoras [1999], 101); die Anrede 'Sohn des Apollodoros' in 328a geschehe «'with mock solemnity' (Adam), passend zum ironischen Kontext» (ebd., 239). Nails argumentiert aber erstens unter Berufung auf die nachdrückliche Präsenz weiterer Perikles-Verwandten im Dialog; ferner aufgrund einer Kombination von Aristoph. Thesm. 273 und Nub. 1001; dann weil Hippokrates' Familie so nachdrücklich gelobt wird; schließlich aufgrund der Frequenz von Namen der Wurzel 'Hippo-' in Perikles' Familie, dass mit Hippokrates historisch-biographisch ein Neffe des Perikles gemeint sein dürfte (ebd., 169–170).

240 Zur historischen Realität der Diotima s. Kranz (1926, 437–438); näher zu ihrem Bezug zu Athen s. Levin (1975, 223–225). der die Historizität von Diotima für weder nachweisbar noch widerlegbar hält, obwohl er dennoch vermutet, dass Platon sich hier auf eine historische Person bezogen habe; Möbius hebt die Bedeutung von Prophetinnen in Mantineia hervor und identifiziert die auf einer in Mantineia ausgegrabene Stele abgebildete Augurin als die historische Diotoma (1934, 45–46, 58).

241 In Übereinstimmung mit dem 'distributiven' homerischen Grundkonzept der τίμη, wie es Finkelberg herausgearbeitet hat (1998, 16–17), könnte man den Namen auch als 'Die-Zeus-gibt-was-ihm-zusteht' oder 'Die-von-Zeus-erhält-was-ihr-zusteht' wiedergeben. Diesen besonders engen und 'gerechten' Bezug auf Zeus sowie jenen auf die Mantik rückt ihren Namen zugleich in die Nähe der Gerechtigkeit und der Erkenntnis; beides passt zu Zeus.

Zeus ist in der Tradition der Gott der Gerechtigkeit (vgl. die poetische Etymologie der Δίκη als Διὸς κόρα, Aisch. Choeph. 949; s.u. 2.3.2.2); darum auch bei Protagoras. Bei Platon erhält dieser Status eine gleichsam onto-theologische Fundierung: Zeus ist der leitende Gott der innerweltlichen Ordnung (τάξις innerhalb der ἄκρα ὑπουράνιος ἁψίς; Phaidr. 246e–247a). Gerechtigkeit, begründet in Einsicht in die Ordnung, ist das höchste Ziel des Philosophen und Zeus ist deshalb sowohl im Sinne der Erkenntnis, die auf Sein geht, wie auch der Gerechtigkeit, die jedem Seiende das Seine gibt, neben dem Gott der Mantik, Apollon, Platons Patron der Philosophie; beide sind bei ihm 'sonnenhaft', worauf wir schon öfters hingewiesen haben.

«Stadt-der-mantischen-Erkenntnis».[242] Zeus ist bei Platon der Patron der Philosophie; Mantik und philosophisch-erotische Manie gehören für Platon zusammen (Phaidr. 244a–245a). Diotima trägt somit einen Namen, der zu gut zur Thematik des *Symposions* passt, um ignoriert zu werden; Sokrates spielt dort selbst darauf an (Symp. 206b); ebenso bestätigt er seiner Lehrerin «beim Zeus», dass alle Menschen nur das Gute lieben (206a).

In den gleichen thematischen Rahmen gehört jener Stesichoros, der Sohn des Euphemos aus Himera (Στησίχορος τοῦ Εὐφήμου, Ἱμεραῖος); auf dessen Palinodie beruft sich Sokrates, bevor er im *Phaidros* selbst anlässlich seiner ersten Rede – die der Lysias-Rede auf Bitte des Phaidros weitere Argumente an die Seite stellt, weshalb sich ein Junge eher zu einem ‘Nichtverliebten’ als zu einem ‘Verliebten’ gesellen sollte – selbst einen solchen ‘Widerruf’ liefert (indem er einen neuartigen Begriff von ‘Liebe’ und ‘Verliebtheit’ entwickelt, der jederzeit zu gehorchen sei). Stesichoros erscheint so als der Patron der ‘mystischen’ Großen Rede im *Phaidros* (243a). Diese Rede selbst wird ihm auch explizit zugeschrieben sowie die erste, frevelhafte, auf Phaidros’ Konto ging: ὁ μὲν πρότερος ἦν λόγος Φαίδρου τοῦ Πυθοκλέους, Μυρρινουσίου ἀνδρός· ὃν δὲ μέλλω λέγειν, Στησιχόρου τοῦ Εὐφήμου, Ἱμεραίου, «Der erste Rede gehört Phaidros dem Sohn des Pythokles, aus Myrrhinous; der, den ich jetzt reden werde, gehört Stesichoros, dem Sohn von Euphemos, aus Himeraia» (244a; vgl. 242d–e). Es ist, als ob einmal Phaidros, einmal Stesichoros durch Sokrates hindurch gesprochen hätte.[243]

242 Vgl. Dover (in: Plato. Symposium, 137); Möbius nimmt an, dass auch die Überlieferung, nach der sie eine Priesterin des Zeus Lykaios gewesen sei, aus ihrem Namen gesponnen sei, «denn der Lykaios scheint in Mantineia keinen Kult gehabt zu haben» (1934, 45–46).

243 Phaidros scheint in ‘seinem’ Dialog für zwei Dinge zu stehen: erstens für den leiblich anwesenden jungen Freund, dann für etwas, auf das er als Platzhalter verweist. Das wird von Phaidr. 238d und 243e nahegelegt: ἡμῖν δὲ πρὸς τὸν παῖδα πάλιν τῷ λόγῳ ἰτέον («wir aber müssen mit unserer Rede zum Knaben zurückgehen»; 238d); Ποῦ δή μοι ὁ παῖς πρὸς ὃν ἔλεγον; … Οὗτος παρά σοι μάλα πλησίον ἀεὶ πάρεστιν, ὅταν σὺ βούλῃ («Wo ist mir aber der Knabe, zu dem ich sprach … Dieser ist dir immer ganz nahe zugegen, sooft du willst»; 243e). Phaidros sitzt aber die ganze Zeit neben Sokrates, sie reden die ganze Zeit miteinander, und dennoch wendet Sokrates sich zweimal an Phaidros, als fände er ihn nicht. Einmal meint er, sie müssten sich ‘an den Phaidros wenden’, einmal fragt er, ‘wo Phaidros sei’.

Diese ‘doppelte Präsenz’ des Phaidros und die Wirkung dessen auf Sokrates, was angeblich ‘durch ihn hindurch’ wirkt (διὰ Φαῖδρον, 257a; Riedweg liest das vor dem Hintergrund der 257a geforderten Bezugnahme der Rhetorik auf den Hörer (1987, 30; vgl. dort 49)), wird vom Mythos der Götterreigen im Jenseits einschließlich der Wiedererkennung der Repräsentanten eines Gottes im Diesseits erklärt. Sie entspricht ebenso der Rede der Diotima, der zufolge der Philosoph durch das Äußere schöner Menschen, Gewohnheiten und Kenntnisse hindurch das Schöne selbst erblicken könne (symp. 211c, generell 210a–212a).

LSJ gibt für das Adjektiv στησίχορος, unter dem das Lexikon auch den Namen des Dichters rubriziert: «*establishing* or *leading* χοροί».[244] Eine alternative Aufschlüsselung des Namens würde ergeben: 'Reigen des (Zeus) Stesios' (s.u.);

An das dortige Schöne soll ja die Seele, ihrem Lieblingsgott 'nachwandelnd' (συμπορευθεῖσα, Phaidr. 249c), durch alles ihm Ähnliche (ὁμοίωμα, 250a), z.B. ein gottähnliches Antlitz (θεοειδὲς πρόσωπον, 251a) oder sonst eine schöne körperliche Gestalt hier unten erinnert werden (ἀνάμνησις, 249b–d; ἀναμιμνήσκεσθαι, 250a).

Die emotionale Wirkung ist auch für den philosophischen Betrachter erheblich und konsquenzenreich (251a–252b); Sokrates bemerkt, dass die Weise, wie Phaidros während des Vorlesens strahlte (γάνυσθαι), ihn ganz außer sich gebracht habe (234d; vgl. 238d, 242a–b, 243e–244a). Die Häufung von Wörtern für strahlen und leuchten in diesem anamnetischen Zusammenhang – die als Anspielungen auf die eleusinischen Mysterien interpretiert werden; s. Riedweg (ebd., 47–56) – stärkt diese Interpretation (einige Beispiele liefern φέγγος; λαμπρός; αὐγή; λάμπω; ἐκφανέστατος, 250b–d; vgl. φανός, 256d), nicht weniger als die wiederholte Benennung des 'Stachels' dieser Emotionalität als ἵμερος (251c, 251d, 251e, 255c). Darin darf ein wortspieliger Verweis auf Stesichoros den 'Himerischen' oder 'zum Tag Gehörigen' gelesen werden (Ἱμεραῖος, 244a; s.u.).

'Dort' war aber nur die Schönheit (κάλλος) so leuchtend und liebreizend (ἐκφανέστατον, ἐρασμιώτατον, 250d) und also wird nur auf sie verwiesen. Nur jene Schönheit selbst (αὐτὸ τὸ κάλλος), die das Ziel des von Anamnesis gesteuerten dialektischen Weges hinauf und hinunter ist (ἐνθένδε ἐκεῖσε, 250e; rep. 529a, 619e; Theait. 176a; vgl. Phaid. 107e, 117c und Phaidr. 227a; vgl. Fn.V.2 Fn. 75), strahlte (ἔλαμπεν) 'dort' so sehr und wird 'hier' durch ihr 'helles Abbild' (ἐναργὲς εἴδωλον) repräsentiert, durch unseren 'hellsten' Sinn (διὰ τῆς ἐναργεστάτης αἰσθήσεως) – nämlich das 'sonnenhafte' Auge (vgl. rep. 508a–b; vgl. 2.2 Fn. 92) – erfasst; denn dieses Abbild 'glitzere so hell' (στίλβον ἐναργέστατα, 250d).

So betrachtet 'stirbt' Sokrates im Gespräch mit Phaidros den 'philosophischen Tod' (s.o. gleiche Fn.; vgl. Fn. vgl. 1.4 Fn. 137): Er beschreitet den Weg über das Himmelszelt hinaus, sieht durch den sonnenhaft-strahlenden Freund hindurch das strahlende Schöne selbst (sozusagen das Vorbild 'hinter' der Sonne des Sonnengleichnisses, also den Gegenstand des μέγιστον μάθημα (rep. 505a), findet sich wieder 'zurückgekehrt' natürlich nicht sofort zurecht und stellt deshalb fest, 'sie' müssten sich wieder an den Phaidros wenden bzw. er stellt die merkwürdige Frage, wo dieser sei – denn er befindet sich gerade im Übergang von einem helleren zu einem dünkleren Zustand oder umgekehrt (vgl. rep. 516e; 518a–b).

Mit alledem bestätigt sich, dass der Hades nach Platon kein Ort sei, sondern – mit Dodds – ein Zustand der Seele (vgl. oben (2.1.4.3)): Sokrates betritt 'hier und jetzt' jenen 'Ort', der als ὑπερουράνιος τόπος (247c) eben *kein Ort* und zeitenthoben sei. Von einem Ort lässt sich sinnvollerweise nur innerhalb des Himmelgewölbes sprechen, während die von Zeus vorgestandene περιφορά sinnvollerweise keine Zeit außerhalb ihrer 'herstellt', bzw. markiert (vgl. 2.2 Fn. 116).

Durch die in der literarischen Gestaltung und Exemplifizierung der Thematik des Dialogs konkret vor Augen geführte Fähigkeit zum 'Austritt' aus den Bestimmungen des Innerweltlichen (Raum und Zeit, dann auch Farbe, Gestalt etc.; 247c; vgl. Men. 75b–c) fällt die Seele – etwas, doch kein 'etwas' (s.u. 2.2.6.2) – innerhalb der Ordnung aus allem Geordneten (ὑπερουράνιος τόπος vs. ἄκρα ὑπουράνιος ἁψίς samt τάξις des Zeus) hinaus; vgl. oben Fn. 106 und unten 116; 2.3 Fn. 119; 2.6 Fn. 6.

244 So LSJ *s.v.* στησίχορος.

ὁ Εὐφήμου ergibt: ‘der Sohn der ‘Guten Rede’ (oder ‘dessen, der gut redet’);[245] Ἱμεραῖος darf – außer in Zusammenhang mit dem erotischen ἵμερος (s.u.) – aufgrund der Gleichstellung von ἱμέρα und ἡμέρα in Krat. 418c als ἡμεραῖος gehört werden als: ‘der zum Tag gehört’.

‘Zeus Stesios’ oder ‘Zeus-der-die-Fliehenden-zum-Stehen-bringt’ ist der nur bei Plutarch und auch dort als Hapaxlegomenon belegte griechische Variante des römischen Jupiter Stator (aus der gleichen Wurzel);[246] in Rom hatte er an der Via Sacra eine für römische Maßstäbe alte Kultstätte, deren Stiftung in der Antike Romulus selbst zugeschrieben wurde.[247] Die – natürlich späte – Formulierung bei Plutarch suggeriert, dass dieser Zeus den Griechen auch unabhängig von Rom bekannt war: προελθὼν δ’ ὁ Κικέρων ἐκάλει τὴν σύγκλητον εἰς τὸ τοῦ Στησίου Διὸς ἱερόν, ὃν Στάτορα Ῥωμαῖοι καλοῦσιν κτλ., «Cicero schritt voran und berief den Senat in den Tempel des Zeus Stesios, den die Römer Stator nennen etc.» (Cic. 16.3).[248] Die Aufschlüsselung des Stesichoros als ‘Chor des Stesios’ gibt mit den anderen Namensteilen im Gesamtzusammenhang des *Phaidros* ein so kohärentes Bild, dass wir die Möglichkeit dieser Herleitung unter dem Vorbehalt eines Anachronismus oder einer Transposition römischer Verhältnisse nach Athen im Gedächtnis behalten wollen.

In diesem Namen steckt unter der weiteren Beachtung von Krat. 418d (der Herleitung von ἱμέρα-ἡμέρα aus ἱμείρω, ‘Verlangen’) ein Hinweis auf das erotische Verlangen, den ἵμερος, den der Anblick eines Schönen beim Betrachter bewirke (Phaidr. 251c, 251d, 251e, 255c; s.o. Fn. 108). Ein solches ‘etymologisches’ Wortspiel unterscheidet sich technisch wenig von dem Wortspiel auf den Namen des Agathon im Symposion (Platon münzt in einer

---

245 Stesichoros war ein historischer Dichter (*floruit* um 600 v. Chr.; s. Lesky (1993, 181)). Dass sein Vater Euphemos geheißen haben soll, wie Sokrates hier behauptet, ist aber sonst nicht überliefert und der Name wird deshalb auch von Kurz (in: Platon. Werke [Eigler] 5, 63 Anm. 31) als zum Widerruf der Palinodie passende Erfindung aufgefasst, eben als «der, der im guten Sinn redet». Das Verb εὐφημεῖν hat nach LSJ *s.v.* auch die Bedeutung «*avoid all unlucky words*», was zur Palinodie passt, und erhält deshalb darüber hinaus im Mysterienkontext den besonderen Sinn, zu ‘schweigen’; s. Schefer (2001, 121 mit 121–122 Anm. 10).

246 TGL VII, 761.

247 Vgl. Plutarch, Rom. 18.7 in der folgende Fn. Eine Abbildung der Fundamente der letzten FVorm des Tempels (aus 294 v. Chr.) findet sich in Nash (I: 1981, 534); eine antike Abbildung des Tempels findet sich in Lugli (1970, 375).

248 In Rom. 18.7 führt Plutarch den Kult in Rom auf die Romulus-Legende zurück; hier transkribiert er den Namen, statt wie in Cic. 16.3 ein griechisches Äquivalent zu gebrauchen, und liefert eine griechische Übersetzung: ἔστησαν οὖν πρῶτον οὗ νῦν ὁ τοῦ Διὸς τοῦ Στάτορος ἵδρυται νεώς, ὃν Ἐπιστάσιον ἄν τις ἑρμηνεύσειεν, «Sie blieben erst stehen wo jetzt der Tempel von Zeus Stator gelegen ist, den man als ‘Epistasion’ (‘die Flucht zum Stehen bringend’, ‘Beistand’, ‘Erhalter’) übersetzen könnte».

möglichen Interpretation das Sprichwort ἀγαθῶν ἐπὶ δαῖτας ἴασιν αὐτόματοι ἀγαθοί wortspielerisch auf Agathon um: Ἀγαθῶν' ἐπὶ δαῖτας ἴασιν αὐτόματοι ἀγαθοί, 174b)[249] oder von dem auf Kallias im Protagoras (Καλλίᾳ τῷ καλῷ, 362a; s.o. 2.1.4.1; s.u. 2.5.1.1); zu vergleichen ist deshalb auch Prot. 335e, wo Sokrates sich selbst in einer charakteristischen Wettlaufmetapher intellektueller Tätigkeit (vgl. rep. 613b–c; s.o.) in einem Atem mit Kriton aus Himera (Kriton dem Ἱμεραῖος) *und* mit einem ἡμεροδρόμος einem 'Tagesläufer' oder Kurier vergleicht.

Der (unter dem oben formulierten Vorbehalt) von 'Zeus Stesios' angehaltene Fliehende ist Sokrates. Dieser wollte vor dem Weiterreden davonlaufen, was sein Daimonion ihm verbot (241e–242a). Gerade als die Sonne, das zeushafte Tagesgestirn, im Zenith steht (242a, 259a, 279b; vgl. 2.1 Fn. 23), hält er auf Anregung des 'sonnenhaft strahlenden' Phaidros (vgl. Fn. 109 und Fn. 128) seine Große Rede über Eros, die Seele und die (in Protagoras' Peripetie persiflierte; s.o. 2.1.4.1) Reigen der Götter im Jenseits. In dieser Vision[250] erscheint der sonnenhafte Himmelsherrscher Zeus, der 'das All (oder alles) durchordnet und umsorgt' (ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ Ζεύς, ἐλαύνων πτηνὸν ἅρμα, πρῶτος πορεύεται, διακοσμῶν πάντα καὶ ἐπιμελούμενος, 246e),[251] als

249 Burnet (OCT) und Bury (in: Plato. Symposium) drucken Ἀγαθῶν'; Dover (in: Plato. Symposium) wendet sich gegen diese Interpretation, weil dann διαφθείρωμεν (174b3) keinen Sinn mache: Warum sollte die Abwandlung des an dieser Stelle im Original vermuteten κακῶν zu Ἀγαθῶν' dem Sprichwort – für das Dover nämlich eine ursprüngliche Fassung wie «good man come uninvited to the feasts of inferior men» vermutet – Gewalt antun? Das ist tatsächlich schwer einzusehen, obwohl Sokrates' Bemerkung im Falle der Abwandlung von κακῶν zu Ἀγαθῶν' nachvollziehbar ist. Diese Abwandlung enthielte freilich eine etwas scharf geratene Pointe gegen Agathon, der dann vielleicht doch noch nicht so 'gut' gewesen sein soll, wie sein Name und sein Sieg als Tragödiendichter vermuten ließen.

Weil der griechische Text die Entscheidung damals graphisch nicht zuließ und ein Hörer den Unterschied nicht wahrnahm, war es dem zeitgenössischen Rezipienten überlassen, ob er er ἀγαθῶν hörte (dann wäre Agathon einer dieser 'Guten') oder ob er Ἀγαθῶν' verstand (dann gehörte Agathon zu den 'Geringeren'). Um dem weiter nachzugehen, müsste in Betracht gezogen werden, dass die Folge bei Platon – vor dem Hintergrund des Homer, auf den Sokrates dort verweist – Sokrates zu Menelaos, Agathon zu Agamemnon in Beziehung setzt.

250 Frede nimmt in Bezug auf den Phaidros-Mythos an, dass Platons 'Apelle and visionäre Einsichten den Mysterienweihen der Orphiker nachempfunden' seien, weil «es bei den Pythagoreern nichts Vergleichbares» gab (2003, 240); (ebd., Anm. 36) verweist sie auf nom. 669d, 782c.

251 Die zwölf Götter hier suggerieren die zwölf Abschnitte des Tierkreises (vgl. das Dodekaeder mit den Figuren für das Weltall: ἐπὶ τὸ πᾶν ὁ θεὸς αὐτῇ κατεχρήσατο ἐκεῖνο διαζωγραφῶν, Tim. 55c; vgl. Phaid. 110b–c). Dass Hestia zuhause bleibt, suggeriert, dass sie hier die Erde vertritt; vgl. (ebd. 40c); Zeus erscheint nicht als einer der Zwölf, sondern, wie gesehen (2.2 Fn. 106 und 108), als deren Anführer; nach rep. 516b–c ist es die Sonne, die Zeiten und

der Anführer der elf Götterreigen (Hestia bleibt zuhause) und als besonderer Patron der Philosophen, also von Phaidros und Sokrates (Phaidr. 250b, 252c, d). Dadurch verweist der Name Στησίχορος im Zusammenhang des *Phaidros* in der schlichteren und sicheren Bedeutung '*establishing* or *leading* χοροί' auch ohne den möglicherweise zu Unrecht herausgelesenen Hinweis auf Zeus Stesios auf Zeus.

Dass ein Philosoph, also ein Choreut des Zeus, unter dem geliehenen 'Pseudonym' des 'Stesios-Reigens' (alternativ: des 'Reigenleiters') den 'manisch-erotischen' Kern der philosophischen Sehnsucht der 'mantischen' Seele bloßlegt (Phaidr. 242c, 244a–b; vgl. 250b), hat guten Sinn. Die zeushafte und philosophisch-'mantische' Deutung, oben, des ebenso wie jener des Stesichoros historisch überlieferten Namens der Diotima von Mantineia, der 'Autorin' der anderen großen erotischen Rede im geschriebenen Werk, unterstützt eine solche Deutung.

Die Beispiele sprechender Namen bei Platon lassen sich mehren. Einige wurden bereits genannt (außer Agathon und Kallias z.B. Adeimantos; s.o. Fn. 2.2 Fn. 54); einige werden uns weiter unten noch beschäftigen (z.B. Antimoiros von Menda, Prot. 315a; s.u. 2.3.1; Prometheus, 361d; s.u. 2.3.2, 2.3.2.3–2.3.2.4; Philebos, s.u. 2.5.3.1). Methodisch ist hier erstens von Belang, dass Platon solchen hermeneutischen 'Spielereien' selbst einen ganzen Dialog gewidmet hat,[252] den *Kratylos*. Dessen halb-ernste, teilweise erfundene, teilweise aus der allegorischen und verwandten Literatur seiner Tage rezipierte Etymologien[253] ergeben zusammen einen Umriss platonischer Philosophie. Zweitens ist signifikant, dass Platon in einigen Fällen (wie Adeimantos, Agathon, Kallias, Prometheus)[254] selbst auf die 'Etymologie' der Namen seiner Personen anspielt. Das gilt nicht zuletzt für den Anreger dieses 'hermetisch-hermeneutischen' Dialogs *Kratylos* selbst, Hermogenes, den 'Sohn des Hermes' (384c, 407e–408b, 429b–c, 440e).[255]

Jahre ordnet und Ursache (αἴτιος) auch sonst von allem in der sichtbaren Welt is (ἐν τῷ ὁρωμένῳ τόπῳ; vgl. 509b); nach Tim. 38b–e ist die Sonne lediglich eines der 'Werkzeuge der Zeit' neben dem Mond und den Planeten.

252 Eine Probe davon gibt er auch am Anfang der Großen Rede im Phaidros, im Rahmen der Bestimmung der mantischen Manie (244b–244c).

253 Dazu s. Struck (2004, 43–44).

254 Möglicherweise ist hierzu auch Glaukon-Glaukos in der Politeia zu rechnen; s.o. Fn. 54.

255 Krat. 440e ist für den Ausweis des Hermogenes als 'Sohn des Hermes' unter Berücksichtigung der Hadesmetaphorik für Philosophie und (herakliteischer) Sophistik, sowie der landschaftlichen Chiffrierung dieses Resonanzraumes relevant, hier im Wiederaufgreifen der Rahmenerzählung: Der Herakiteer Kratylos verlässt den Dialog, um sich um seine Angelegenheiten auf dem Lande zu kümmern; auch Hermogenes wird ihn dorthin begleiten (προπέμψει δέ σε καὶ Ἑρμογένης ὅδε); 'übersetzt' heißt das: Kratylos begibt sich

Es ist somit aufgrund des *Kratylos* und der expliziten ‘etymologischen’ Aufschlüsselung mehrerer Namen durch Platon selbst gewiss, dass ihm im Rahmen seines ‘Spiels’ philosophischer Schriftlichkeit (παιδιά, Phaidr. 265c, 276d, 277e, allgemein 274b–278b; vgl. epist. VII 343a, 344c–d) an ihrer Bedeutung gelegen war.[256] Und ein Exeget darf sich für den Versuch, aus der Semantik der Namen platonischer Personen und anschließend aus ihrer Ortsbestimmung innerhalb der Gesamtkonstellation literarischer Techniken in dem jeweiligen Dialog Auskünfte über den philosophischen Gehalt desselben zu gewinnen, also auf Platon selbst berufen. Die etwas ausführliche Darlegung der in Diotima und Stesichoros virulenten und für den *Protagoras* relevanten Namenssymbolik hat erkennen lassen, dass diese ‘Spielereien’ – weit entfernt, nachträgliche ‘Allegorese’ zu sein[257] – ein dichtes und zwischen den Dialogen kohärentes semantisches Beziehungsgeflecht herzustellen vermögen, das den Inhalt eines Dialogs widerspiegelt und von diesem her schlüssig erläutert werden kann.

2.2.4.2 Satyros’ Flucht nach Oinoë

Was nun Hippokrates betrifft: Seine Bezeichnung vermittelst zweier Zunamen als ‘Sohn des Apollodor, Bruder des Phason’ verbindet den *Protagoras* bereits vor jeder Deutung zweimal – davon einmal ‘etymologisch’ – mit dem *Symposion*, mit dem der Dialog bereits ohnehin eng verbunden erschien (s.o. 2.1.4.1). Denn der Berichterstatter in diesem Dialog hat einen Namen aus den

---

zurück in den herakliteisch-sophistischen Hades – aber nicht ohne Hoffnung auf philosophische Fortschritte (440d; das ist ein Reflex von ‘paränetischen’ Wendungen wie Prot. 328c–d, 361d–e oder Phaidr. 2783–279b; vgl. 1.4 Fn. 137). Hermogenes aber, der schon etwas mehr im Philosophischen Fuß gefasst hat (er ist im Phaidon sogar bei Sokrates’ Tod anwesend; 59b), wird sich als Psychopompos dienlich machen, und erweist sich also trotz seines Missmuts in Krat. 407b (er sei eben kein ‘Sohn des Hermes’, weil er nicht so schöne Reden erfinden könne) trotzdem als hermeshaft (vgl. 429b–c) – wenn auch das καί andeutet, dass er jenem Hades noch nicht entronnen ist.

256 Zur platonischen literarischen παιδιά s. Roloff (1994, 3–37).

257 Damit meinen wir die Allegorese, wie Struck (2004, 3–4) sie versteht; der Leser im Sinne der antiken Allegorik verstehe den Text, Struck zufolge, als rätselhafte Quelle verborgener Weisheit; als solches sei antike Allegorese «a phenomenon of reading, not writing … an ἀλληγορητής is an interpreter of allegories, not a writer of them» (ebd., 3 Anm. 1). Viel eher darf man die Etymologien, wie sie Platon selbst übt (nicht zuletzt im Kratylos; vgl. Struck (ebd., 43–44)) und die eindeutig ein Phänomen seiner schrifstellerischen Intention sind, teilweise in dem Sinne, wie Struck im Unterschied zur Allegorie ein Symbol auffasst, als intendiert ‘symbolisch’ lesen. Für ein Symbol sei charakteristisch, «to produce a form of representation that has an intimate, ontological connection with its referent» (ebd., 2). Vgl. (ebd., 41–50) zu Platons distanziertem Verhältnis zu allegorischem Lesen; Struck weist dabei z.B. auf rep. 378d, wo Platon die Möglichkeit eines allegorischen Hintersinnes in Homer offen lässt (ebd., 42).

gleichen Elementen: Er wird vom 'Ich' der Rahmenerzählung als 'Appollodoros der Phalereer' (Φαληρέυς) identifiziert,[258] also als Bewohner von Phaleron, dem westlichen Hafen Athens.[259] Er wird sogar mit ᾿Ω Φαληρεύς angesprochen (172a).[260]

Der Name des Apollodor – Geschenk des Apollon – spricht für sich; die Bedeutung des Apollon in pythagoreisch-platonischem Kontext bzw. im Zusammenhang der 'Lichtmetaphorik' um das μέγιστον μάθημα, dem größten Lehrstück der sonnenhaften Idee des Guten in der *Politeia*, ist ebenfalls bekannt.[261]Aber 'Phalereus' enthält den gleich(lautend)en Stamm φα- 'hell, weiß, strahlend' wie '(Bruder des) Phason'.[262] Der Stamm φα- kehrt natürlich

---

258 Dieser Apollodor ist bereits tentativ als Maske des Platon selbst interpretiert worden, zt.B. von Bury (in: Plato. Symposium, 4), und der Name verdient also auf alle Fälle Beachtung; ein eben so manisch (vgl. 173d–e) wirkender Apollodor wird im Phaidon erwähnt (59a–b), wo Platon rätselhafterweise als abwesend genannt wird (ebd.); ein historisch-biographisch verstanden doch wohl als die gleiche Person zu klassifizierender Apollodor wird in der Apologie genannt (34a). Der Apollodor des Protagorasdialogs kann aber nach Nails historisch-biographisch nicht der gleiche sein, wie jener des Symposium (310a): Dieser gehörte um das Jahr 400 v. Chr. erst seit drei Jahren zu Sokrates' Kreis. Ebenso wenig ist er mit dem Apollodor des Ion zu identifizieren (541c–d), weil dieser in 433/32 noch kein Bürger war (2002, 170).

259 Kircher merkt (mit Verweis auf die Prosopographia Platonica von G. Groen van Prinsterer) zu Hippokrates an: «Eius pater ab Apollodoro Phalereo diversus est» (191, 502). Bury meint, dass aus dieser Anrede eine gewisse Geringschätzung mitschwingt, insofern «port-towns are often places of unsavoury repute» (ebd., 2); (vgl. 1.4 Fn. 137) zur Bedeutung der Opposition Stadt-Land im erzählerischen Setting platonischer Dialoge; s.o. 2.1.4.1 für einen Vergleich von Symposion und Protagoras unter dem Blickwinkel des Settings im Hafen.

260 Dass Hippokrates der 'Sohn des Apollodor' genannt wird (328a) stellt einerseits den Bezug zu Apollon dar, dem Herrn der sokratischen Selbstbezwingung ebenso wie der Idee des Guten, assoziiert aber andererseits den ebenso tollen Apollodor des Symposions (173c–d). Richtet die 'Manie' des leztgenannten Apollodors sich auf Sokrates, so betrifft diejenige des 'Sohnes des Apollodor' den Protagoras (auch wenn die beiden Apollodoren nicht eine Person sind; s.o. 2.1 Fn. 64 und die beiden vorigen Fn. 123–124).

261 Für Apollon als bestimmender Gott im Hintergrund der Politeia und ihrer Gleichnisse s. Picht (^{2}1992 [1971/1972], 55); Schefer (2001, 120–135); Schefer betrachtet das 'plötzliche Aufblitzen' der nicht-mehr dialektische Einsicht nach den Vorübungen der Dialektik als buchstäblich verstandene Epiphanie des Apollon, eben als spirituelle Erfahrung jenseits der Domäne des sprachlich Erfassbaren (ebd., *passim*).

262 Die gleiche Etymologie liegt dem Namen des unglücklichen Wagenfahrers Phaethon zugrunde (er wird von Platon in Tim. 22c der Sohn der Sonne genannt; s.o. 2.3.1.2 für den Bezug von Parmenides' Wagenfahrt auf jenen des Phaethon); ebenso jenem des Phanes für den als ersten 'erschienenen' Urgott der Orphiker in der Genealogie, die zu Zeus führt (LSJ *s.v.* Φάνης verweist auf OF t224.15–16 (S. 65): ὸν [Eros] ῥα Φάνητα ὀπλότεροι καλέουσι βροτοί, πρῶτος γὰρ ἐφάνθη). 'Strahlen' wird generell auch mit Apollon-Helios assoziert (dazu im Verhältnis zu Platons Mysteriendarstellung der Philosophie s. Schefer (2001,

auch im Namen des Phaidros zurück, dessen Bedeutung 'strahlend' im Kontext seines Dialogs oben festgehalten wurde (2.2 Fn. 92);[263] der Name 'Hippokrates' selbst verbindet diese Figur eng mit dem Hauptstück des *Phaidros*, der parmenideisch inspirierten Wagenfahrt (s.u.).[264]

Der *Protagoras* ist auch über den Namen des Hippokrates hinaus an Beispielen sprechender Namensgebung nicht arm: Im Gefolge des Protagoras ist der einzige 'Lehrling auf Beruf' ein historisch ebenfalls Unbekannter mit einem wiederum sprechenden Namen, Antimoiros (315a; s.u. 2.3.1); parallel zum Gastwirt Agathon im *Symposion* konnte der Name des Hausherrn im *Protagoras*, Kallias bereits als 'Aussage' ausgelegt werden; in der Rahmenerzählung des *Protagoras* ist der Ortsname Oinoë so vielsagend wie jener des Hippokrates und jener des in Oinoë eingefangenen Sklaven Satyros; das etymologische Potential im Namen des Prometheus der Epideixis wird von Sokrates explizit ausgekostet – und dabei übrigens auf sich selbst bezogen (361d; s.u. 2.3.2.3).

Drei dieser Namen und Gestalten im Dialog werden wir jetzt in ihrer gemeinsamen Situation näher betrachten, zum besseren Verständnis der Figur des Hippokrates: Hippokrates, Satyros und Oinoë. Das Ergebnis ist ein recht differenzierter Resonanzraum, dessen Fluchtpunkt von der Thematik wahrer und falscher Freiheit bzw. Unfreiheit innerhalb und außerhalb der Philosophie

180–194)). Das stammverwandte Epitheton φαναῖος wird im 5. Jh. v. Chr. sowohl von Zeus (Eur. Rhes. 355), wie von Apollon gebraucht (LSJ *s.v.* nennt Achaeus Fr. 35 (in: TGF Suppl. [Nauck]): Φαναῖος Ἀπόλλων); vgl. ferner 2.1 Fn. 64; oben Fn. 92.

263 LSJ *s.v.* gibt φαιδρός: «*bright, beaming*, φάος»; vgl. z.B. Aisch. Eum. 925: φαιδρὸν ἁλίου σέλας.

264 Wenn auch angenommen werden darf, dass Platon in seinem Wagenlenkerbild v.a. auf Parmenides Bezug nimmt, steht das Bild in einem noch weiteren Horizont. Am nächsten steht die 'visionäre' orphische Gedankenwelt; s. Frede (2003, 238, 240); vgl. 2.2 Fn. 92. Zur poetischen Tradition vgl. West: «Orpheus, whose many shamanistic features (including dismemberment) were noted on p. 4, is firmly located in Thrace. From Thrace it is not far to Pieria, the region nord and east of Mount Olympus. This is the home of the Muses, the divine beings with whom the inspired singer converses, who give him an almost mantic knowledge of 'past, present, and future', and who convey him in a psychic 'chariot' on 'paths' of song, as far as he desires to go in this world or the other» (1983, 146); zur dichterlich-prophetischen Kenntnis von «past, present, and future» vgl. seine Note zu Hes., Theog. 32 (ders. Theogony, 166). Andernorts gibt West anlässlich Parmenides eine Auswahl weiterer Beispiele des *chariot of song* der poetischen Tradition (Bacchylides 5.176; Pind. Ol. 6.22 ff.; Emp. B 3.5; s. (1971, 225 Anm. 4); dort auch zu den Pfaden des Gesanges bei Homer, z.B. Od. 8.74, 8.492, 499, sowie anderen Dichtern). Auch Picht ordnet das Bild 'orphisch' ein (1996 [1965/1966], 70, 177; s. in 70 Anm. 56 den Verweis auf OF 78), und situiert es ebenfalls im weiteren Kontext des Wissens der Dichter als Musendiener, im Hintergrund der platonischen ἀνάμνησις (ebd., 122–124); vgl. Schefer (2001, 96 mit Anm. 243) zum Mysteriencharakter des Motivs der Wagenfahrt; Böhme (1986, 15–16); Eliade (1992, 118) vergleicht das Bild mit chinesisch-taoistischen, indischen (Katha Upanishade I.3.3–6) und australischen Vorstellungen.

gebildet wird; das ist als Kontrapost von παιδεία und ἀπαιδευσία letzten Endes wiederum die Thematik der Höhle sowie der 'Digression' des *Theaitetos*. Dementsprechend will die folgende Interpretation die 'Namen' nicht etwa auf eine bestimmte, festumrissende Aussage festnageln, als böte ein platonischer Dialog lediglich den Anblick eines allegorischen Puppentheaters; vielmehr soll der Resonanzraum aufgespannt werden, in dem Reden erklingen und Urteile gefällt werden, der aber – gleichsam als (pseudo-)etymologischer 'Vorraum' des Dialogs – vielsagend-eindeutig genug ist.

Hippokrates – Der Name 'Hippokrates' deutet, als Bildung mit dem Element -ἱππ – auf eine vornehme Herkunft des jungen Freundes hin.[265] Natürlich liegt auch die Assoziation mit dem großen Arzt dieses Namens gerade im Kontext der Frage nach der Gesundheit der Seele und des Ärzteparadigmas für geistige Tätigkeit bei Protagoras, den übrigen Sophisten und bei Platon[266] auf der Hand; dieser wird denn auch 311b–c genannt. Eine nähere Interpretation von Hippokrates' Namen kann indes auch hier von einer Übersetzung der Elemente ausgehen, aus denen das Namenskomposit aufgebaut ist. Der Name aus den Elementen ἵππος ('Pferd') und κράτος ('Kraft') lässt sich als 'Pferdebezwinger' oder 'Stark mit Pferden' etc. wiedergeben.

Dieser Name ruft unvermeidlich den Lenker des Seelengespanns des *Phaidros* ins Gedächtnis. Die Assoziation ist thematisch sinnvoll: Was der *Phaidros* in mysterienhafter Bildlichkeit schildert, hängt mit der Frage des *Protagoras* nach der Einheit der Tugenden zusammen; *Politeia* und *Timaios* thematisieren das als das Problem der Einheit der Seelenteile. Die im *Protagoras* als ambivalent erkannte Tapferkeit (350b–351b) ist die ἀρετή des ambivalenten θυμοειδές der Politeia (z.B. 375a–b);[267] im Bild des *Phaidros* ist dieses das rechte Pferd, dessen spezifische Emotion – wie im Falle des θυμοειδές[268] – die

---

265 Oben 2.2 Fn. 6 und 104.

266 Oben B.2 Fn. 83.

267 Sofern die eigentliche Diskusson bezüglich der Einheit der Tugenden im Protagoras um das Problem der Integration der Tapferkeit in die gesamte ἀρετή kreist, wie Arends plausibel macht (in: o.J.) und was Platons Bewusstsein bis in den Nomoi (z.B. 696b) der Ambivalenz der ἀνδρεία entspricht, insofern bietet die Prüfung des Hippokrates bereits vor Anfang der Unterhaltung mit Protagoras ein Beispiel für das Gelingen dieser Integration (s.u. 2.2.5).

268 Cairns nennt αἰδώς-αἰσχύνη denn auch «a representative» der «emotions that are allied with reason», denen die «lower desires» entgegenwirken; er schreibt ferner: «The evidence … that *aidōs*/*aischynē* is associated with the *thumoeides* is uncontrovertible» (1993, 383); generell dazu (ebd., 383–392). «there is no question that Plato is unclear about the role of *aidōs*/*aischynē* in his psychology [damit meint Cairns aufgrund der Schilderung des Seelengespanns im Phaidros: die Rolle bei Platon ist klar]; it belongs clearly with

Schamhaftigkeit ist (Phaidr. 253d, 254a, 254c; vgl. 254e). Als das Problem des ἡδονῶν ἡττᾶσθαι spricht der Lustdiskurs später im *Protagoras* das problematische Verhältnis der gesamten Seele zu dem ἐπιθυμητικόν, sozusagen dem linken Pferd an – und beansprucht dabei, einen Beitrag zur Klärung der Stellung der ἀνδρεία (eben der ἀρετή des θυμοειδές) zur gesamten ἀρετή zu liefern.

Mit den im Lustdiskurs thematisierten ἡδοναί müssen nicht nur die 'niederen' Genüsse gemeint sein;[269] das θυμοειδές hat seine eigene Lustform (rep. 328d, 581a–b; vgl. Tim. 70a). Das Konzept eines Lustkalküls scheint fast besser zum θυμοειδές zu passen als zum wilden ἐπιθυμητικόν: Der Kalkül setz ja ein Minimum an Distanz und vergleichender Rationalität, einschließlich der Fähigkeit und Bereitschaft, die Befriedigung eines Verlangens um einige Zeit zu verschieben, voraus.[270]

Trifft diese Kombination, die in Kapitel 2.3 weiter ausgearbeitet werden wird, zu, so deutet der Name des Hippokrates als des 'Pferdebezwingers' oder des 'Mit-Pferden-Starken' auf eine letztlich erfolgreiche Zügelung der eigenwilligen 'mittleren' Seelenkräfte – wofür umso mehr spricht, dass es diese sind, die in Hippokrates' stürmischem Auftreten vor Sokrates gerade in ihrer 'kindlichen' Eigenwilligkeit (rep. 441a–b) vor Augen geführt werden. Jene begehrenden Kräfte, die man vermittelst richtiger Seelennahrung zu bändigen versuchen soll (rep. 440e–441c), sind nach dieser Schilderung v.a. jene des θυμοειδές, wie denn die Sophistik, wie oben bereits sichtbar wurde, insbesondere die ihm gehörigen φιλοτιμία und φιλονικία anspricht (vgl. rep. 548c, 586c–e). Die literarische Einkleidung stellt den Dialog des Hippokrates und 'seine' Aufgabe, wie gesehen, in den gleichen Zusammenhang der Mysterienrezeption, in welchem der *Phaidros* situiert wird. Nur ist das Signal hier negativ: Zeigt der *Phaidros*, wohin zu streben vermag, wer seine Pferde

---

the functions which are situated, in a collocation that is coherent and plausible, in the *thumos*. || The importance of Plato's locations of *aidōs* in the *thumos* lies in the nature of the *thumos* itself, in particular in its relationship with reason. Plato's explicit comments here [Phaidros 253c ff.] go no further than the remarks that *thumos* naturally sides with reason against passion, but is not its inevitably [*sic*] ally, since it may be corrupted by bad upbringing [vgl. 253de, 254c, 256a; rep. 440b, 441a]» (ebd., 385); vgl. generell (ebd., 381–392).

269 Picht: «Die ἡδονή bei Platon, die wir mit 'Lust' übersetzen, ist nicht die entwertete Sinnenlust der christlichen Askese; es liegt darin der ganze Glanz jener festlichen Stimmung, die bei den Griechen die Freude war. Das was im Glanz einer solchen Freude erscheint, wird bei Platon deshalb 'Schatten' genannt, weil das Auge der Seele dadurch derart geblendet wird, daß es nur Schattenhaftes erkennen kann» (1996 [1965/1966], 214); 2.5 Fn. 78 und hierunter Fn. 149.

270 Zum Doppelcharakter des θυμός – Sitz heftiger Emotionen, aber empfänglich für «deliberations» – bereits in archaischer Dichtung s. Bremmer (1983, 55–56).

bezwingt, so zeigt der *Protagoras*, wo landet, wer sie nicht zu zügeln versteht: Im sophistischen Hades, in der Höhle der um Ansehen streitenden Gefesselten (dessen Bildlichkeit sich ebenfalls aus der Mysterientradition speist):

> Protagoras' paradigma is mimêsis van dat wat binnen de Grot als voortreffelijk geldt. En daaraan moet men toevoegen dat Protagoras' optimistische kijk op wat in Athene en elders plaats vindt inderdaad ook geen aanleiding geeft om de polis te ervaren als een Grot, als iets waaruit men 'bevrijd' zou moeten worden. Waarom zou men uit de Velden van Elysium bevrijd moeten of willen worden?[271]

Insofern davon auszugehen ist, dass Platon in die Schilderung seiner Personen nichts Überflüssiges einfließen lässt, verlangt auch Hippokrates' Abwesenheit von Athen in den vorangegangenen Tagen eine Interpretation.

Satyros, Oinoë – Hippokrates war außerhalb Athens, um einen davongelaufenen Sklaven einzufangen. Außerhalb der Stadt zu sein, deutet unter Berücksichtigung der in 1.4 Fn. 137 und oben Fn. 120 thematisierten Hadesmetaphorik der Opposition Stadt-Land darauf hin, dass er sich 'in tödlicher Gefahr' befand. Der Sklave hieß Satyros und wurde in Oinoë eingefangen (310c). Es gab in Attika zwei Demen dieses Namens.[272] Eine dieser Demen, das Oinoë (Oinaioi, Oinônê) in Aiantis, war ein «Sprichwort für *selbstverschuldeten Schaden*», und zwar durch die Fehleinschätzung dessen, was für einen nützlich sein könnte: Oinoë war «Sprichwörtlich für jemand, der sich aus Eigennutz selber Schaden zufügt, da die Oinaier durch Ableitung des Flusses [χαράδρα] statt des erhofften Nutzens schweren Schaden erlitten».[273] Das ist ein durchaus passendes Signal und bedeutet die Warnung, auf der Suche nach dem eigenen Vorteil nicht blind in das eigene Elend hineinzurennen: genau das also, was Hippokrates im Begriff ist, zu tun. Mit dem anderen Oinoë war, soweit wir wissen, *kein* Sprichwort verbunden. Dafür lag es an der Grenze zu Boötien, dem bevorzugten Ziel flüchtiger Athener, weshalb es von Kommentatoren gerne als das Oinoë des *Protagoras* identifiziert wird. Es gibt

---

271 Arends (in: o.J.); vgl. Steiner (1992, 18).

272 Strab. 8.6.16 (= 375C.27–33): ὁμωνύμως ⌜ τοῖς ⌝ δυσὶ δήμοις τῆς Ἀττικῆς, τῷ τε πρὸς Ἐλευθεραῖς … καὶ μιᾷ τῶν ἐκ τετραπόλεως τῆς περὶ Μαραθῶνα, καθ' ἧς ἡ παροιμία 'Οἰνόη τὴν χαράδραν' (Strabon. Geographika [Radt] 2.504–506); in *app. crit.* gibt er die alternative Lesart mit οἰνώνη.

273 Das erste Zitat entstammt DKP 4.260, unsere Hervorhebung; das zweite DKP 1.1130. Das Sprichwort Οἰνώνη τὴν χαράδραν wird von Strabon überliefert (s. vorige Fn.); Radt übersetzt das Sprichwort als «Oinoë den Sturzbach» (2.507).

aber keine textliche Basis für eine Entscheidung. Dieses Oioê lag in der Nähe einer Stadt Eleutheriai (s. Fn. 139). Das ist in diesem Zusammenhang natürlich besonders amüsant: 'Eleutheriai' leitet sich klar von ἐλευθερία, Freiheit ab; Hippokrates wird von Sokrates als ἐλεύθερος, freier Mann angesprochen (312b), zwischen Sokrates-Platon und den Sophisten stehen zwei konkurrierende Auffassungen von Freiheit auf dem Spiel und es figurieren in Platons Inszenierung dieser Konkurrenz unterschiedliche Konzepte von 'Flucht'.

Welcher der beide Orte gemeint ist, ist gleichgültig (s.u.).[274] Platons zeitgenössische Leser wussten auch nicht, welches Oinoë gemeint war, und die Signalfunktion wirkt also eher doppelt als überhaupt nicht: Oinoë *rings a bell* – oder besser: *two bells*. Es sind: 'selbstverschuldeter Schaden' und 'Flucht und Freiheit'. Sie dürfen beide gehört und im Folgenden mitbedacht werden.

Ist der Name des Ortes, wo ein Fliehender in der Nähe der 'Freiheit' von einem 'Freien' eingefangen wurde, von Bedeutung, so ist es sicher auch nicht irrelevant, dass es ein 'Unfreier' war, der entlief. Sokrates wie Protagoras beanspruchen im *Theaitetos*, die Philosophie sei eine Flucht (s.o. 1.2 Fn. 163; 1.3 Fn. 105). Die platonische παιδεία beansprucht, eine Befreiung der Seele aus der 'Höhle' der ἀπαιδευσία zu sein, also mindestens aus der durchschnittlichen bzw. forensisch-sophistischen Erziehung. Die Vertreter dieser ἀπαιδευσία betrachten diese als 'Freiheit' (vgl. 1.2 Fn. 113); Sokrates als Knechtschaft (Tht. 172e; vgl. 175e). Der Sokrates des *Protagoras* nimmt aber, nach seinem Ausflug in eine Hochburg dieser ἀπαιδευσία (vgl. 347c) wieder in die 'Freiheit' zurückgekehrt, den Platz eines Sklaven ein (310a).[275] Resonanzen gibt es also viele, und 'frei' wie 'unfrei',

274 Manuwald meint: «Mit Oinoë ist vermutlich nicht der att. derb bei Marathon gemeint, sondern der gleichnamige bei Eleutheriai an der Grenze zu Boiotien gelegene, wohin der Sklave wohl zu entkommen suchte» (in: Platon. Protagoras [1999], 102); Szlezák meint, «es bleibt unklar, welcher von beiden [Orten] gemeint ist» (in: Platon. Protagoras [Bayer u. Bayer], 130 Anm. 9), und auch Dorati findet diese unentscheidbare Frage wichtig genug, dennoch darauf hinzuweisen, dass das Oinoë «prossimo al confine con la Beozia, meta più probabile per uno schiavo fuggitivo» (in: Platone. Protagora, 171 Anm. 5). Apelt meint: «an welches [Oinoë] Platon denkt, ist nicht zu entscheiden» (in: Platon. Protagoras, 70 Anm. 8). Nirgends also eine Spur von einer «Deutung» des Namens als Hinweis auf den Stoff des Dialogs. Lediglich Denyer sieht die Korrespondenz mit dem Risiko, das Hippokrates eingeht; er nimmt übrigens an, dass das für Fliehende beliebte Oinoë an der Grenze zu Boötien auch die sprichwörtliche Bedeutung hatte, verknüpft also beide Assoziationsmöglichkeiten mit einem einzigen Oinoë (ebd., 69).

275 Vgl. auch B.3 Fn. 146 und Phaidr. 259a, wo Sokrates sich vorstellt, aus der Ferne betrachtet könne man ihn und Phaidros für ein Paar Sklaven (ἀνδράποδα) halten, die sich während der größten Tageshitze im Schatten ausruhen (statt unter dem Patronat der Sonne zu philosophieren wie die aller leiblichen Sorgen enthobenen musedienerischen Zikaden; s.o. 2.1 Fn. 23; 2.2 Fn. 92).

'fliehen' wie 'einfangen' können in dieser Konstellation sowohl die Sache der platonischen Philosophie als auch die der Sophisten meinen.[276]

Der enlaufene Sklave heißt Satyros. Das ist zwar ein sprechender, aber nicht notwendig ein Sklavenname.[277] Ein Satyr assoziiert Zügellosigkeit, Hybris – also die Eigenschaft des ἐπιθυμητικόν. Das Weglaufen bzw. das Nachjagen eines Sklaven evoziert demnach – in die von Hippokrates' Namen beschworene Bildlichkeit übersetzt – das Bild eines seelischen Wagenlenkers, der dank dem 'linken Pferde' vorübergehend Schwierigkeiten mit seinem Kurs hatte. Was für Schwierigkeiten das waren, bleibt weiter offen. Aber Hippokrates war wohl mindestens selbst vor seiner besseren Einsicht davongelaufen – 'nach Oinoë' in den selbstverschuldeten Schaden. In dem Fall müsste man dann vielleicht sagen, dass ihm eine bessere Einsicht davongelaufen war, wie es Men. 97e–98a heißt.

Der 'Lustdiskurs' setzt solche Schwierigkeiten als alltäglich voraus. Ja die 'meisten' halten – genau genommen: Protagoras zufolge (352e; vgl. 2.5.3.3) – die Einsicht für einen Sklaven, freilich nicht für einen Sklaven der Anstrengung des Denkens, wie an der genannten Stelle im *Menon*. Sie halten die Einsicht für einen Sklaven, ἀνδράποδον, der Begierden (Prot. 352b–c). Wie der *Theaitetos* thematisiert, ist das Verhältnis von Beherrschen und Folgen der Einsicht bzw. des Logos denn auch nicht so einfach, wie Theodoros sich das vorstellt, der seine Gedanken tatsächlich gerne wie die Diener seines Denkens hierhin und dorthin schicken möchte (Tht. 173b–c). Immer neue Logoi strömen zu (177c;

Wenn man bedenkt, dass nach homerischer Vorstellung Zeus einem Mann an dem Tage, dass er zum Sklaven wird, die Hälfte seiner ἀρετή nimmt (Od. 17.322–323) – was ja jedem passieren konnte (Heraklit DK 23 B 53) und Platon selbst passiert sein soll (Diog. Laert. III, 19–21) –, dann beinhaltet dieser sokratische Platztausch bereits eine programmatische Aussage zum Problem der (von Platon klar erwähnten, weder verworfenen noch verteidigten, freilich hingenommenen, epist. VII 331b; rep. 563b) Sklaverei; dass die Anamnesis im Menon am Beispiel eines Sklaven gezeigt wird, sagt dasselbe aus: Auch ein Sklave in gesellschaftlich-wirtschaftlichem Sinne ist ihm in erster Linie ein Mensch, also im Besitz einer vollen Fähigkeit zur ἀρετή.

276 Es wäre eine interessante Frage, ob man gemäß jener Interpretationslinie, die Platon eine *dissociation* des Begriffs 'Sophist' unterstellt (s.o. V.1), an dieser Stelle auch von einer *dissociation* des Begriffs 'Freiheit' reden müsste. Sachlich schiene das ja gleichermaßen berechtigt zu sein. Uns sind aber keine Arbeiten bekannt geworden, die Platons Kontroverse mit den Sophisten unter diesem Blickwinkel aufrollen; Arbeiten, die Platons Denken einen positiven philosophischen Beitrag zur Problematik der Freiheit zubilligen, sind auch eher selten; vgl. Arends (1997) und (1998); ferner s.o. B.2 Fn. 44 mit Haupttext.

277 Manuwald berichtet: «Der ursprüngliche Spitzname … ist kein spezifischer Sklavenname, sondern ein gewöhnlicher Personenname, der in Griechenland seit dem 5. Jh. gut belegt ist» (in: Platon. Protagoras [1999], 102).

vgl. 172b–c). Letzten Endes lenkt der Logos (191a) oder lacht er uns auch aus (Prot. 361a).

Wie ersichtlich, hat ein angehender Philosoph es mit einer erheblichen Diversität an ‘Sklaven’ zu tun, die anscheinend alle nichts lieber täten als davonzulaufen. Dabei erscheint nicht immer klar, wann man selbst Herr, wann Knecht ist. Dass Hippokrates durch einen dieser davonlaufenden Sklaven ‘Satyros’ in die Gefahr eines ‘selbstverschuldeten Schadens’ geraten war, passt gut zum warnenden Tenor des Gespräches zwischen ihm und Sokrates gleich darauf. So fügt sich auch dieser Aspekt der Schilderung im *Protagoras* in die restliche Thematik ein – und dass er diesem Satyr ‘aufs Land’ gefolgt war, wurde oben bereits in die Hadeschiffrierung dieser Thematik eingefügt, nach der die Flucht bzw. die Verfolgung auch ohne das Sprichwort ‘in den selbstverschuldeten Schaden’ führte.

Einen ‘verkehrten’ Beleg bieten auch hier wieder einmal Alkbiades und das *Symposion*: Sokrates wird von Alkibiades eben als Satyr gekennzeichnet (215b, 216c), mit der Pointe einer ironischen Verkehrung: Sokrates’ Hybris besteht gerade in der Selbstbeherrschung (ὑβρίζειν, 219c); in der Beherrschung seiner ‘Pferde’ und ‘Sklaven’ also, seien diese nun Gedanken oder Begierden. So gewendet könnte es tatsächlich die ‘spröde’ Philosophie selbst sein, die sich einem noch unreifen Hippokrates auf der Flucht zu entziehen suchte. Zum Glück hat er sich an Sokrates gewendet! Vielleicht fängt er sie so ‘nahe der Freiheit’ doch noch ein und wird, statt zu einem von Sophisten erzogenen ‘Sklaven’, zu einem wirklich ‘Freien’ – über das Glück hinaus, als ἐλεύθερος geboren und kein Sklave in gesellschaftlich-wirtschaftlichem Sinn zu sein. Auch an dieser Stelle ist zu erinnern an Sokrates’ Platztausch mit dem Sklaven, der ebenso vom ἐπάρουρος-Zitat in der Politeia (Od. 11.489–491; rep. 386b–c, 516d) wie von dieser Dynamik lebt (s.o. 2.1.4.2; vgl. Fn. 140).

Wenn nach Alkibiades Sokrates selbst der Satyr ist, der sich dem Verfolger entzieht,[278] so ist in Betracht zu ziehen, dass der *Theaitetos* die Philosophie selbst, wie erwähnt, als eine ‘Flucht’, φυγή aus den herrschenden Verhältnissen und gängigen Erwartungen beschreibt (176b; vgl. 168a). Diese Flucht ist keine andere als das ‘Sterben’ des Philosophen nach dem *Phaidon* (s.o. 2.1.4.3). Und wie dieses philosophische ‘Sterben’ keine leibliche Selbsttötung meint (Phaid. 61c), so meint diese φυγή (vgl. 65d1) nicht eine faktische gesellschaftlich-politische Vogel-Strauß-Taktik: Das Beste, was für Philosophie begabte Menschen nach Platon in der normalen, sprich ‘ungerechten’ Gesellschaft tun können, ist nur

278 Das Motiv, ‘Sokrates am Gehen zu hindern’, ist bei Platon ebenfalls gängig, z.B. Prot. 335c–d; es gehört zur Thematik des Sokrates, der ‘stellvertretend’ die Gefahr der ἀπιστία und Misologie auf sich nimmt; vgl. Gaiser (1959, u.a. 149).

scheinbar, sich hinter einer Mauer zu verstecken (rep. 496d–e; s.o. 2.1 Fn. 91). Die Durchschnittsgesellschaft erscheint zwar als der perpetuierte protagoreische Urzustand und die Bürger mögen in ihrem Verhältnis zu einander also Raubtieren und Wilden gleichen (rep. 496b–e; s.o. B.1.3 Fn. 70),[279] aber der befreite Philosoph muss zur 'Rettung' der Polis dennoch in die Höhle zurückkehren, um weitere 'Gefesselte' zu befreien (497a; 539e–540b).[280]

Sokrates selbst ist natürlich der Letzte, sich hinter einer Mauer zu verstecken (apol. 19d). Er zeigt sich im *Theaitetos* denn auch bestens informiert über die personellen und finanziellen Verhältnisse der Familie des Theaitetos (144b–c) und die ausführliche Namensnennung im *Protagoras* suggeriert, dass er über die Verwandtschaftsverhältnisse des Hippokrates ebenso gut unterrichtet ist (Prot. 310a).[281] Der Philosoph, der nach der ironischen Karikatur in einen Brunnen fällt, weil er in den Himmel guckt, hätte für solche Dinge aber einen blinden Fleck (Tht. 174b).[282] Von seiner Standhaftigkeit in der Erfüllung

279 Vgl. rep. 492e–493a, wo vom Glücksfall eines Philosophen die Rede ist, der trotz einer sophistischen – sprich in diesem Fall: durchschnittlich-zeitgenössischen – Erziehung dank einer θεοῦ μοῖρα fähig ist, ἀρετή zu entwickeln (vgl. 2.3.1).

280 Wyller hebt hervor, dass der Philosoph aus 'Mitleid' (ἔλεος) mit «denen, oder dem, dort 'unten'» zurückkehrt (2003, 45), s. rep. 516c, 518b; vgl. 589e (ἐλεεῖν); von ἔλεος in diesem Sinne spricht Platon in der Politeia ferner 539c, wo es dem 'untergeschobenen Kind' (τις ὑποβολιμαῖος, 537e) zusteht, das mit den Verhältnissen, in die er hineingeboren ist, nicht zurecht kommt, nicht weiß, wohin er sich wenden solle und sich deshalb an die Schmeichler, sprich die Sophisten wendet (vgl. Symp. 173c).

281 Einen Menschen über seinen – möglicherweise allgemein bekannten – Vater zu identifizieren, mag üblich gewesen sein (vgl. Lach. 180e–181a; Lys. 204e); wer auch den Bruder eines jungen Menschen und 'unbeschriebenen Blattes' kennt, ist bezüglich dessen Familienverhältnissen auf der Höhe.

282 Viel merkwürdiger ist deshalb, dass der Adressat des Exkurses im Theaitetos – der diesen überzeugend findet (173b–c, 174b, 175a, 176a, 177a, c) –, Theodoros, sich in den Familienzusammenhängen weniger gut auskennt als Sokrates (144a–b) oder sogar Theaitetos (149a; s.u.): Er erinnert sich nicht einmal an den Namen des Vaters seines hochgelobten, brillianten Studenten (144b–c), mit dem er offensichtlich oft genug im Unterricht zusammenkommt (147d)! Er findet denn auch in der Philosophie nichts als ψιλοὶ λόγοι, 'kahle Reden' (164e), hat kein rechtes Verständnis für die Freiheit (angesichts) der Logoi (173b–c; vgl. 1.1 Fn. 8), mag er für die sittliche Kraft des Sokrates auch empfänglich sein (176a). Er steht außerhalb der Philosophie, und so durchschaut er das kleine 'ironische' Spiel nicht, dass hier nämlich eine Karikatur des Philosophen geboten wird (vgl. 2.1 Fn. 108 mit Haupttext): Er meint Sokrates zu verstehen und findet dessen Schilderung sehr wahr (174b), die ihm deshalb auch von Sokrates zugeschrieben wird, als wäre sie seine eigene (175d–e).

Aber so wenig, wie die Logoi der Philosophen 'kahl' ('abstrakt') für Platon sind, sowenig bleibt Philosophie ihm zufolge dem gesellschaftlichen Leben fremd, und so wenig lasse es den Philosophen kalt, ob er selbst ein Mensch sei oder ein anderes Geschöpf (θρέμμα, 174b; vgl. Phaidr. 230a). Es verwundert denn auch nicht, dass umgekehrt gerade Theaitetos,

seiner Pflichten als Bürger der Polis berichtet er selbst in der *Apologie* (28e), und andere für ihn an anderen Stellen (z.B. Lach. 181a–b; symp. 219e–221c; epist. VII 324e–325a);[283] er weigert sich auch in letzter Stunde noch, aus dem Gefängnis nach Boötien zu fliehen, sosehr bleibt er seiner Polis verbunden (Krit. 50a–54d; Phaid. 98c–99a).[284]

Es ist nun besonders interessant, dass das Oinoë, mit dem kein Sprichwort verbunden war, an der Grenze zu Boötien lag, während Boötien ein beliebtes Ziel für Flüchtlinge war. Denn wurde der Sklave im *Protagoras* auf dem Weg nach Boötien aufgelesen,[285] so verknüpft die Geschichte des Hippokrates diesen vieldeutigen Sklaven einmal mehr kontrastierend mit Sokrates – nämlich mit diesem Sokrates des *Phaidon*, der *eben nicht* nach Boötien fliehen wollte, sondern lieber den Preis seiner Freiheit bezahlte. Diesen empfand er nicht nur nicht als Schaden (98e–99a), sondern möglicherweise sogar als die Erfüllung oder auch nur als das unvermeidliche Ende seines nach Gerechtigkeit strebenden Lebens: Obwohl er bei näherem Hinsehen an jedem Maßstab gemessen gerecht gelebt hat, wurde er dennoch als Ungerechter verurteilt und

der 'das Zeug zum Philosophen' hat, über Sokrates' Familienverhältnisse bereits Bescheid weiß (149a).

Auch heute durchschaut nicht jeder Kommentator die Karikatur bzw. findet die Perspektive, aus der sie sich als solche erweist, so z.B. Frede (in: Platon. Philebos, 349–350 Anm. 9); richtig Becker, s.o. 2.1 Fn. 108 mit Haupttext; vgl. 2.1 Fn. 108 und unten Fn. 149.

283 Die – offensichtlich unbegründete – Warnung des Kallikles an Sokrates, dass, wer über das angemessene Alter hinaus philosophiere, den Gewohnheiten, Stimmungen und Leidenschaften der Menschen fremd bleibe – natürlich auf eigene Gefahr – ist vor diesem Hintergrund umso unbegreiflicher (Gorg. 484d–e).

284 Die Gründe dessen liefert *in extenso* der *Kriton*. Die Weise, wie der *Phaidon* auf das Thema rekurriert, zeigt die Nähe zwischen philosophischer Flucht und philosophischem Sterben: Wenn die Knochen das Sagen hätten, säße Sokrates in Boötien; aber es ist die Seele, die 'getrennt vom Körper' entscheidet (98e–99a). Ihr Sterben, ihre Flucht sind eben nicht leiblich-räumlicher Natur.

Auch Annas registriert und belegt auf ähnliche Weise, dass Sokrates selbst nicht dem im Theaitetos geschilderten Bild entspricht (1999, 55). Sie schreibt aber zugleich «In the *Phaedo*, which presents a picture of Socrates as a virtuous philosopher instead of concerning itself with actual biographical details, we find an account of philosophy which is the same in spirit, if not terminology, as the *Theaetetus*» (ebd., 60). Annas sieht nicht, dass gerade die biographische Information auch hier, wie im Theaitetos, der 'asketischen' und 'weltabgewandten' Rede widerspricht: Platon berichtet, dass Sokrates am Tag seiner Hinrichtung ein Kind hatte, das von der Mutter auf dem Arm getragen wurde (Phd. 60a); das muss unser, den ἀφροδίσια angeblich abgeneigte (64d), Philosoph also frühestens etwa mit 65 gezeugt haben (was wiederum ein interessantes Licht wirft auf das von Kephalos erinnerte Gespräch zwischen Solon und einem Ungenannten bezüglich Solons diesbezüglicher Fähigkeiten im vorgerückten Alter; rep. 329b–c). Sokrates 'Selbstbeherrschung' Alkibiades gegenüber ist eben keine Askese (vgl. 2.5 Fn. 78 und 2.2 Fn. 134).

285 Dorati (in: Platone. Protagora, 171 Anm. 5).

hingerichtet. Das entspricht der oben dargelegten Auffassung der Gerechtigkeit unter den herrschenden Verhältnissen: Vollkommen gerecht ist nur, wer gerecht ist, ohne es zu scheinen, und für diesen Schein der Ungerechtigkeit verurteilt wird.

Es ist also gleichgültig, welches Oinoë (jenes in Aiantis oder jenes in Boötien) man assoziert: In beiden Fällen wird ein Sklave mit Sokrates und mit seiner παιδεία verknüpft und von beiden Möglichkeiten zur Identifikation zusammengenommen wird ein weiter Resonanzraum aufgespannt: zwischen dem Fliehenden und dem Bleibenden, dem geschädigten Eigennützigen und dem selbstumsorgenden Weisen, dem Vornehmen von geringem 'Wert' und dem Geringen von unermesslicher Würde. So gewendet erweist sich Platons Mangel an einer 'genaueren' Ortsangabe als äußerst sinnvoll.

2.2.5 *Die Prüfung des Hippokrates*

Hippokrates' Befragung durch Sokrates innerhalb des in den vorigen Paragraphen aufgespannten, an Obertönen reichen Horizontes wird gelegentlich für eine Prüfung seiner «geistigen Fähigkeiten» gehalten. Wäre das der Fall, könnte man meinen, dass er die Probe nicht bestünde; er vermag ja nicht zu sagen, was ein Sophist sei.[286] Das ist dennoch unwahrscheinlich, denn Hippokrates entspricht durch seine Kombination von Draufgängertum, Gelehrigkeit und Besonnenheit (er wendet sich an Sokrates und lässt sich ins Gespräch ziehen) weitgehend dem Idealbild eines eventuell für die Philosophenherrschaft veranlagten Wächters und Dialektikers (rep. 374d–376c, 485a–487a, 535a–e; Tim. 18a). Das gilt natürlich in gleichem oder sogar noch höherem Grade für den jungen Theaitetos (Tht. 142b, 144a–d; vgl. rep. 503b–504a, 526b), der im Verlaufe seines Dialogs eine außergewöhnliche Reife an den Tag legt (vgl. 1.3.3.2). Aber nicht einmal Theaitetos weiß zu sagen, was Erkenntnis sei; ebenso wenig übrigens Charmides (der spätere Oligarch), was die Besonnenheit; Menon (der Adept des Gorgias), was die ἀρετή; Nikias (der Feldherr), was die Tapferkeit; Platons Brüder, was die Gerechtigkeit; der beliebte Lysis, was die Freundschaft sei; Phaidros hat weder im *Phaidros* noch im *Symposion* ein rechtes Verständnis des Eros etc. Und das sind nur einige Beispiele wohlwollender und nicht eingebildeter Gesprächspartner, denen an der Unterhaltung mit Sokrates gelegen zu sein scheint. Warum sollte Hippokrates' die

286 So Manuwald (in: Platon. Protagoras [1999], 101). Auch Bayer u. Bayer, die den Abschnitt 310a–314c als «Vergeblicher Protreptikos» betiteln, halten die Prüfung für nicht bestanden (in: Platon. Protagoras, 235). Es scheint nicht ohne Bedeutung, dass Sokrates ein weiteres Gespräch mit Hippokrates, auf dem Weg zu Kallias, vor Eintreten bei Kallias zum τέλος führt: Der Initiand wird nach der Vorstufe der Beschämung zur Weihe geführt, bevor er die Unterwelt betreten kann (vgl. oben 2.1.4).

an ihn gerichtete Frage (was ist ein Sophist?), die in diesem Kontext nahezu gleichbedeutend ist mit der Frage nach der ἀρετή, entweder beantworten können oder 'durchfallen'? Die Prüfung besteht nicht darin, Antwort geben zu können, sondern darin, mit dem Nichtwissen richtig umzugehen und darin 'die Person prüfen zu lassen'.

Hippokrates' Verlegenheit ist deshalb viel eher wesentlicher Bestandteil des sokratischen protreptischen Programms, und die Prüfung besteht, wer sich in dieser Verlegenheit bewährt: Mit der Verlegenheit ist noch nichts verloren, vielmehr ist erst diese die Prüfung. Das wurde oben dargelegt. Die Scham des Hippokrates und jene, die Protagoras wiederholt an den Tag legt (s.o.), sind dann im Vergleich aufschlussreich: Hippokrates schämt sich wegen (der Unwissenheit in) seiner Dreistigkeit vor Sokrates und hält dem Nachfragen tapfer Stand; Protagoras verweigert die Prüfung. Gerade seine Weigerung veranlasst Sokrates zur Statuierung seines zentralen Zieles als Gesprächspartner: die Prüfung der Person durch die Prüfung von deren Ansichten (333c, 347e–348a; s.o.). Umgekehrt ermöglicht ihm gerade Hippokrates' Mitwirkung, zu erläutern, weshalb Person und Ansichten unlöslich miteinander verbunden seien und die Prüfung der einen zu der Prüfung der anderen führe: Die Person bzw. die Seele konstruiere sich selbst (mit) aus ihren Ansichten, aus dem, was sie lernt (313c–314b; s.u. 2.2.6.2; 2.4.5.3–2.4.5.1).

Die Prüfung des Hippokrates ist keine der Erkenntnisse und also der 'geistigen Fähigkeiten', sondern eine der seelischen ῥώμη (311b1). Das Verb der Prüfung (ἀποπειρᾶσθαι) regiert hier zwei Genitive, τοῦ Ἱπποκράτους und τῆς ῥώμης (311b): Hippokrates wird bezüglich seiner ῥώμη geprüft.[287] Diese Prüfung hat Hippokrates sehr wohl bestanden, als Prüfung seiner eben nicht einseitig zügellosen (manischen, tollkühnen; vgl. Prot. 350b–351b), sondern gehaltenen ἀνδρεία, πτοίησις, ῥώμη (310d, 311b).[288]

287 Zur Konstruktion s. Verdenius (1973, 44) und Manuwald (in: Platon. Protagoras [1999], 109).

288 Für Manuwald heißt eine Prüfung der hippokratischen ῥώμη einerseits eine Prüfung, «was es mit seiner Zuversicht auf sich habe», denn die erläuternde Übersetzung von ῥώμη im Textteil seiner Ausgaben lautet «Zuversicht (nl. durch Protagoras 'weise' zu werden)» (in: Platon. Protagoras [1999]; in der Ausgabe von 2006 beibehalten); andererseits hält er fest, dass ῥώμη «in der Charakterisierung des Hippokrates an den Begriff ἀνδρεία (310d3)» anschließt (ebd., 109).

Er bezieht dies aber nicht etwa auf die spätere Diskussion im *Protagoras*, liest diesen Vorzug auch nicht generell als eine Auszeichnung junger Begabungen (im Sinne der Wächterauslese à la Politeia, die ja 'tapfer', aber nicht 'tollkühn' sein müssen); vielmehr meint er, Sokrates prüfe «ob sich Hippokrates im Klaren darüber ist, was sein Vorhaben, zu Protagoras zu gehen, eigentlich bedeutet, d.h., ob seine Zuversicht (sc. durch Protagoras 'weise' werden zu können) überhaupt eine rationale Grundlage hat.

Er *schämt sich*, als Sokrates ihm unterstellt, sich auch berufsmäßig näher auf die Redner einlassen, 'auf Beruf' lernen zu wollen. In diesem Zustand der Verlegenheit erkennt er, dass er über das Objekt seiner Wünsche ungenügend Bescheid wisse. Er hält zu Sokrates und lässt sich von ihm in Kallias' Haus vorführen, was er von den Sophisten dort zu erwarten habe. Er verlässt, wie gesehen, zusammen mit Sokrates diesen 'Hades' (ἀπῇμεν, «*wir* gingen», ist das letzte Wort des Dialogs; s.o. B.2.2.1), hat somit den Fehler in seiner ursprünglichen Ansicht erkannt und hat also einen wesentlichen Schritt auf dem Weg der Prüfung seiner selbst und seiner Ansichten getan. Das ist nicht zuletzt eine Leistung seiner ἀνδρεία, πτοίησις, ῥώμη und seines Verhältnisses zu diesen Eigenschaften.

Sokrates hilft seinem jungen Freund aus der Verlegenheit, indem er ihm den folgenden – implizit für Protagoras beschämenden – Ausweg freihält: Hippokrates darf den Unterricht bei den Sophisten als Beitrag zu seiner freien Bildung (frei im Sinne der herrschenden Sitten: Bildung für Freie) auffassen, auf dieselbe Weise, wie er zum Sprachlehrer, Musiklehrer und Gymnastiklehrer geht. Diese aber waren 'Geldverdiener',[289] mit denen Protagoras hier also auf eine Linie gestellt wird.[290] Dass er selbst sich gegen eine solche Zumutung

---

Alternativ wäre daran zu denken, ῥώμη als Geistesstärke aufzufassen» (ebd.). Das erste ist willkürlich: die rationale Grundlage der Zuversicht müsste Einsicht in die Lehrbarkeit der ἀρετή mit einschließen; das zweite erscheint ebenso willkürlich, denn die ῥώμη eines Gesprächspartners ist nicht zuletzt 'textintern' zu deuten; vgl. deshalb, außer der Tapferkeitsdiskussion und der allgemeinen platonischen Jugend- und Begabungsthematik, neben ἀνδρεία, πτοίησις, in 310d auch θαρρεῖν 311a.

289 Vgl. unten Fn. 169. So macht Platon in einer Bewegung Protagoras – den Minos dieser Unterwelt (s.o. 2.1.4.2–2.1.4.3) – zum 'Tagelöhner' in eben unserer Welt, mit dem übrigen Lehrpersonal der Vornehmen auf einer Linie (312a–b).

290 Ein weiterer Hintergrund der Anrüchigkeit des Sophistenberufs dürfte darin liegen, dass es als schambehaftet galt, als Mann von guter Familie einem Handwerk nachzugehen oder überhaupt ein allzugroßes praktisches Können zu erwerben (vgl. Plut. Per. 1.4–2.2; oben B.2 Fn. 119), während die Sophistik sich bereits selbst nahezu als 'Handwerk der Rede' darstellte (vgl. B.1 Fn. 42, oben Fn. 61).

Gorgias' Distanznahme bei Platon in der Behauptung, die Rhetorik sei zwar eine τέχνη, es gehe in ihr aber um keine χειρουργίας τε καὶ τοιαύτας πράξεις ('Handgriffe und dergleichen Praktiken'), ist in diesem Licht zu verstehen. Sie mutet apologetisch an. Zwar unterstreicht sie die angenommene 'innere Verwandtschaft' zwischen rhetorischem und praktisch-technischem Können, welche die Handwerkeranalogie ermöglicht, aber sie macht zugleich einen Rückzug nötig: Die Rhetorik ist ein auf Praxis angegelegtes technisches Können, nur wirkt sie eben ohne Hände durch die Rede (Gorg. 450b–c) – und die galt gerade als frei und nicht 'banausisch' (vgl. B.2 Fn. 111 und Fn. 119).

In diesem 'technischen' Selbstverständnis des Denkens stellte die Sophistik ein 'Philosophiemodell' bereit, das auch von Platon ernstgenommen, von ihm aber bis über seine Grenzen getrieben (zum Verhältnis von Philosophie und Techne im Umfeld von Platon s.

wohl wehren würde, geht durch Analogie daraus hervor, dass er eben nicht vor den Konsequenzen seiner Profession heimlich davonlaufen möchte (ἀποδρᾶναι, 317a), wie der Sklave Satyros davongelaufen war (ἀπέδρα, 310c). Das ändert nichts daran, dass diese Einschätzung mit Platons generellem Urteil über die 'knechtischen' Sophisten und ihr Umfeld im Allgemeinen durchaus im Einklang steht (z.B. Tht. 172e, 175d, Phaidr. 273e–274a; pol. 275b). Hiermit signalisiert Sokrates, dass er von vornherein wohl wusste, was Hippokrates *nicht* will: Berufssophist werden. Somit nützt er faktisch eine rein gesellschaftliche Form von Schamhaftigkeit aus, um Hippokrates in ein ernstes Gespräch über sein Vorhaben zu verwickeln, das er aber aus völlig anderen Gründen als dem gesellschaftlichen Status des Hippokrates für nötig hält.

Sokrates zeigt seinem jungen Freund also auf milde und humorvolle Weise, dass es keine gute Idee wäre, sich Protagoras allzu eng anzuschließen.[291] Die zweite Gefahr, für die er ihn mithilfe der ersten (der gesellschaftlichen Blamage) sensibilisiert hat, besteht nun aber in nichts Geringerem als im Selbstverlust – im Verlust freilich eines erst noch zu begründenden 'Selbst', das als 'Seele' begriffen wird (ψυχή, σαυτόν). Beide Gefahren dürften für Hippokrates' darin verbunden sein, dass das Verüben des unterstellten αἰσχρόν (Sophist zu werden) mit dem Verlust gesellschaftlicher Identität einhergegangen wäre – ein potentieller 'Selbsverlust',[292] der die Ausnutzung seiner gesellschaftlichen Beschämung als 'maieutische' ermöglicht.

Sokrates stellt mit großem Nachdruck (auf etwa einer Stephanus-Seite sechsmal) die Frage, wem Hippokrates «sich selbst» oder «seine Seele» anvertrauen oder übergeben wolle (τὴν ψυχὴν τὴν σαυτοῦ παρασχεῖν, 312b–c; παραδιδόναι τὴν ψυχήν, 312c; ὑποτιθέναι τὴν ψυχήν, 313a2; ἐπιτρέπειν τὴν σὴν ψυχήν, 313b1–2;

Kube (1969) und Kato (1986)); vgl. Buchheim (1986, 130–135) und letzten Endes also verworfen wurde.

Einen weiteren Grund, sich vor Sophistischem zu schämen, nennt Euthyd. 303c–d: den krassen Unsinn, den sie zum Besten geben, 'von dem man lieber widerlegt wird, als dadurch zu widerlegen' (ebd. und 304c–d). Das reicht nahe an die sokratische Maxime heran, 'lieber Unrecht leiden als tun', die er mit Insistenz gegen die Sophisten und ihre Schüler ins Feld führt (z.B. Gorg. 473a–476a, 482b); im Gespräch mit Polos wird sie zu immer erstaunlicheren Konsequenzen entwickelt (die 507d bestätigt werden). Wie zentral und zugleich heikel diese Maxime ist, geht u.a. aus der Rückversicherung der freundschaftlichen Intention der Unterhaltung gerade an dieser Stelle hervor (473a), die im Gorgias überhaupt eine erhebliche Rolle spielt (vgl. 1.3 Fn. 94).

291 Dass Protagoras' Stellung zur Adels- und Polisgesellschaft doppeldeutig ist, wird also bereits früh im Dialog deutlich. Er selbst interpretiert diese Doppeldeutigkeit im Sinne einer Neuerung der überlieferten Gewohnheiten; Platon legt sie anders aus, und zwar als Auswuchs eines im Herzen kranken Gesellschaftsverständnisses, in dessen Überwindung aber der erste Schritt zur Gesundung liege.

292 Vgl. oben 2.2.2.2.

ἐπιτρέπειν σαυτόν 313b4–5; σαυτὸν ἐπιτρέπειν, 313c2).[293] Wie ernst die Gefahr (κίνδυνος) ist, wird dadurch unterstrichen, dass sie dreimal als solche benannt wird (313a2, 314a1, 3).

Diese Frage (weißt du eigentlich, in welche Gefahr du dich begibst?) und diese Erläuterung (nämlich: wem du eigentlich deine Seele übergeben willst?), werden gerichtet an einen Jüngling, der im Einklang mit seiner aristokratischen Welt gerne die nächste Etappe seiner standesmäßig vorgesehenen Schulung antreten will. Wenn sein Eifer (ἀνδρεία, πτοίησις, ῥώμη) auch ein bisschen über das Ziel hinauszuschiessen droht, bleibt dies doch zunächst der überschaubare Rahmen. Sokrates' Reaktion macht aber hellhörig. Denn die Frage, wem man so etwas wie seine 'Seele' oder gar 'sich selbst' ausliefere, tut aus der Perspektive der Planung einer konventionellen Karriere wohl kaum zur Sache.[294]

Aus der Perspektive der Sokratik aber ist sie zentral, weil diese sich unter Hintansetzung aller konventionell-gesellschaftlichen Vorgaben um das gegenseitige Sichausliefern im Gespräch dreht; ausliefern aber soll man sich nicht einander oder gar einer inspirierenden Person wie Sokrates, auch nicht der 'sinnlichen Rede' der Rhetorik und Eristik (auch die Sophisten kannten ja Formen der Unterhaltung),[295] sondern dem Logos (s.o. 1.3.3.1). So erscheint diese Warnung im Rahmen eines sokratischen Dialogs über die Erziehung denn auch wenig verwunderlich. Aber diese Gewissensfrage wird hier mit einer sogar für Platon bemerkenswerten Insistenz gestellt.[296]

Sokrates' Frage wird mit so großer Eindringlichkeit gestellt, dass sie die recht oder schlecht von Sokrates und Protagoras durchdiskutierte Leitfrage

293 Die Verben 'anvertrauen' und 'übergeben' sind die, welche Schleiermacher zur Übersetzung wählt. Robinson registriert die gleichsam selbstverständliche Weise, wie hier 'Selbst' und 'Seele' in einander überfließen (1995, 12–13).

294 Die 'Gefährdung der Seele' wird Tht. 173a ausdrücklich in der Ausgrenzung von Philosophie und Rhetorik hervorgehoben (vgl. App. B.3); zur Gefahr falscher Erziehung s. Arends (1988, 391 Anm. 106–8); Gaiser (1959, u.a. 139).

295 Der auf Verständigung und 'Aneignung' der jeweils thematisierten Materie angelegte Dialog aber wurde von den Sophisten, wie es aussieht, nicht gepflegt: Ihr Dialog beschränkte sich auf virtuoses Fragenbeantworten (Gorg. 447d–448a; vgl. B.2 Fn. 33).

296 Manuwald schreibt zu παρέχειν: «παρέχειν (meist ohne Reflexivpronomen) hat fast die Bedeutung von 'sich ausliefern', so daß die Initiative ganz beim anderen liegt, z.B. bei einem Arzt zur Behandlung (vgl. Grg. 456b4 …) und in diesem Sinn dann auch einem λόγος (Grg. 475d7 …)» (in: Platon. Protagoras [1999], 358). Sich dem λόγος anzuvertrauen ist nicht dasselbe wie sich den 'Reden' auszuliefern (vgl. Krat. 440c); vgl. 1.2 Fn. 21; 2.2.4.2. Die von Manuwald beigebrachte Kratylos-Stelle korreliert mit der Thematik dieser Arbeit: Man soll seine Seele nicht (wie Kratylos) den bloßen Worten in Pflege geben und behaupten, alles sei im Fluss und zerbrechlich wie Töpferzeug; gerade die Seele halte (wie im Theaitetos) den Fluss an und ihr Gefäß ist unzerbrechlich (vgl. Phaid. 80b).

des Dialogs, die Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend und in diesem Rahmen auch nach der Einheit der Tugenden, von vornherein in den Schatten stellt, sich diese ein- und unterordnet. Zwei Hinweise liegen in dieser Frage beschlossen:

Erstens enthält Sokrates' Frage den Hinweis, dass es mit dem bloßen Lernen von Schulstoff nicht getan sei (was auf seine Weise auch Protagoras betont, 318d–e), wenn der Einsatz der Erziehung nicht lediglich die Laufbahn, vielmehr dein Kostbarstes ist: die Seele, dein Leben, 'du selbst' (vgl. 351d, 361d). Dass ἀρετή nicht einmal in der gängigen Auslegung ohne Weiteres mitteilbar, lernbar und lehrbar sei, hatte Platon aber bereits durch die Erwähnung des Alkibiades in den ersten Zeilen des *Protagoras* klargestellt, umso klarer wenn man hinzunimmt, was in dem ersten Gesprächsansatz zwischen Protagoras und Sokrates über das Verhältnis von Perikles zu seinem Mündel gesagt wird (s.o. 2.1.3).

Zweitens (und über das negative erste Signal hinaus) weist die Frage auf eine Dimension hin, die im Zusammenhang mit Schulbildung, Laufbahn und sogar Philosophie zunächst befremdet – uns vielleicht sogar noch mehr als Hippokrates, aber anscheinend auch ihn, denn er hat auf Sokrates' Fragen nichts zu antworten[297] – nämlich auf die Dimension des Religiösen.

Sokrates' Warnung an Hippokrates fügt sich nahtlos in das bereits wiederholt angesprochene Gesamtbild der religiös mitbestimmten, alle Religion freilich umdeutenden 'sokratischen Mysterien der Philosophie' ein. Gerade weil Sokrates keine dogmatisch festgelegte Vorstellung der Seele ins Spiel bringt (das wird gerade auch Tht. 185b–e hervorgehoben, gilt aber hier im *Protagoras* genauso), muss diese erst einmal begründet werden.[298] Diese Begründung wird im *Protagoras* nicht offengelegt, aber dennoch angedeutet: Hippokrates' über das Gesellschaftliche hinaus bereits als maieutisch erkannte Beschämung leitet die erste Station dieses 'verborgenen Diskurses' ein.

2.2.5.1 Distanz zu den gesellschaftlichen Verhältnissen

Sobald Sokrates seinen stürmischen Freund dort hat, wo er ihn haben will – nämlich an der Stelle, wo Hippokrates für die Aufnahme einer neuen Einsicht bereit ist –, leitet Sokrates das Gespräch auf dasjenige, worauf er eigentlich

297 «The welfare of the soul was not a concern of the sophists. Although they claimed to be able to teach virtue, they did not see Socrates' mission as their course. If they did in fact see, that is perceive and comprehend, Sorcates' mission, they would discard it as useless, time-wasting nonsense», schreibt O'Grady denn auch mit Recht (2008a, 18).

298 Das lässt sich mit Robinson verallgemeinern: Platon «appears to use particular 'models' of *psyche* (uniform, bipartite, tripartite, etc.) to suit particular contexts, and seems to be peculiarly unbound by dogmatism in this regard till the end of his life» (1995, ix–x; vgl. xivs); vgl. rep. 511d–e.

hinauswill: auf die Gefahr für die Seele (313a–314b). Zusätzlich zu dem, was oben darglegt wurde, erhält Hippokrates' Scham eine nachgerade gegensätzliche Qualität zur gesellschaftlichen; und zwar eine, die auch über die maieutische noch hinausweist:

Durch die Furcht vor gesellschaftlich 'unpassendem' Verhalten hindurch – so unsere These – mutiert Hippokrates' αἰδώς zur 'schützenden' Scheu vor einer Gefahr (κίνδυνος, 313a, 314a) für die Seele, die dem Einzelnen gerade aus der Anpassung an diese Verhältnisse entsteht, sofern man sich ihnen oder ihren selbsternannten, aber weitgehend auch *anerkannten* Lehrern unreflektiert hingibt. Das ist zu erläutern.

Ein letztlich religiöses Moment des 'Schutzes' – noch grundsätzlicher denn als eine «inhibitory emotion based on sensitivity to and protectiveness *of one's self-image*» (Douglas L. Cairns, s.o. 2.2.1.1; von uns hervorgehoben) –, der für die Interpretation der sokratischen 'Dialektik der Scham' im *Protagoras* zentral ist, gehört nach Richard Harder[299] zum ältesten semantischen Stratum der αἰδώς:

> Eine Göttin ist Aidos, gesellt mit Dike und Nemesis; wo Faustrecht aufkommt, da schwindet die Aidos, der Niedrige wird die Respektzone, die den 'besseren Mann' umgibt, verletzen (Hesiod Erga 192 f.). Eigenschaft ist Aidos erst sekundär, indem der Mensch sie 'in sich hineinnimmt', zuerst ist sie Göttin, d.h. soziale Wirklichkeit. Die Gebärde, die der Aidos ansteht, ist die Verhüllung. So verhüllen sich Aidos und Nemesis, als sie die verderbte Erde verlassen (Hesiod Erga 198).… Die Aidos, das zeigt die Gebärde der Verhüllung, ist wie ein schüzender Mantel, der die Befleckung abhält; darum ist bei Hesiod der Mantel weiß.[300]

Die Auffassung, αἰδώς sei «wie ein schüzender Mantel, der die Befleckung abhält» fügt sich gut in das Bild ein, die Seele sei vor einer Gefahr zu schützen, die in letzter Instanz unter Verwendung 'orphisch'-eschatologischer Vorstellungen als Verunreinigung interpretiert wird, die der Seele aber, der

299 Harders Verständnis deckt sich im Übrigen mit demjenigen der weiter oben zitierten Autoren: «Man muß das griechische Wort für 'Scham', αἰδώς, nur im 'passiven' Sinn fassen; αἰδώς ist nicht nur eine subjektive Eigenschaft, 'Schamhaftigkeit', es ist auch die Scheu, die einem von andern entgegengebracht, der Respekt, der einem gezollt wird, die unüberschreitbare Ehrfurchtsschranke, die den Menschen umgibt, der etwas ist und gilt wie der König, auch den Schwachen und Hilfsbedürftigen, und auch (vielleicht aus beiden Gründen) die Frauen. Diese Wortbedeutung ist bei Liddell-Scott-Jones gut belegt» (1960 [1949], 210; die Fortsetzung des Zitates steht im Haupttext).

300 Harder (ebd., 210–211); dies ist die Fortsetzung des Zitates in der vorigen Fn.

'Prüfung des Hippokrates' zufolge, eben aus der unmittelbaren 'sozialen Wirklichkeit' entstehe.

Protagoras beansprucht, jene gesellschaftlichen Verhältnisse zu repräsentieren, die bei fehlender Anpassung oder bei misslingendem Vortäuschen echter Anpassung zu αἰδώς oder αἰσχύνη führen (dafür steht in diesem Kontext das 'Ausgelachtwerden'; Prot. 323a–b; vgl. 319c). Er macht sich anheischig, in seinen Kursen für diese Verhältnisse zu erziehen. Die Begeisterung, die er dabei allenthalben auslöst, das offene Bekenntnis zu seiner pädagogischen Tätigkeit (316c–d) und sein von ihm selbst unterstrichenes allgemeines Ansehen (335a; vgl. *Menon* 91d–92a) suggerieren die gesellschaftliche Legitimität dieses Anspruchs. Sokrates bestätigt diese durch seine geringschätzige Bewertung der – heute gerade um ihrer mutmaßlichen Originalität willen vielfach bewunderten[301] – Epideixis des Protagoras: deren Inhalte könne man bei vielen anderen Volksrednern, z.B. Perikles hören. Sie sind also bei einem breiten Publikum als bekannt und wirksam anzunehmen (328e–329a).

'Einübung in die Verhältnisse' macht dann den Kern von Protagoras' Pädagogik aus (s.o. 2.4.2; vgl. Fn. 2.2 Fn. 61). Sich ihm und dadurch den herrschenden Verhältnissen preiszugeben (wo die von ihm erhaltene Ausbildung z.B. dafür gebraucht werden soll, sich nach begangenem Unrecht erfolgreich der gerechten Strafe zu entziehen),[302] bringt aber nach Sokrates eine Gefahr für die 'Seele' mit sich (vgl. rep. 591a–b): Verlangt wird nicht Einübung, sondern Distanz zu den Verhältnissen. Gerade Kallikles sieht und formuliert dies (Gorg. 481c). Als radikalster Adept ihres zauberhaftesten Leitsterns, Gorgias, verkörpert Kallikles die latente Ungerechtigkeit der herrschenden Verhältnisse in der (nahezu) schamlosen Konsequenz ihrer nackten Gewalttätigkeit (er scheint immerhin den Sokrates verprügeln zu wollen; Gorg. 485b); so vermag er sowohl als ihr Kronzeuge wie als Ankläger ihrer Schamhaftigkeit, die er verabscheut (482c–d, 492a), aufzutreten (vgl. 489a). Und gerade ihn drängt Sokrates, der ihn in derber Schamlosigkeit noch zu überbieten vermag (494c–495a), zur weiteren Distanznahme, zum 'Umdenken' (μετατίθεσθαι, dreimal in 493c–d) – dies freilich ohne Erfolg.[303]

301 Dupréel (1948, 31) *pro multis*.

302 Wie z.B. aus der Diskussion mit Polos im Gorgias (insbes. Gorg. 472d–481b), aus der Problemstellung des Glaukon und Adeimantos in der Politeia (2.2.2.1) und schließlich aus der Problematik der Verstellung in der Diskussion um die ἀρετή im Protagoras (2.2.2.2) genügsam hervorgeht, ist das ein wesentlicher Aspekt dessen, was ein Protagoras unter 'Ansehen in der Polis erwerben' verstehen würde.

303 Distanz ist ein Grundzug der (platonischen) Philosophie: «Platon entwirft pädagogisch-politische Utopien; und er bestimmt die grundsätzlichen Funktionen des utopischen

In dieser zu gewinnenden Distanz zu den schamregulierten Verhältnissen sehen wir das eigentliche Zentrum der Beschämung auch des Hippokrates. Der Schritt ist klein, in Hippokrates' Erröten ein Anzeichen dafür zu sehen, dass er sich schämt, den nicht geprüften Erwartungen seiner Gesellschaft gehorcht zu haben: Er meinte ja, sich zur künftigen Erfüllung dieser Erwartungen Protagoras übergeben zu sollen. Diese Erwartungen erweisen sich bei näherem Hinsehen als widersprüchlich, ihre Erfüllung mithilfe des Protagoras als anrüchig. Dennoch genoss sein Vorhaben, so meint er wenigstens, ausdrücklich die Zustimmung seines sozialen Umfelds: Freunde und Verwandte seien bereit, für den Unterricht zu bezahlen (310d–e). Dieses Umfeld ist auch unter Protagoras' Schülern reichlich vertreten (314e–315a), von denen aber nur dieser eine, merkwürdig unbekannte Antimoiros aus Menda 'auf Beruf' lernt (s.u. 2.3.1). Das heißt, dass der Rest also in der gleichen vagen Hoffnung auf 'Besserwerden' hinter Protagoras 'hertrottet' (ein Anblick, der Sokrates köstlich amüsiert, 315b), die auch Hippokrates hegte.

Die gesellschaftliche Erwartung inhäriert der ursprünglichen Formulierung seines schließlich als ambivalent erschienenen Wunsches, ἐλλόγιμος, 'wohlbesprochen' zu werden (s.o. 2.2.0); dessen Kehrseite ist die Schmach, die Sokrates Hippokrates vor Augen hält, sollte er wie Antimoiros studieren wollen. Sokrates beschämt Hippokrates also auf richtig sokratische – zur Selbsterkenntnis 'zwingende' – Weise am Maßstab desselben Regulativs, das Hippokrates angespornt hatte, in aller Frühe zu ihm zu kommen. Was seine Mitbürger im 'dramatischen Heute' erwarten, ist Hippokrates bereit zu tun: sich nach dem Maßstab der aktuellen Ausbildungserwartung an die Sophisten zu wenden. Wenn dann Sokrates ihn an diesen gesellschaftlichen Maßstab gemahnt, so tut er das nur um zwei widersprüchliche Konsequenzen dieses

---

Denkens aus dem Geiste der Philosophie. Philosophie bedeutet prinzipiell Bedenken von Wirklichkeit(en). Wer philosophisch denkt, geht auf Distanz zur Faktizität. Insofern eignet jedem Philosophieren emanzipatorische Valenz», wie Hufnagel schreibt, zitiert nach Gardeya (2002, 25).

Auch Buchheim rückt den Aufstieg aus der Höhle und die 'Weltentsagung' des Philosophen im Theaitetos in diesen Kontext der Distanz zu den Verhältnissen, bzw. dem «Heraustreten aus dem jeweiligen Kontext» (1986, 134). Grundsätzlich schreibt er: «Den Sophisten geht ... die Möglichkeit ab, sich aus momentanen Kontexten zu lösen bzw. immer schon eine reflexive Distanz zu ihnen und Reserve gegen sie eingenommen zu haben» (136). Er nennt hier zwei Stellen, wo Platon die Problematik einer solchen distanzierenden Ekstasis ausdrücklich auf die Sophisten münzt: Tht. 172–177 und rep. 492–494 (136 Anm. 16); ferner zur Thematik s. (ebd., 109, 127); vgl. rep. 493a–495b und 497e (dort v.a. im Licht der vorangehenden Betrachtung der Sophistik durch Platon als Entartung eines philosophischen Keimes auf dem Boden der Liebedienerei um die Gunst der Vielen).

einen Maßstabs an einander zu zerreiben: Sokrates erweist Hippokrates' standesgemäßen Wunsch durch eine standeskonforme Interpretation seines Bildungsbestrebens als standeswidrig.

Dass sich dieses Generieren widersprüchlicher Konsequenzen aus Hippokrates' eigener impliziter Voraussetzung (der Unterricht bei den Sophisten ist zugleich – obwohl in unterschiedlicher Hinsicht – sittlich konform und schmachvoll) bei näherer Betrachtung als Suggestion und also als eine schlüpfrige Dialektik oder Antilogik erweisen dürfte, ist naheliegend. Hippokrates' Rettung aus der Verlegenheit zeigt dies: Er darf sich auf ein Vorhaben flüchten (nämlich nur im Sinne der 'freien Allgemeinbildung' bzw. der 'Allgemeinbildung für finanziell Unabhängige', aber nicht 'auf Beruf' bei Protagoras lernen zu wollen), das ihm so nicht bewusst war.

Aber eben diese Rettung ist wiederum aufschlussreich: Sie stellt Protagoras als «independent entrepeneur»[304] – als Chrematisten – dar (der er auch war), statt als wegweisenden Erzieher des 'freien Hellas' (der er nach dem Urteil der Geschichte ebenfalls war).[305] Anders gesagt: Indem Hippokrates' Rettung aus der Verlegenheit Protagoras so hinstellt, reißt sie die Kluft zwischen der ursprünglichen Überlieferung und deren Reflexion im Auftreten der sophistischen Lehrer auf, indem sie das der sozialen Effizienz verdankte hohe Ansehen des Sophisten auf ein gesellschaftlich niedriges Niveau zurückstuft; auf diesem Niveau zeigt Sokrates sich immerhin bereit, die Sophistik wenigstens oberflächlich in die Tradition zu integrieren.[306] So markiert Platon durch eine facettenreiche 'Dialektik der Scham' die für seine Besinnung auf die ἀρετή notwendige 'Distanz zu den Verhältnissen'; diese schienen sich von einem Protagoras im gleichen Umfang vertreten zu fühlen, als er den Anspruch erhob, sie autoritativ zu repräsentieren.

---

304 Vgl. Golden: «Schooling was not compulsory, nor were schools organized or staffed by the community … attendance was essentially a private matter between a boy's father or guardian and the teacher, an independent entrepeneur» (1990, 62); Belege (ebd., 202 Anm. 52).

305 Die Spannung dieser beiden Eigenschaften drückt sich in der Überlieferung von Protagoras' Spitznamen in der Suda aus; wurde Protagoras von seiner bewundernden Umgebung Logos genannt (A 3), so erscheint er Sud. Π 2958 (Πρωταγόρας *s.v.*) als Λόγος ἔμμισθος («lohndienender, bezahlter Logos»; vgl. Prot. 349a)!

306 Vgl. rep. 492a–494a. Hier finden sich alle Elemente unserer Analyse der 'Prüfung des Hippokrates' zu einer geschlossenen Interpretation der Sophistik als eines an diese politische Praxis gebundenen Phänomens zusammen, unter Einbezug der wichtigen Metapher des Sophisten als eines Magiers (493a–c) sowie der 'tierisch-hedonistischen' Charakterisierung des 'großen Haufens' (wozu allgemein s.u. 2.5).

2.2.5.2 Das Bild vom Seelengefäß

Wir gehen in der Interpretation dieses Befundes noch einen Schritt weiter: In der umrissenen 'Dialektik der Scham' schlägt Hippokrates' unkritisches Bedachtsein auf die Erwartung seiner gesellschaftlichen Umgebung um in das Bewusstsein einer aus dieser Umgebung insgesamt drohenden Gefahr für etwas – kein 'Etwas', wie sich sofort erweisen wird –, das im gleichen Umschlag 'entdeckt' wird: die 'Seele in der Gefahr'. Das geschieht im Anschluß an den Nachweis der inneren Widersprüchlichkeit von Hippokrates' Erwartung; diese wird von dem Anspruch und dem Angebot des Protagoras verkörpert, aus dieser Gesellschaft heraus und in sie hinein zu erziehen.

Ähnlich wird im *Theaitetos* die Seele im Nachweis der Aporien eines Seinsverständnisses 'entdeckt', das aus Protagoras' Position gefolgert wird; diese wird auch dort als Inbegriff einer nahezu allumfassenden Tradition gelesen. Folgerichtig müsste deshalb ψυχή in oder nach dem frühen *Protagoras*, nicht anders denn aufgrund des späten *Theaitetos*, Platon zufolge eine neue Fundierung verlangen. Deshalb liegt die Vermutung nahe, dass der Begriff der ἀρετή, den Sokrates im *Protagoras* mit einem eindeutig nicht-adäquaten Gesprächspartner sucht, diesem neuen Verständnis der ψυχή, deren ἀρετή sie ja sein soll, korreliert sei. Die 'Gefahr für die Seele' ist aber eine 'Lebensgefahr', die ihr aus der gesellschaftlichen Erwartung erwächst.[307] Nicht umsonst spielt der Dialog inmitten der sophistischen Schatten im homerisch markierten und, der Frage nach dem Schicksal der Seele entsprechend, von

307 Daran, dass Platon dies gesehen hat, tut sein Versuch, das Eigene bzw. die Seele ebenfalls als Ausformung einer höheren Ordnung zu begreifen, die sich (der Politeia zufolge) in einer starke Anpassung verlangenden Gesellschaftsordnung niederschlägt, keinen Abbruch (s.o. B.2.2.2); dies macht gerade seinen Rettungsversuch aus. Diesen Versuch auf seine Meriten zu prüfen, ist eine andere Aufgabe, als die Rekonstruktion der Gefahr, wie er sie sah; nur Letztere wird hier unternommen.

Das Problem hat sich in unserer Zeit als die Spannung zwischen Ordnung und Freiheit gestellt. Manasse schreibt: «In der Politik war es Platon vor allem um die Scheidung der Ordnung von der Unordnung zu tun, und er identifizierte die demokratische Freiheit weitgehend mit der Unordnung. Das hängt damit zusammen, daß er die Demokratie nur noch in der parteipolitischen Radikalisierung kannte, die nach Thukydides' Bericht ein Produkt des Peloponnesischen Krieges war. Daß die Freiheit, die das demokratische Athen seinen Bürgern im Verein mit einer imperialistischen Machtstellung gewährt hatte, mit der Innerlichkeit zusammentreffen und den Begriff einer in jedem Menschen zu respektierenden Freiheit erzeugen könnte, ist eine Denkmöglichkeit, die Platon wie seiner Zeit fremd war» (II: 1961, 11; vgl. 42–43, 175–6, 228, 229).

Das wäre z.B. ausgehend von nom. 687c näher zu untersuchen; es gibt bezüglich der vielbeschworenen 'Modernität' der Sophisten zu denken, dass auch sie, die ein Produkt dieser 'demokratisch-imperialistischen' Verhältnisse waren, diese Denkmöglichkeit nicht erfasst haben.

Mysterienassoziationen intensivierten ‘Hades’ – wodurch sie Thematik und kulturelle ‘Kontexualisierung’ des Höhlengleichnisses in komödienhaftem Setting präsentiert (2.1.4).

Aufgrund der sokratischen Dialektik in dem etwas zweifelhaften, aber von Platon beabsichtigten Nachweis der inneren Widersprüchlichkeit von Hippokrates’ differenziertem Handlungshintergrund, eignen seiner Beschämung zusammgefasst drei ‘dialektische’ Momente: 1) Sie tritt zunächst als die überkommene Verschämtheit vor der Mitwelt auf; 2) ferner hat sie den Charakter der ‘maieutischen’ Scham und dient so dazu, Hippokrates seine Unwissenheit über den eigenen Zustand und die Fehlerhaftigkeit seiner Annahmen zu Bewusstsein zu führen; 3) die Erkenntnis dieser Unwissenheit aber verkehrt, von der maieutischen Beschämung vermittelt, die zur antilogischen Scheinaporie führende gesellschaftliche Scham in ihr gerades Gegenteil: Die schamhafte Eingrenzung des Eigenen oder ‘Selbst’ im Angesicht gesellschaftlicher Ansprüche verkehrt sich in die beschützende Umgrenzung eben jenes näher zu begründenden ‘Selbst’ und in die Ausgrenzung dieser Ansprüche. So verhalten sich die beiden Formen der Scham sowohl komplementär wie widersprüchlich zueinander.

Sokrates’ Aufklärung über die Eigenart der sophistischen Lehrer (Prot. 313c–314c) erfolgt gemäß einer Charakterisierung, die sich bis zum späten *Sophistes* hält: der Sophist als Händler der Seelennahrung (313c; soph. 223b–224e).[308] Wovon nährt sich die Seele? Von Erkenntnissen. Aber der Händler versteht sich wohl kaum auf die Güte seiner Ware – wohl weil er sie (der Implikation im *Protagoras* nach, die im *Sophistes* ausgesprochen wird), nicht selbst hergestellt oder dem *Theaitetos* entsprechend ‘geboren’ habe (s.o. zu Sokrates’ Geringschätzung bezüglich der Originalität der Epideixis im *Protagoras*). Viel eher wird er alles, das Taugliche wie das Untaugliche, gleichermaßen anpreisen wenn er etwas verkaufen will (Prot. 313c–d). Das ist eine Haltung, die eine frappante Ähnlichkeit mit der Protagoras angelasteten ‘Ethik der Verstellung’ aufweist – vertuschend, was faul ist.

Will man unbedenklich bei Protagoras und seinesgleichen Kenntnisse ‘einkaufen’ können, müsste man selbst beurteilen können, was hier nützlich und was schädlich sei, nicht anders als bei der leiblichen Nahrung; das wiederum ist eine ähnliche Fähigkeit wie jene der ‘Hebamme’ Sokrates, gesunde Kinder

308 Der Protagoras nennt ihn Kaufmann (ἔμπορος) und Kleinkrämer (κάπηλος); der Sophistes situiert die Position des Sophisten diesbezüglich im Spannungsfeld der αὐτοπωλική, der μεταβλητική und καπηλικὴ, als Erscheinungsformen der ἀγοραστική, der ἀλλαγή und des πωλεῖν.

von ‘Mondkälbern’ unterscheiden und für jedes Gemüt den richtigen Lehrer finden zu können (Tht. 149d–150a, 151b, 152b–d; vgl. z.B. Lys. 204b–c).

Bei der leiblichen Nahrung hat man den Vorteil, sich auch nach dem Kauf noch mit einem Sachverständigen beraten zu können, ob vom Verzehr abzuraten sei.

> Μαθήματα δὲ οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ ἀγγείῳ ἀπενεγκεῖν ἀλλ᾽ ἀνάγκη, καταθέντα τὴν τιμὴν τὸ μάθημα ἐν αὐτῇ τῇ ψυχῇ λαβόντα καὶ μαθόντα ἀπίεναι ἢ βεβλαμμένον ἢ ὠφελημένον. (314b)

> Kenntnisse aber kann man nicht in einem anderen Gefäß mitnehmen, sondern wenn du den Preis entrichtet hast, musst du die Kenntnis in deine Seele selbst aufnehmen und weggehen, sei’s geschadet sei’s geholfen.[309]

Mit dem ‘anderen Gefäß’ ist – ähnlich wie symp. 175d–e – der Unterschied zwischen Einkaufskorb und Seele gemeint: Äpfel trägt man in einem anderen Gefäß heim, als es der Körper ist, für den sie bestimmt sind. So kann man die Veränderung des Körpers durch den Verzehr der Speise nach dem Kauf noch verhindern. Kenntnisse (im weitesten Sinne) nimmt man aber im gleichen Gefäß mit, für das sie bestimmt sind: in der Seele. Bleibt aber der Einkaufskorb von den Einkäufen, anders als der Körper, unverändert, so verändert sich die Seele bereits in dem Moment unweigerlich, in dem sie mit Erkenntnissen zum Mitnehmen ‘gefüllt’ wird – sie werden bereits im Moment der ‘Anschaffung’, strikt genommen sogar im Moment der Begutachtung, verzehrt, ‘einverleibt’. Ein Vorgriff auf Inhalt und Wirkung ist dennoch nötig. Diesen vermittelt Sokrates, an den sich Hippokrates in gesellschaftlicher Form zur Vermittlung wendet, ohne sich der Tragweite dieser Bitte und dieser Vermittlung bewusst zu sein.[310]

309 Wir übersetzen das zweite τὸ μάθημα nachdrücklich noch einmal. Apelt, Rufener und Schleiermacher vermeiden die Wiederholung vermittelst «sie» (‘die genannten Erkenntnisse’); auch Beresford übersetzt nur einmal «learning» und verweist darauf durch «it»; ähnlich übersetzt Guthrie nur einmal «knowledge», worauf er verweist durch «it»; Lombardo u. Bell setzen dagegen mit Recht «teachings» und «the teaching»; ebenso Ildefonse («[d]es enseignements» und «l’enseignement») und Manuwald («Wissensgüter» und «das Wissensgut»). Die Wiederholung und der Artikel betonen die ‘Verdinglichung’ des μάθημα, unterstreicht somit die unterbundene Analogie zwischen Seele und Einkaufskorb.

310 Blaise Pascal formuliert exakt diese Dynamik; seine Formulierung steht als Motto über dieser Arbeit.

Damit ist eine eigentümliche Struktur in Platons Seelenverständnis im *Protagoras*, das außer in Formalisierungen, Verdichtungen und Analogien schwer auf einen Begriff zu bringen ist, mit großer Klarheit ausgesprochen: Im Unterschied zu allen 'Dingen' ist die Seele etwas, das sich selbst durch die eigene Tätigkeit verändert – auch dann, wenn sie im Erkennen und Lernen nicht bloß auf sich selbst, sondern im Erwerb neuer Kenntnisse auf anderes gerichtet ist; und auch dann, wenn sie sich der Veränderung durch ihre Tätigkeit nicht bewusst ist. Über diese Tätigkeit, die sie verändert, vermag sie im Wählen und Entscheiden bis zu einem gewissen Grad selbst zu bestimmen, und die eigene Wahl hat also Konsequenzen für ihre der Veränderung unterliegenden Beschaffenheit: Der platonisch verstandenen Seele, sofern ihr Verständnis auch den *Protagoras* prägt, kommt Selbstbezüglichkeit nicht bloß darin zu, dass sie auf sich selbst reflektieren kann (wie Sokrates es mit Hippokrates vorführt), sondern auch darin, dass sie auf gewisse Weise sich selbst konstituiert, nämlich als Gefäß der von ihr gewählten und sie formenden Kenntnisse. Selbstverständlich bedeutet das nicht, dass sie sich selbst ursprünglich schafft: Die platonische Seele ist abkünftig. Aber sie bleibt durch ihre doppelte Selbstbezüglichkeit, die aus der Hippokrates-Passage erschlossen wurde, aus dem Gesamt des Abkünftigen, den phänomenalen Dingen, von vornherein herausgehoben. Sie ist also etwas noch Unbekanntes. Dennoch ist sie kein 'Etwas', wie ein Apfel- oder Einkaufskorb[311] – kein 'Etwas' also im Sinne der sichtbar-körperlichen Dinge (vgl. Tim. 46d); auch kein passives Behältnis zum 'Befüllen' (z.B. Tht. 191c; symp. 175d; rep. 518b–c; vgl. symp. 219a). Es ist daran zu erinnern, dass die Herausgehobenheit aus allem auch das hervorstechende Merkmal der ψυχή im *Theaitetos* war; ebenso daran, dass Sokrates dort zurückhaltend war, diese von Neuem entdeckte 'Seele' mit einem Namen 'dingfest' zu machen (185e–186a, 187a).

Die bei Platon wiederholte Aufforderung, die 'unsichtbare', also 'herausgehobene' Seele solle – weil sie in dieser 'unsichtbaren Herausgehobenheit' mit dem Göttlichen verwandt sei (Phaid. 79a–81a; s.o. 2.1.4.3) – diese

311 Vgl. Steiner zu Chrm. 167c–168: «Für den Bereich von Extension und Quantität wird die Negation [der Möglichkeit des Selbstbezugs] nunmehr vollständig bestätigt: Selbstbeziehung ist in diesem Bereich 'unmöglich' [ἀδύνατον, 168e5–6]. Daraus folgt, daß, wenn die Möglichkeit von Selbstbezüglichkeit für menschliche Vermögen erwiesen werden sollte, sie gänzlich unterschieden sein müssen vom Bereich der Extension und Quantität» (1992, 40); vgl. auch z.B. Gaiser «Schon die Tatsache, daß Sokrates schließlich zu den Göttern betet, zeigt, daß der Philosoph nicht selbstherrlich glaubt, von sich aus die Arete und die Wahrheit erreichen zu können, sonden sich bewußt ist, auf die Gunst und die Hilfe höherer Mächte angewiesen zu sein. Die konventionelle Form des Betens wird hier zum Ausdruck dafür, daß der Philosoph seine menschliche Begrenztheit und Bedürftigkeit einsieht» (2004 [1989], 516); vgl. (ebd., Anm. 44).

Verwandtschaft durch die 'Anähnlichung an Gott' als Richtschnur für das reale Leben nehmen, ist eine positive Formulierung dieses Herausgehobenseins. Dies bleibt offenkundig eine Gleichung mit diversen Unbekannten; von diesen hofft die in den folgenden Kapiteln entwickelte Interpretation des *Protagoras* einige aufzuklären. Platons Aufforderung zur Anähnlichung an das Göttliche, mit dem sie verwandt sei, spricht die Seele nicht nur als eine aus den Phänomenen herausgehobene und also 'transzendente' an. Sie bringt sie auch als eine zur Sprache, die, wenn sie falsch 'einkauft', unter Verlust ihrer selbst sich ebenso wesentlich an die Phänomene verlieren kann.

Der Interpretation im ersten Teil dieser Arbeit zufolge wird diese Gefahr im *Theaitetos* bis zum paradoxen Extremfall der hypothetischen Konstitution der Seele aus der sich ihr darbietenden, von ihr 'miterzeugten' und sich mit ihr zusammen im Moment der 'Zeugung' augenblicklich verflüchtigenden Phänomene durchdacht – das bedeutet also unter den *protagoreischen* Bedingungen dieser Konstruktion: bis zum Extremfall der Konstitution aus dem in ihr begründeten und sich mit ihr zusammen verflüchtigenden Sein schlechthin.

Die Aufforderung zur Anähnlichung an Gott impliziert – unter der Annahme, dass die Seele ihr zu folgen vermag – einen dritten Selbstbezug der Seele (nach der Fähigkeit zur Selbstreflexion und der teilweisen Selbstkonstitution in der eigenen Tätigkeit): im Vermögen zum Selbstüberstieg, über ihre Bindung an die von ihr als solche mitkonstituierten Phänomene hinaus, und somit auch über ihre sinnlichen Vermögen hinaus, ἐνθένδε ἐκεῖσε 'von hier nach dort' zum 'Ort' – so wenig ein Ort, als die Seele ein Etwas ist – ihrer Herkunft, jenseits des phänomenalen Seins.[312] Das ist eine halb-mythische Rede und ein weiter Horizont. Und trotz dieser drei zusammenhängenden Formen seelischer Reflexivität (Selbsterkenntnis, teilweise Selbstkonstitution, Selbstüberstieg zum Ursprung), wekche die Seele aus allem 'sichtbaren' Seienden herausheben und ihre Verwandtschaft mit dem 'Göttlichen' für Platon beweisen, ist

312 Vgl. 2.1 Fn. 8–9 mit Haupttext. Für die Gegenüberstellung 'unter dem Himmel' und 'oberhalb oder außerhalb des Himmels' oder des 'Seins' vgl. z.B. ep. VII 326; Phaidr. 247b–c, e, 256d; rep. 509b.

Vgl. Gadamer: «Der Mensch ist ein Wesen, das sich selbst überschreitet» (1999: 5 [1931], 7); Picht: «Im Unterschied zu Sophokles und zum archaischen Denken der Griechen ist ein solches Überschreiten des menschlichen Maßes [nl. in der ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν] nicht mehr ein Frevel[,] sondern die höchste Möglichkeit des Menschen» ([2]1992 [1971/1972], 54); Halfwassen: «So ist das Überschreiten des Erkennens im Vollzug des Erkennens selber die eigentümlich paradoxe Form, in der das Philosophieren über das Eine [m.a.W. die ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν] allein möglich ist» (2006, 16; vgl. 20 und *passim*).

noch wenig Näheres über die Natur dieser Verwandtschaft gefunden, deren Verständnis erwartungsgemäß den Schlüssel zur spezischen ἀρετή der Seele bietet.

Der *Protagoras* hält diesbezüglich aber noch weitere Aufschlüsse bereit. Von Andeutungen im Lustdiskurs, dessen Interpretation diesen Teil der vorliegenden Arbeit abschließen wird (2.5), war schon die Rede. Auch die Simonides-Interpretation, der wir uns bald zuwenden werden (2.4), enthält Hinweise auf Platons Auffassung vom Wesen Gottes, der Struktur der Seele und dem Verhältnis von Gott und Seele: *Diese* Digression einschließlich der Beiträge der übrigen Anwesenden bietet ein Abbild des Herausgehobenseins, des Überstiegs der gesunden Seele über die Bindung an die Welt der Doxa, auch an den Hades der sophistisch-gesellschaftlichen Verhältnisse. Bevor wir das aber nachweisen werden, stellen wir diese Bewegung und Inszenierung anhand einer Teilintepretation des protagoreischen Mythos im *Protagoras* in den Kontext der für Platon wie für Protagoras entscheidenden Bezugnahme auf Parmenides (2.3).

2.3 Mythos und Logos

> Woher entspringt die Vision dessen, der überall Verbindungen auseinanderliegender Bezirke aufspürt? Und woher die Kritik dessen, der darin bloß Phantastereien sieht?
>
> E. M. MANASSE: *Bücher über Platon* II, 155

2.3.0 *Einleitung*

Im Hintergrund von Platons Auseinandersetzung mit Protagoras steht Parmenides. Ob sich die sophistische Logik in engem Verhältnis zum eleatischen Erbe entwickelt habe, ist keine Frage. Es ist auch nicht zu übersehen, dass Platon die Aporien der sophistischen Logik ineins mit der Grundlegung der eigenen Wissenschaft im Rückgriff auf eben Parmenides zu überwinden versucht. Dabei hüllt er die eigene Philosophie in ein der parmenideischen literarischen Einkleidung verwandtes, mythisch-mystisches Gewand. Wahrscheinlich ist auch, dass Protagoras' allgemeineres Verhältnis zur Tradition eine besondere Pointe wider Parmenides' Autorität enthalten habe. Deshalb gehen wir im folgenden Kapitel der von Platon konstruierten Opposition Parmenides-Protagoras einmal nicht nur auf der Ebene des 'Logos', sondern auf jener des 'Mythos' oder der dichterischen Anspielung nach, indem wir einen näheren Blick auf die kunstvolle Mythologie im *Protagoras* werfen.

Zwei Personen im *Protagoras* ziehen den Blick des 'Entmythologisierers' auf sich: der Sophistenschüler Antimoiros, der sich als zweideutige Spielfigur auf Platons 'parmenideischem Schachbrett' verstehen lässt (2.3.1); und das ebenso doppeldeutige philosophische Rollenmodell Prometheus (2.3.2).

Das Spielbrett ist der Resonanzraum der von Parmenides im Proömium seines Lehrgedichtes geschilderten Katabasis, angereichert mit weiteren orphisch-pythagoreischen Vorstellungen (s.u.):[313] Hier findet sich, aus platonischer Sichtweise, in erhabener Sprache jener Philosophentod gedichtet, von dem Platons Sokrates im *Phaidon* spricht, und der entsprechend dem paradoxen Charakter der orphisch-mystischen Überlieferung – hier auf Erden 'leben' wir im Grab; 'wahres' Leben genießen die Mysten im Hades – seinen Widerpart im 'lebendigen Gestorbensein' der Sophisten hat, das Platon gerade im *Protagoras* schildert und als solches kennzeichnet (s.o. 2.1.4–2.1.4.3).

2.3.1 *Gegenpol Antimoiros*

Im Reigen der Schüler des Protagoras befindet sich nur einer, der bei dem großen Sophisten 'auf Beruf' lernt (Prot. 315a). Er ist in diesem Kreis der einzige, der tatsächlich das macht, bei dessen bloßer Vorstellung sich Hippokrates so lehrreich 'schämen' lernt (s.o. 2.2). Und da er als der einzige Berufsschüler im Zusammenhang des Dialogs notwendig ein Spiegelbild und Antiparadigma im Verhältnis zu Hippokrates ist, verlangt seine Anwesenheit im Dialog eine Deutung mit Blick auf dasjenige, was die Analyse des Vorgesprächs mit dem jungen Freund ergeben hat.

Wie im Fall des Hippokrates ist über Antimoiros weder aus Platon noch aus anderen Quellen etwas bekannt.[314] Die Interpretation dieser Figur kann sich deshalb nur an dieser Stelle orientieren; diese enthüllt aber nicht mehr als einen Namen und einen Ehrgeiz. Da der 'Ehrgeiz' bereits im Vorgespräch als unerwünscht eingesehen wurde und deshalb zur Interpretation des Hippokrates und der Gefahr, die ihm droht, aus der Perspektive auf seinen Antipoden nichts beiträgt, kommt eine Interpretation notwendig weitgehend auf

---

313 Vgl. Picht (1996 [1965/1966], 173–182) für einen genauen Vergleich des Proömiums mit dem ebenfalls aus 'orphischer' Bildlichkeit sich speisenden Höhlengleichnis. Guthrie sieht übrigens in Anschluss an Pausanias eine gewisse Verwandtschaft zwischen Orpheus und Prometheus als Kulturheroen: «Orpheus gave trouble in much the same way as Prometheus, for 'in his mysteries he taught men things unknown to them before'» (1935, 32).

314 Manuwald (in: Platon. Protagoras [1999], 132) *pro multis* nimmt diesen Antimoiros für historisch, weiß aber nichts über ihn zu berichten, was nicht aus dieser Stelle des Protagoras stammt; und so meldet z.B. auch Nestle, dass er der «hervorragendste» Schüler war, «der selbst wieder Sophist wurde» (1940, 305), wie auch Nails Antimoiros nur aus Platon kennt (2002, 30).

die Deutung des Namens hinaus. Wie bereits argumentiert wurde, ist das ein Vorgehen, das aus Platon selbst legitimiert werden kann: Platon spielt nicht selten auf die (unterstellte) Semantik der Namen seiner Personen an, bis hin zur direkten und oft phantasievollen, von ihm selbst angebotenen 'etymologischen' Interpretation.

Der junge Mann heißt Antimoiros.[315] Dieser Name setzt sich aus dem vielseitigen Präfix ἀντι- und dem ebenso vielfältigen μοῖρα oder μοιρ- zusammen. Die folgenden Ausführungen beruhen auf den entsprechenden Lemmata in LSJ.[316]

---

315 Antimoiros stammt aus Menda. Wünschenswert wäre, diesen Ortsnamen in die Interpretation einzubeziehen, wie den Namen des Ortes, wohin Hippokrates' Sklave geflüchtet war (s.o. 2.2.4.2). Lediglich Guthrie bemüht sich um eine im Namen enthaltene Mitteilung und entnimmt diesem denn auch eine wichtige Information: Wenn Antimoiros aus Menda stammt, ist er kein Athener (III: 1969, 37). In Athene ist der Name sonst auch nicht überliefert – er fehlt in Traill (I: 1994), und in Fraser u. Matthews (II: 1994). Der Name scheint sonst wenig Information herzugeben. Menda war immerhin bis – sogar als Topos der Komödie – wegen seines Weinbaus berühmt (RE XXIX: 776–779). Es ist also nicht auszuschließen, dass Platon auf eine bei seinen Lesern vorhandene diesbezügliche Assoziation mit Menda anspielt (wie Gorg. 521b auf die angebliche Feigheit der Mysier), oder dass er den Ortsnamen vielleicht aus dem 'Inventar' der Komödie übernommen habe; so könnte er Antimoiros in nicht mehr reskonstruierbarer Anspielung als einen 'Betrunkenen' und 'Rasenden' dargestellt haben.

Betrunkenheit ist etwas, das einem Philosophen *in spe* einerseits nicht ohne Weiteres erlaubt werden soll (rep. 403c; vgl. 573b–c; vgl. dagegen die Behandlung des pädagogischen Weingenusses, gerade zur Prüfung und Bildung der Tapferkeit, ab leg. 646a), während andererseits die *philosophische* Raserei ein Geschenk der Götter sei (Phaidr. 244a–245a; vgl. die Figur des Apollodoros nach symp. 173d–e und Phaid. 117d). Platons Verhältnis zum Weingott Dionysos könnte man vielleicht ambivalent nennen (vgl. die wiederholt zur Abgrenzung von Philosophischem verwendete 'korybantische' Terminologie, z.B. Ion 533e, 536c; Krit. 54b; Symp. 215e; andererseits positiv z.B. Phaid. 69c, Phaidr. 228b; ironisch in Bezug auf die Sophisten Euthyd. 277d). Nach symp. 203b wird Eros gezeugt und geboren zu einer Zeit, als es Wein noch nicht gab; m.a.W. seine Mysterien (210a) sind älter und würdiger als jene des Dionysos, und dabei gab es sie doch außerhalb der platonischen Philosophie (einschl. der Überlieferung oder Erdichtung der Diotima) nicht (vgl. 177a–c, 178a–c). Immerhin ist der 'stockbesoffene', mit Dionysos' Flora und Schleifen bekränzte (212d–e) Alkibiades dazu aufgelegt, Wahrheit zu sagen und sich in der Mitteilung seiner 'Beschämung' durch Sokrates große gesellschaftliche Blöße zu geben.

316 Das Präfix ἀντι- umfasst nach LSJ *s.v.* ἀντι-, C Bedeutungen wie: *over against, opposite; against, in opposition to; one against another, mutually; in return; instead of; equal to, like; corresponding, counter*.

Frisk gibt für ἀντί u.a.: «'angesichts, gegenüber, anstatt'. – Ableitung ἀντίος 'gegenüberstehend, entgegengesetzt, anstatt'»; «ἀντιόομαι 'sich entgegenstellen'» (I: 1960, 112–113). In den Nachträgen fügt er hinzu: «Myk. *a-ti-* als Vorderglied. – Hierher noch toch. B *ānte*, A

Eine μοῖρα ist, wie das verwandte μέρος, in reicher Varietät an Verwendungsmöglichkeiten ein 'Teil'. Μοῖρα denominiert den 'Teil eines Ganzen'; das, was 'sich ziemt' oder was 'recht bzw. in Ordnung' ist; den 'Teil, der einem zufällt' und den 'Respekt, der einem zuteil wird'; schließlich das 'Schicksal' oder das 'zugeteilte Los'. Im Anschluss hieran bezeichnet die μοῖρα – auch als Göttin Μοῖρα großgeschrieben – v.a. wenn sie mit negativen Prädikaten (wie *κακή*, Il. 13.602; ὀλοή, 21.83; δυσώνυμος, 12.116) versehen ist, das Todeslos, den Tod oder die Ursache des Todes. Denn «das Sicherste in der Ordnung des Menschenlebens ist daß alles, was geboren ist, sterben muß».[317] Auch der ebenfalls stammverwandte und als Person auftretende (Hes. theog. 211) μόρος/Μόρος bezeichnet den Tod.[318] Im Rahmen der Mysterien bezeichnet eine μοῖρα *κακή* ein zum Tode führendes, weil unerlaubtes Überschreiten der Schwelle zum Göttlichen.[319]

Platon verwendet das Wort μοῖρα verbunden mit Kognaten von θεός oft für einen günstigen göttlichen 'Teil' oder Einfluss im Menschen (apol. 33b–c; Phaidr. 230a; rep. 492e–493a; vgl. Prot. 322a); im Mythos des Protagoras begegnet die θεία μοῖρα zur Bezeichnung der τοῦ θεοῦ συγγένεια der Menschen, der (hier auf undeutliche Weise, vielleicht aufgrund des Feuerraubs)[320] «Verwandschaft des Menschen mit Gott» bzw. den Göttern oder dem Göttlichen (322a).[321]

Sind die Elemente also weitverbreitet, so ist das Kompositum ἀντίμοιρος dagegen selten. An der einzigen von LSJ – dazu noch unter dem Vorbehalt «prob. for ἰσοτίμοιρος» (das kein eigenes Lemma erhält) – genannten, also nicht einmal hier sicheren Stelle hat es die Bedeutung von 'entgegengesetzt': σκότῳ φάος ἀντίμοιρον, «dem Schatten ist das Licht entgegengesetzt/ἀντίμοιρον»

ānt 'Fläche, Stirn, Front' < **ant-os* nach Van Windekens Orbis 15 (1966) 249» (III: 1970, 33); ähnlich Beekes (I: 2010, 109); Chantraîne (2009, 88); Hofmann (^{2}1971, 19).

317 Nilsson (I: ^{2}1955 [1940], 529, 363).

318 Das Wort ist etymologisch verwandt mit μείρομαι («*receive as one's portion*»; LSJ *s.v.* μείρομαι) und μέρος, «Teil»; aber nicht mit βροτός ⟨ *μροτός ⟩ μορτός, «sterblich».; vgl. Dodds (1951, 6–7). Zum Verhältnis zwischen Moiren und Moros (und Erinyen) vgl. West (in: Hesiod. Theogony, 229).

319 Burkert (1969, 25); vgl. unten Fn. 40.

320 So sieht es Nestle (in: Platon. Protagoras, 96); s.u. Fn. 136 und 153.

321 Manuwald übersetzt θεοῦ dort eigens im Plural «damit keine monotheistische Assoziationen aufkommen» (in: Platon. Protagoras [1999], 192). Den Singular erklärt er aus «dem reihenden Stil des Mythos» auf den folgenden Plural hin (vgl. 2.3 Fn. 79). Er schlägt die Emendation zu θείου vor, weil das sowohl mit vorangehendem θείας wie mit folgendem θεούς assoniert. (Die ganze Passage ist nach dem *app. crit.* bei Burnet (in: Platonis Opera) nicht unumstritten.) Solange τοῦ θεοῦ stehenbleibt ist es aber Singular und dies ist gerade darum nicht vorschnell von der Hand zu weisen, weil die Exklusivität dieses Singulars für Platon von Bedeutung, der Mythos aber hintergründig ist; vgl. 1.2 Fn. 66.

(Aisch. Choeph. 319).[322] Es ist nicht auszuschließen, dass Platon diese Stelle im Kopf hatte, als er die sophistische Höhle des *Protagoras* konzipierte; es handelt sich nicht um eine abgelegene Stelle und eine Anspielung macht im Setting des Dialogs guten Sinn: Antimoiros aus Menda ist das ‘Gegenstück’ zu Hippokrates, wie das Dunkel zum Licht. Das Hippokrates dem Licht entspricht, ist klar: Er ist derjenige, dem soeben die Sonne aufgegangen sei (313b). Dass Antimoiros ‘schattig’ sein soll, liegt ebenso auf der Hand: Der junge Mann befindet sich (laut Homer-Zitaten) im sophistischen Hades, während die Sophistik nach Platon auch sonst auf alle Fälle eine schattige Angelegenheit ist (z.B. in Gorg. 463e und natürlich im Höhlengleichnis, in dem die prestigeverheißende Schattendeutung letzten Endes nicht zuletzt die Sophistik meint; vgl. 2.1 Fn. 80).

Das *chiaroscuro* der Szene, dazu die Opposition Hippokrates-Antimoiros ist auch ohne die tentativ bleibende Annahme eines ‘Zitates’ aus Aischylos verblüffend wirksam. Die Situation im *Protagoras* entspricht jener in der zweiten Tragödie der *Oresteia* aber durchaus, sodass die Möglichkeit einer Anspielung nicht abwegig erscheint: Die Opposition Licht vs. Dunkel steht auch an dieser Stelle der *Choephoren* für jene zwischem dem Leben über der Erde und dem Aufenhalt im Hades: Wie könnte Orestes mit seinem Vater reden, wo er doch lebe, jener aber sei tot? Schatten und Licht seien eben jedes des anderen ἀντίμοιρον. Wird der Name ‘Antimoiros’ als Anspielung aufgefasst, ist die Aussage – die also auch ohne Anspielung funktioniert – umso klarer und enthält einen weiteren expliziten Selbstkommentar Platons zum Dialog, der sich nahtlos in den im Hades-Setting impliziten Selbstkommentar insgesamt einfügt (s.o. 2.1.4): Mit den Sophisten und ihren Schülern ist aus Platons Sicht kein sinnvolles Gespräch möglich. Für die Philosophie sind sie ja ‘tot’, aber eben nicht im Sinne des ‘philosophischen Sterbens zum wahren Leben’ (s.o. 2.1.4.3). Die Unmöglichkeit einer sinnvollen Unterhaltung mit den Sophisten wird der Dialog in der Folge klar genug vorführen.

Die Hades-Metaphorik zur Beschwörung des Gegensatzes zwischen philosophischer und sophistischer ‘*mors mystica*’ – der Begriff nicht im Blick auf die spätere Tradition, sondern auf die Metaphorik von philosophischen und sophistischen Mysterien und Tod verwendet – wird noch erheblich gesteigert durch den Vergleich mit dem *Phaidros*, der bereits wiederholt herangezogen

322 Werner übersetzt es intensiv durch «von Art feind» (in: Aischylos. Tragödien und Fragmente); Droysen hatte nüchterner «geschieden» gesetzt (in: Aischylos. Tragödien [Müller]). Das von LSJ *s.v.* vorgeschlagene ἰσοτίμοιρος wirkt an dieser Stelle wohl etwas zu ‘juristisch-physiologisch’: Tag und Nacht sollen im Jahresdurchschnitt vielleicht gleichen Anteil an der Zeit haben – archaischem Denken ein Anzeichen kosmischer Gerechtigkeit (s.u. Fn. 99) –, aber das spielt an dieser Stelle eher eine untergeordnete Rolle.

wurde: Die Reigen der Götter und ihrer Gefolgschaft der Seelen zwischen zwei Geburten, die der Wagenlenker (ein eminent parmenideisches Element in platonischer Umformung) 'jenseits des Himmels' (ἔξω τοῦ οὐρανοῦ, 247c) sieht, wird effektvoll karikiert im Reigen der Schüler (Prot. 314e–315a), der hinter dem 'Star' Protagoras hertrottet, der von Sokrates mit Vergnügen betrachtet (315b) und von Platon mit sichtlichem Behagen ausgemalt wird (vgl. auch rep. 600d).[323] Solche Götter gibt es also hier in diesem Jenseits!

Das verwandte Substantiv ἀντιμοιρία besagt nach LSJ so viel wie 'Gegenleistung' («*compensation*»); das entsprechende Verb ἀντιμοιρέω bedeutet in etwa: 'einen verhältnismäßigen Teil empfangen' («*receive a proportionate share*»). Auch das scheint sehr gut zu einem Protagoras-Schüler zu passen. Denn der Lehrer berichtet nicht ohne Stolz von seiner Methode, die 'verhältnismäßige Gegenleistung' festzustellen, die er für seinen Unterricht verlangt: nämlich indem er den Schüler selbst das Honorar im Verhältnis zum genossenen Vorteil bestimmen lässt (328b–c) – angenommermaßen in der Annahme, dass sein Unterricht ihn zur rechten Bewertung befähigt (er hat ihn ja 'besser' gemacht, 318a). Antimoiros wäre demnach jemand, der den empfangenen Dienst im gleichen Verhältnis zurückbezahlen wird – und ebenso jemand, der im Verhältnis zu seiner Bezahlung einen entsprechenden 'Teil' am Unterricht erhält. Das erinnert an den sogenannten 'Sophismus des Euathlos' über die Zwistigkeit bezüglich des Honorars im Verhältnis zum beruflichen Erfolg des angeblichen Protagoras-Schülers Euathlos (Diog. Laert. IX 8.56). Die möglicherweise apokryphe Anekdote[324] spricht genau diesen Aspekt von Protagoras' Auftreten an. Der Sophist kriegt, was er verdient, im proportionalen Verhältnis zu seinem Unterricht: Er wird aufgrund seiner eigenen Methode hinters Licht geführt.[325] Es erinnert auch an Sokrates'

323 «Star» und einen «Star-Sophisten» nennt ihn Manuwald (in: Platon. Protagoras [1999], 99, 100); Buchheim spricht für Protagoras, wie gesehen, sogar von «Star-Zwang» (1986, 81), was weit weniger erstrebenswert erscheint; s.o. B.1 Fn. 3. Die Analogie des Schülerreigens im Protagoras zum Götterreigen am Fixsternhimmel im Phaidros (s.o. 2.1.4.1) gäbe diesem Titel eines 'Stars', also eines Sterns von Platon her eine ironische Note.

324 Ein ähnlicher Sophismus wird auch für Teisias und Korax kolportiert (Suda, K.171). Zu dieser Überlieferung vgl. Robinson (2008, 24 mit 29 Anm. 10). Robinson registriert die Parallele mit der Euathlos-Episode freilich nicht. Der Name 'Euathlos' hat einen so passend agonalen Klang in Bezug auf den Autor der Καταβάλλοντες (vgl. 1.1 Fn. 44), dass man fast versucht wäre, in der hübschen Geschichte eine Adaptation der älteren Anekdote zu vermuten. Schiappa hält die Protagoras-Euathlos-Variante tatsächlich aufgrund der älteren Wurzeln der Korax-Teisias-Anekdote für eine Adaptation (1991, 215).

325 Angesichts des aggressiv-agonalen Charakters des Euthydemos-Dialogs wundert es nicht, der gleichen logischen Figur auch hier zu begegnen, und zwar im Munde des Sokrates gegen die beiden Kampfsophisten ('habe ich nicht gefehlt in der Widerlegung des Satzes,

'Unterricht' bei Prodikos, an dem dieser ebenfalls lediglich 'im Verhältnis' zum entrichteten Eintrittsgeld Anteil nehmen konnte (Krat. 384b). Der Name 'Antimoiros', als 'sophistische Entsprechung' von Erwartung und Leistung in gegenseitigem Verhältnis verstanden, korreliert schließlich dem Lustdiskurs des Abwägens von Vor- und Nachteilen im günstigsten Verhältnis und nicht zuletzt der abschließenden finanziell-protreptischen Wendung zugunsten der Lehrer dieser Kunst, der anwesenden Sophisten: Gerade sie beherrschen und unterrichten die Kunst des Abwägens 'gegenseitiger Verhältnisse'; deshalb verdienen sie entsprechenden Lohn (357e).[326]

Auch die etymologisch nächstliegenden Wörter, nämlich Komposita aus ἀντι- und Kognaten von μέρος, passen zum Bild eines Sophistenschülers: ἀντιμερίζεσθαι heißt so viel wie 'zurückzahlen' (mit ähnlicher Implikation wie ἀντιμοιρία-ἀντιμοιρεῖν) oder 'auszeichnen'. Ausgezeichnet werden ist, was alle Sophistenschüler sich vom Unterricht erhoffen (vgl. Hipp. maj. 286b; vgl. Prot. 316b, 327c, 361e; Men 91a; s.o. 2.2). Antimoiros hat das Ziel bereits erreicht (εὐδοκιμεῖ μάλιστα τῶν Πρωταγόρου μαθητῶν, 315a), was ja die heutigen Kommentatoren in der Regel auch betonen (s.o.). Nicholas Denyer liest in dieser Mitteilung «a sly point»:[327] Warum wurde dieser angeblich prominente, aber völlig unbekannte Schüler des Protagoras nicht selbst ein prominenter Sophist, wenn dessen Kunst lern- und lehrbar gewesen sein sollte? Eine solche Pointe in einem Schülernamen paradox zu untermalen ('Antimoiros' als 'der ausgezeichnete und berühmte Unbekannte') erschiene durchaus im Sinne von Platons Wortwitz.

Ein ἀντιμερίτης schließlich ist ein Konkurrent oder Nebenbuhler, also jemand, der einem anderen das Verdienst oder die Auszeichnung streitig macht. Auch dies erscheint als ein typisch sophistischer Habitus: Jeder ist hier, wie Thomas Buchheim formuliert, aber auch Theodoros registriert und der *Protagoras* vorführt, eines Jeden «Konkurrent», nie aber «Kollege»:[328] 318d–e zeigt einen aus

man könne nicht fehlen, so ist der Satz widerlegt; habe ich in der Widerlegung gefehlt, so ist der Satz auch widerlegt', 287e–288a).

Die Kritik an Perikles im Gorgias-Dialog zehrt ebenfalls von einer verwandten 'Logik der paradox-proportionalen Gegenleistung': War er ein guter Staatsmann, so habe er das Volk besser gemacht; nachdem er es aber besser gemacht habe, hat das angeblich besser gewordene Volk seine Schlechtigkeit erkannt und ihn verklagt (515d–516b; die allgemeine Struktur dieser 'Dynamik' ist 519b–d thematisch).

326 An und für sich würde diese Wendung genügen, den sogenannten Lustkalkül (Prot. 351e–357e), statt wie ihn oft geschieht als sokratisch-platonische Philosophie aufzufassen, als hintergründige Farce zu entlarven. Diese Einsicht wird unten in 2.5 ausgearbeitet.

327 Denyer (in: Platon. Protagoras, 81).

328 Buchheim: «*Der Sophist ist nicht Kollege, sondern Konkurrent*. Dies allerdings unterscheidet die Sophisten nicht voneinander, sondern es ist eines ihrer gemeinsamen

Brotneid geborenen Seitenhieb von Protagoras gegen Hippias; 318c–d markiert Sokrates, dass Protagoras die Unterredung mit ihm und Hippokrates als Werbung im Konkurrenzkampf mit Prodikos und Hippias betrachtet; 341a–d zeigt, wie Prodikos dem Protagoras 'eins auswischt.'[329] Theodoros bemerkt, dass die zerstrittenen 'Herakliteer' – dieser Kommentar geht an die Adresse der Sophisten – in keine verbindlichen Beziehungen zu einander treten, einander gegenseitig für unwissend halten (Tht. 180b–c). Nicht von ungefähr ist der Sophist, der ἀντιμερίτης, nicht bereit oder fähig, ἐν μέρει miteinander zu reden *und* einander zuzuhören (Prot. 347d, 348a; vgl. 310a, 362a; Gorg. 454c, 462a, 474a–b; leg. 625a; rep. 358e; symp. 185d; Tht. 179e–180a etc.).[330]

So kann man den Namen dieses Unbekannten, den man biographisch umso unbeschwerter als Chiffre auffassen kann, als man auf auf keine historische Person methodisch Rücksicht nehmen muss,[331] etymologisch wenden und drehen, wie man will: Immer bietet er eine für die platonische Typologie seines Trägers als eines professionellen Sophistenschülers, somit auch für die der umgebenden Personen, eine sinnvolle Perspektive.

Weil der dahergelaufene Nichtathener Antimoiros nicht nur durch diese Etymologien, sondern auch durch seine Stellung im Dialog den Gegenpol (ἀντίμοιρον) zum historisch ebenfalls nicht weiter bzw. schlüssig greifbaren Hippokrates

---

Merkmale. Hieraus wird – abseits von allen anderen Begründungen – verständlich, warum der Sophist nicht den Dialog schätzt, sondern Antilogiker ist, warum er das gemeinsame Unternehmen der Wahrheit weniger pflegt als den Agon, in dem nur einer sich bewährt, warum er darauf aus ist, daß *sein* Logos sich durchsetzt, und warum die Entwicklung all dessen in einer extremen Eristik verkommen konnte» (1986, 82; Hervorhebung Buchheim), vgl. (ebd., 80); ähnlich bereits Nietzsche, der in einer 'Vorrede', Homer's Wettkampf, diesen Zug im breiteren agonalen Kontext griechischer Paideia situierte (1999: 1 [1872], 790). Dupréel nennt die Sophisten – deshalb oder dennoch – «émules ou rivaux, voire amis» (1948, 14); vgl. Schofield (in: Plato. Protagoras etc., viii).

Friedländer stellt Protagoras' Simonides-Interpretation mit Recht in dieses Licht, da dieser dem Simonides seine eigene Attitüde unterstelle: «Was Simonides zu Anfang setze, habe er [Simonides] bald darauf vergessen und bekämpfe seine eigene Ansicht, da sie ihm aus dem Munde eines anderen [Pittakos] entgegenkomme» (II: 1964, 19); gerade Protagoras' eigene Verkennung der Möglichkeiten zur Unterstützung der eigenen Einsicht in den Ansichten seiner 'Gegner' gehört nach Friedländer zu den 'Komödienmotiven' im Dialog; vgl. B.2 Fn. 39. Der agonal-eristische Aspekt in Protagoras' und Sokrates' epideiktischer Simonides-Auslegung wird in 2.4 unten näher in Bezug auf diese Attitüde betrachtet.

329 Gorgias' angebliche Selbstbescheidung auf die Rhetorik (Gorg. 449a) dürfte ähnlich zu verstehen sein; vgl. Men. 95b–c und dazu Schofield (in: Plato. Protagoras etc., x).

330 Taureck (o.J., 122), zitiert in B.2 Fn. 33; ferner oben Fn. 16.

331 Kallias, Agathon, Diotima, Stesichoros haben gezeigt, dass sich Chiffrierung und mögliche Historizität einer Person bei Platon nicht auschließen müssen (s.o. 2.2.4.1).

bildet – er macht genau das, was Sokrates dem vornehmen Athener Hippokrates als Schreckensgespenst an die Wand malt –, liegt der Versuch auf der Hand, in dieser Person zusätzlich zum etymologischen Gedankenexperiment auch auf jener Ebene einen Fingerzeig bloßzulegen, die in der Figur des Hippokrates, in seinem Namen und in dem Vorgespräch, dessen Protagonist er ist, zum Tragen gekommen ist. Das war die Ebene jener 'Gefahr für die Seele' bzw. ihrer 'Rettung', welche für Platon die Interpretation der Philosophie als Initiation nahelegt, und die das Setting des Dialogs bestimmt. Der mögliche Hinweis auf Aischylos deutete bereits in diese Richtung.

Es zeigt sich dann bei näherer Betrachtung, dass die Namensgebung des Gegenpols zum Sokrates-'Schüler' Teil eines engmaschigen semantischen Gewebes ausmacht, das Protagoras' Epideixis mit umfasst, die Bedeutung eines 'verborgenen Diskurses' im Dialog unterstreicht und auch Hinweise auf diesen *undercurrent* enthält. Mindestens die folgenden Elemente sind in Betracht zu ziehen:

1) Die Quintessenz von Protagores' Selbstauslegung seines Mythos in der restlichen Epideixis (das ἰδιωτεύειν (unwissend sein insachen der ἀρετή) und ἐκτὸς βαίνειν; s.u. 2.3.1.2);
2) den im vorigen Kapitel interpretierten Problemkomplex um Hippokrates (einschließlich dessen erster sokratischer Weihe in der maieutischen Beschämung);
3) die Opposition Parmenides-Protagoras, wie angekündigt nicht so sehr auf 'logisch-eleatischer' Ebene, vielmehr gerade auf dem Gebiet des ambivalenten anti-autoritären Pathos des kanonbildenden Protagoras – m.a.W. auf dem Gebiet der sophistisch geschulten Lebensführung im Verhältnis zum Ernst der philosophischen Berufung, bis hin zur dichterischen Ausgestaltung dieses Gegensatzes in der Nachfolge u.a. des Parmenides;
4) schließlich Name und Figur des Prometheus im Zusammenhang des Mythos und in Bezug auf Sokrates, dessen Auftrag der Philosophie und die Einlösung desselben durch Platon.

Das semantische Gewebe ist intrikat und seine Fäden können nur teilweise der Reihe nach entwirrt werden. Das wird jetzt im Anschluss an eine weitere, letzte Deutung des Namens 'Antimoiros' versucht.

2.3.1.1 μοῖρα κακή – θεοῦ μοῖρα

Die Situierung des Dialogs im Hades (also die Inszenierung des *Protagoras* als Katabasis), die mysterienhaften Implikationen dieser Inszenierung, die Möglichkeit einer in diesem Rahmen sinnvollen Anspielung auf eine Stelle bei Aischylos in der Wahl des Namens 'Antimoiros', all dies legt nahe, den Namen

zusätzlich zu den obigen, lebensweltlich sofort einleuchtenden Überlegungen wie folgt zu deuten: Das Element -μοιρος wie in ἄμοιρος (Phaid. 83c) als Verweis auf μοῖρα,[332] das Element ἀντι- im elementaren Sinn als 'Oppositionspräfix',[333] das hier dann die Stelle von Epitheta wie δυσώνυμος, *κακή*, ὀλοή einnimmt (s.o.). Antimoiros *ist* oder *hat* seinem Namen nach eine ungünstige, feindselige, oppositionelle μοῖρα, oder steht zur (günstigen, helfenden) Moira in Opposition.

Dass er für die Philosophie ein Gestorbener bzw. ein dem Tod Geweihter sei und von Sokrates im sophistischen Hades angetroffen werde, war bereits aus dem Setting des Dialogs hervorgegangen. Dass sein Name im Rahmen einer Mysterienbildlichkeit insbesondere auf ein unerlaubtes Überschreiten der geheiligten Schwelle, als Grund seines 'Todes', deuten könnte, wird aufrund der platonischen Mysterienchiffrierung von Philosophie und Sophistik verständlich, wobei letztere als konkurrierende Weihen erscheinen, dadurch als eine zum Tode führende Verletzung der wirklichen philosophischen Mysterien – nämlich zur Verstümmelung der Seele in ἀπαιδευσία (rep. 514a), denn Hades ist «a state of mind» (E. R. Dodds; s.o. 2.1.4.3). Antimoiros macht diesen Fehler und das fände seinen Ausdruck in seinem Namen: Er begeht einen zum 'Tode' führenden Übergriff gegen die Philosophie, welche Sorge um die Seele ist, und erliegt im Gefolge des Protagoras seiner μοῖρα *κακή*. Das will sagen: Derjenige, der Hippokrates' angeblichen Vorsatz realisiert, erliegt der in dessen Prüfung aufgedeckten Gefahr.

Den umgekehrten Fall bezeichnet Platon mit dem gleichen Vokabular, was einige Beispiele leicht belegen: Sokrates beschreibt sein Bemühen um eine heile, einheitliche, gegen jede zauberhafte Wandelbarkeit und sophistische Polymorphie gefeite, dem vielköpfigen 'Typhon unähnliche' Seele als Sorge um deren θεῖα (und zwar ἄτυφος) μοῖρα (Phaidr. 230a); durch θεία μοῖρα kommt auch die gute 'mantische' Manie über die 'mantische' Seele (244b–c).[334] Sofern

332 Für das Kolorit des Namens im Zusammenhang der θεία μοῖρα des Philosophen (s.u.) ist auch diese Wortwahl für das Schicksal der durch ihre Orientierung an Lust und Unlust – an die innerweltlichen Parameter des Glücks – 'an den Leib genagelten' (Phaid. 83c) Seelen beredt: Sie bleiben ἄμοιρος weil nicht-teilhaftig des Göttlichen und Reinen, Eingestaltigen (83e), das als der 'unsichtbare Hades' das Ziel der philosophischen Weihen ist (das Wortspiel ἀιδής-Ἅιδης findet sich wie gesehen wiederholt im Phaidon; vgl. 2.3.2.3 und dort Fn. 137–139; vgl. 2.1 Fn. 110); Sokrates geht dementgegen nicht ἄνευ θείας μοίρας, nicht ohne göttliche μοῖρα, in den Hades (Phaid. 58e; vgl. 63e–64a; vgl. apol. 41e–41c); vgl. die nächsten Seiten Haupttext.

333 Vgl. oben Fn. 4.

334 Zu 'Zauberei' und 'Vielgestaltigkeit' der Sophisten und der Sophistik s. z.B. Euthyphr. 11c–d, 15b–c (Sokrates-Daidalos: bleiben die Begriffe stehen, oder fliegen sie davon?),

er dieses Geschäft im Auftrag des Apollons, der den mit Typhon identifizierten Python überwand,[335] auch an seinen Mitbürgern ausübt, spricht er ebenfalls von seiner θεία μοῖρα (apol. 33c; vgl. Phaid. 58e mit 60e–61a).[336] Wenn Platon

---

15d (Euthyphron-Proteus); Euthyd. 288b–c (der ägyptische Sophist Proteus), 297b–c (der Sophist als vielköpfige Hydra; vgl. Sokrates' Sorge in Phaidr. 230a, vielleicht ein Typhon zu sein (vgl. 1.3 Fn. 20 und 55 mit Haupttext; ferner unten Fn. 24 mit Haupttext), dessen Tochter eben die Hydra war; dazu s. DKP 2.1259); Ion 541e (Ion-Proteus); Mx. 235a–b (durch γοητεία und κήλησις der schmeichelnden Rhetorik ein anderer Mann werden; s.u. Fn. 70); pol. 291a–c (zugleich von den 'heutigen' Staatsdienern gesagt); rep. 396b mit 397e–398a beschreibt den unerwünschten Dichter, der durch seine Verwandlungs- und Nachahmungskünste an einen Zauberer oder an einen proteushaften Sophisten erinnert.

Zum Vergleich ist relevant, dass rep. 380d–383b genau dies den Dichtern verboten wird, von Gott zu erzählen: Die Götter, weil vollkommen, sind keine γόητες (383a), die ihre Gestalt ständig verändern; vgl. soph. 233d–234d.

'Proteus, der Ägypter' (Od. 4.385) ist der prophetische, wandelbare 'Alte vom Meer'; seine zauberkünstlerischen Verwandlungfähigkeiten kennt man dank Homer, z.B. Od. 417–18, 455–458; vgl. B.2 Fn. 85 mit Haupttext.

Es verdient Erwähnung, dass Hippias mit der von Platon im Theaitetos rezipierten Schrift (in der er die Ansicht vertrat, alle Dichter und Denker hätten einen Ursprung der Dinge aus dem Wasser angenommen; vgl. V.2 Fn. 76), beabsichtigte, einen καινὸν καὶ πολυειδῆ λόγον, einen «neuen und vielgestaltigen Logos» zu verfassen (DK 86 B 6). Patzer zufolge ist dies zugleich die erste belegte Verwendung von πολυειδής (1986, 29).

335 Kerényi (I: 1987, 108–9); DKP 5.1022–21.

336 Diese Antwort des Sokrates an Phaidros, auf dessen Fragen nach dem historischen Kern des Mythos von Boreas und Pharmakeia, stellt ihrerseits die Aufgabe eines sokratisch-platonischen Lebens bzw. einer sokratisch-platonischen παιδεία. Am Anfang des 'Sophisten- und Mysteriendialoges' Phaidros entschuldigt sich Sokrates auf die Frage nach einer 'wissenschaftlichen' Mythendeutung mit dem gleichen Mangel an Muße, mit der er sich im Protagoras für sein Gehen entschuldigt. Er habe für solche Fragen solange keine Zeit, bis er sich selbst geprüft habe, ob er nicht selbst ein mythologisches Monster sei.

Das heißt: Sokrates beschreibt seine vorzüglich delphische Aufgabe als die Untersuchung, ob er etwa ein monströses Mancherlei-zum-Einerlei sei, oder gerade doch etwas Einheitlicheres: σκοπῶ οὐ ταῦτα ἀλλ᾽ ἐμαυτόν, εἴτε τι θηρίον ὂν τυγχάνω Τυφῶνος πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον, εἴτε ἡμερώτερόν τε καὶ ἁπλούστερον ζῷον, θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον (Phaidr. 230a3–6; vgl. Tht. 154d–e; vgl. 1.3 Fn. 20 und 55 mit Haupttext; s.u.).

Vor diesem Hintergrund bedeutet die sokratische Selbstprüfung zur Selbsterkenntnis im Auftrag des auch im Protagoras figurierenden delphischen Gottes: Sokrates zitiert in Prot. 343b seine 'delphischen', 'apollinischen' Lieblingssprüche (zu diesen Sprüchen unter der Autorität Apollons s. Beierwaltes (1991, 78)) als eine völlig verinnerlichte Mimesis des apollinischen Kampfes mit dem Ungeheuer (vgl. das θρέμμα in Tht. 174b; dazu 1.3 Fn. 20); das Untier kann dabei à la Phaidros als verfehlte 'Ineinsbildung' einer 'typhonischen' Seele gedeutet werden (s. ebd.; vgl. auch 1.3 Fn. 64): als der Tod im Leben also. Typhon war eine Figur alter (mysterienhafter) und auch vor Platon bereits allegorisierter

vom Glücksfall eines Philosophen redet, der *trotz* der herrschenden Verhältnisse, das heißt an dieser Stelle ausdrücklich: trotz sophistischer Erziehung (492d–e) mit Gottes Hilfe zum Philosophen gedeiht, so ist er überzeugt, der müsse eine θεοῦ μοῖρα haben (rep. 366c–d, 492d–493a; vgl. leg. 642c, 875c; Men. 99e–100a), denn erwartungsgemäß sei das kaum möglich, bevor die Philosophen Regenten werden oder die Regenten Philosophen (rep. 473c–d, 487e, 499b, 501e) – dann aber wahrscheinlich möglich (502c).[337] Und entsprechend sei denn auch θεοῦ μοῖρα am Werk (nach epist. VII 326b), wo Philosophie und die Ausübung politischer Autorität Hand in Hand gehen (vgl. rep. 473c–d, 499b–c, 501e; ferner 592a; epist. VII 327c). Stirbt aber Sokrates, weil eben dies nicht gelungen ist, geht er immer noch nicht ἄνευ θείας μοίρας, nicht ohne göttliche μοῖρα in den Hades (Phaid. 58e). Es entbehrt nicht der Ironie, dass Protagoras für den Menschen als Gattung zwar optimistisch-pauschal eine θεία μοῖρα postuliert (Prot. 322a), aber dass dieser Mensch deshalb noch nicht fähig sein soll, sich in der elementarsten Not selbst zu helfen, wie die Folge dort zeigt.

Die Selbstinterpretation der Philosophie als Mysterien ist als solche nicht von Platon erfunden. Sie wurzelt in einer ‘schamanistischen’ Überlieferung, zu der auch z.B. Pythagoras und Empedokles gehörten.[338] Zu seinen Vorgängern auch

---

Unterweltmythologie, z.B. bei Epimenides DK 3 B 8; Pherekydes DK 7 B 4; Akusilaos DK 9 B 8; Philolaos DK 44 A 14 = Bd. I, 403.2–3.

In eine verwandte Richtung weist auch Schefers Interpretation eines von der delischen Fahrt anfangs ins Spiel gebrachten Theseus-Substrates im Phaidon: Sokrates-Theseus führe, entsprechend den zweimal sieben Jungen und Mädchen der delischen Gesandtschaft, «seine vierzehn Gefährten, die wie die Teilnehmer einer Schiffsmannschaft aufgezählt werden» durch das Labyrinth der Rede und überwindet im Auftrag des Apollon «das Schreckgespenst ‘Tod’» (Platons unsagbare Erfahrung, 149).

Für den überlieferten Zusammenhang Apollon-Typhon-Tod-Reinigung-Selbsterkenntnis bzw. für eine spezifisch mit Apollon und Delphi verbundene ‘Schamanentypologie’ s. Rohde (1961 [²1898], 89–102); Eliade (1992, 39–44, 98–99, 113–119); Nilsson (I: ²1955 [1940], 529, 543–544, 614–620).

337 Die Passage 490e–496a wird auch von Kato (1986, 23) im Blick auf die Gefahr der Sophistik für die Seele besonders hervorgehoben. Die Menon-Stellen stellen im Bereich der ἀρετή technischen Erwerb (‘Lehrbarkeit’) in Opposition zu dieser göttlichen Beihilfe; aus dieser Opposition erklärt auch der Ion die manchmal auch wahre Einsichten der Dichter (534c, 535a, 536c–d, 542a).

338 Diesbezüglich zu Pythagoras s. Burkert (1972, 120–165) und hier v.a. das Fazit «[T]his is the picture of Pythagoras that emerges from the study of the most ancient testimony, not influenced by Plato. He is the hierophant of Great Mother mysteries with an Anatolian stamp, and has a new doctrine, probably influenced by Indo-Iranian sources, of immortality and of the Triumph over death through successive rebirths. Epimenides and

in dieser Hinsicht gehört wiederum Parmenides, Fluchtpunkt am Horizont seiner Protagoras-Kritik im Zeichen der Überwindung der auf denselben Parmenides zurückreichenden Aporien der sophistischen Variante einer ‘eleatischen’ Logik. Parmenides wurde in neuerer Zeit zuerst von Hermann Diels mit einem griechischen ‘Schamanismus’ in Zusammenhang gesehen.[339]

Der Italiot Parmenides, der von antiker Üblieferung dem Kreise um den Pythagoreer Ameinias zugesellt wird, von dem er zur ‘Ruhe’ (ἡσυχία) geführt wurde[340] (der Wortwahl nach auffälliger- aber wohl nicht zufälligerweise genau das Ziel der ‘Rettung des Lebens’ nach dem Lustdiskurs im *Protagoras*;

Empedocles were similar ‘shamans’, but the special character of Pythagoras’ activity is seen above all in one fact – the continued existence of a society of Πυθαγόρειοι» (ebd., 165); oder später: «The later tradition, though it uses the name of Pythagoras, is contaminated with Platonism and must be ruled out of court. [vgl. (ebd. Kap. I.3)] And the older, reliable evidence has to do with the Pythagoras legend and the *acusmata*. It reveals the picture of a shaman-like sage and a βίος lived in accord with his precepts, [vgl. (ebd. II.3–5)] a life in which philosophy or science, as the Greeks understood it, does not necessarily have any part at all. The *acusmatici*, later on, did not recognize the *mathematici* as Pythagoreans» (ebd., 277–278).

Zu Pythagoras als (k)einem ‘Philosophen’ schreibt Burkert näher: «If we cannot get a clear idea of the philosophy and science of Pythagoras, it is because Plato and Aristotle did not consider him a philosopher. If we cannot find a clue to the philosophy of Limit and Unlimited and their harmony achieved through number, before the day of Philolaus, it is because Philolaus worked to formulate anew, with the help of fifth-century φυσιολογία, a view of the world that came to him, somehow, from Pythagoras» (ebd., 298; vgl. 81–82); ähnlich Gadamer (1999: 6 [1981], 313); vgl. Picht (²1992 [1971/1972], 526); ders. (1996 [1965/1966], 47; vgl. 55); ab Seite 63 bietet er eine eingehende Interpretation des Höhlengleichnisses vor diesem Hintergrund. Weiteres Material findet sich bei Schefer (2001, 195–214); Schefer setzt freilich ziemlich schnell ziemlich viel ineins. Zu Empedokles s. Riedweg (1995); und s.o. B.2 Fn. 86.

339 Diels (in: Parmenides. Lehrgedicht, 11–22).

340 DK 28 A 1 = Bd. I, 217.24–27. Die Überlieferung hat traditionell Befürworter aus biographischen, weniger aus philosophischen Gründen gehabt. Reinhardt sprach von Parmenides’ «schattenhaft[em] Pythagoreertum», aber abgeschlossen sei die Frage nach seinem «historischen Rahmen» damit noch nicht (1959, 2); Picht meint, im Kontext seines Vergleichs von Proömium und Höhlengleichnis: «Parmenides stammt aus Elea und ist ohne Zweifel mit pythagoreischer Weisheit und mit den Mysterien in Verbindung gekommen, die … dort ihre Heimat hatten» (1996 [1965/1966], 176); auch Diels (in: Parmenides. Lehrgedicht, 11) hält an pythagoreischem Einfluss fest; Gallop (in: Parmenides. Fragments, 3–4) und Marcinskowska-Rosół (2010, 13 mit Anm. 26). Positiv angesichts zumindest biographischer Verbindungen sind z.B. Burnet (1978, 51–53); Kirk u. Raven (1976, 265, 268); diese letzteren Autoren sind aber bezüglich der Möglichkeit philosophischer Verwandtschaft zurückhaltender; s. Burnet (ebd., 52, 66–68); Kirk u. Raven (ebd., 279–280); ebenso die mit Schofield überarbeitete Ausgabe, die vom Biographischen nicht mehr redet: Kirk, Raven u. Schofield (2001, 362); vgl. (ebd., 285).

Was die überlieferte Verbindung mit dem Pythagoreer namens Ameinias betrifft, schreibt West: «We need not suppose … that there is any importance in the tradition of Parmenides' association with a Pythagorean called Ameinias. His father and teachers may have been among the original Phocaean founders of Elea, bringing minds fresh from Ionia» (1971, 226); denn: «There is nothing identifiably Pythagorean in his system» (ebd., 226 Anm. 1). Das letzte bestätigt Burkert (1972, 282–283), der aber in der Folge auf biographischer Ebene wichtige Verwandtschaften hervorhebt; so meint er: «Antike Tradition bezeichnet Parmenides mit Bestimmtheit als Pythagoreer; wichtig ist vor allem die Notiz, Parmenides habe seinem Lehrer Ameinias, dem Sohn des Diochaitas, ein Heroon errichtet; Ameinias habe ihn zur ἡσυχία geführt … Vom Hintergrund der Katabasis und Seelenwanderungslehre des Pythagoras hebt sich indessen die Leistung des Parmenides umso deutlicher ab. Die Seelenwanderung ist in seiner Lehre allenfalls ein Gesetz der Doxa-Welt … Tiefer reicht die eine Gewißheit: ἔστιν … Und doch, das Thema ist im Grunde nicht neu. Die Leugnung des Nichtseins, οὐκ ἔστιν μὴ εἶναι (DK 28 B 2, 3), dies heißt doch im Griechischen unter anderem auch eindeutig: es gibt keinen Tod» (1969, 28–29). Auch umgekehrt meint Burkert: «In the [pythagorean] thought of the preexistence and immortality of the soul lies an atttempt at consistent thinking and groping for something like an eternal, unperishable Being – a foreshadowing of the ontology of Parmenides» (1972, 136). Von Parmenides aus wieder zurückblickend: «Such a [*sc.* Parmenides'] 'puritanical' attitude of life, which sees our existence mainly as a burden and a punishment [DK 28 B 12.4; vgl. Emp. DK 31 B 118; 'puritanical' ist hier in Anlehnung an Dodds gesagt], can scarcely be called anything but Pythagorean, especially in southern Italy. This withdrawal from the world of the senses, and concentration on the solitary 'Is', has its prototype in yoga-like exercises in concentration, and in 'shamanistic' ecstasy. Parmenides' doctrine of Being is, to a degree, a transposition of the theory of immortality to an entirely new plane. It is not from Pythagorean science or philosophy that this man takes his departure, who himself initiated a new era in Greek philosophy, but from that complex of 'shamanistic' prophecy, unusual beliefs about the soul, and puritanical outlook on life to which the story of Pythagoras and the *acusmata* lead us» (ebd., 284–5); vgl. Kap. II.3. Vgl. Gadamer (1999: 7 [1988], 5–6); Eliade (1992, 109 mit Anm. 2).

West, der Burkerts Interpretation des Proömiums als einer Katabasis akzeptiert (1983, 109; s.u.), und ebenfalls von «shamanistic imagery» spricht (ebd., 49), findet – außer einer Verwandtschaft zur Himmelfahrt der *Kaushitaki Upanishade*, die er intellektuell-biographisch auswertet (dazu unten 2.3 Fn. 37) – Affinitäten zwischen Parmenides und den orphischen Dichtern, insbesondere zum 'Orpheus' des Derveni-Papyrus (ebd., 93 Anm. 41, 109, 113 Anm. 87). Interessant sind dabei im Zusammenhang dieser Arbeit insbesondere die Ähnlichkeiten im Zeusverständnis dieser Überlieferungen:

Bezüglich des Platzes für Göttergenealogien in Parmenides' 'wahrer' Kosmologie (vgl. symp. 178b–c, 195c), schreibt West: «Parmenides' sense that Being is all one and continuous has something in common with the theological myth in which the entire universe is united in the body of Zeus, and when he calls Being 'whole, unique (B [8].4 οὖλον μουνογενές τε), this recalls the Orphic poet's phrase [im Derveni-Papyrus], that Zeus 'became the only one' (μοῦνος ἔγεν[ε]το)» (1983, 109; Derveni-Papyrus Kol. XVI.6 und 9); ferner auch: «Aeschylus' famous lines 'Zeus is the air, Zeus earth, and Zeus the sky; Zeus is the universe, and all beyond' (fr. 105 M.), like Parmenides' doctrine of homogeneous Being, express a sense of the world's indivisible oneness which is analogous to that implied in the Orphic myth, but they certainly need not be taken as an allusion to it» (ebd., 113 Anm. 87; vgl. ebd., 109). Burkert registriert die gleichen, bis in den Wortlaut reichenden

356e), war einer neu gefundenen Inskription zufolge der Ahnherr einer Gilde von Wunderärzten, deren Heilungen mit Hilfe von Apollon (dem Gott der Pythagoreer)[341] in einer unterirdischen Höhle stattgefunden zu haben scheinen.[342] Das Proömium atmet nicht nur Mysterienatmosphäre, sondern enthält nachweisbare Anleihen bei der sgn. *Orphischen Theogonie*.[343]

Walter Burkert hat nachgewiesen, dass die im Proömium geschilderte Reise eine Katabasis beschreibt. Solche Reisen bestehen nur jene ungefährdet, die vorher die Weihen empfangen (die ja die Enthüllungen dessen, was im Hades ist, betreffen und dem Initianten so einen freundlichen Empfang garantieren sollen), oder sonst magische Vorkehrungen treffen (wie Odysseus beim Beschwören der Toten; Od. 1123–36). Dass dies für Parmenides zutraf, teilt er selbst mit: Die Göttin – dass ihr Name nicht genannt wird, gehört zum heiligen Brauchtum[344] – nimmt seine rechte Hand und begrüsst ihn mit den Worten:

> ὦ κοῦρ[ε] … | χαῖρ᾽, ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι | τήνδ᾽ ὁδόν (ἦ γὰρ ἀπ᾽ ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν), | ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. (DK 28 B 1.24–28)

Affinitäten zwischen Parmenides und dem Derveni-Dichter, aus denen er schließt, dass Parmenides diese Theogonie des ‘Orpheus’ rezipiert habe (2005, 110–111); vgl. ders. (2006 [1968]).

341 Schefer (2001, 20–22).

342 Gemelli Marciano (in: Vorsokratiker. Fragmente etc. I, 43–45); Marcinskowska-Rosół (2010, 13). Diogenes Laertius überliefert ein Epigramm, das Platon mit dem Heilkundigen Asklepios parallelisiert (III.45): Heilte der erste mit Apollons Hilfe den Leib (σῶμα), der andere dank diesem Gott die Seele (ψυχή); zum Kontext vgl. Albert (1980, 21). Picht gibt in seiner Interpretation des Höhlengleichnisses einen kurzen Überblick über den Befund an ‘heiligen Höhlen’ in der von Parmenides und Platon rezipierten Mysterientradition (1996 [1965/1966], 67–68); auf den Bezug des μέγιστον μάθημα der Politeia zu Apollon wurde oben hingewiesen (2.2 Fn. 53; vgl. RA.16 Fn. 35).

343 Zur orphischen Theogonie (zu Datierung, Rekonstruktion, Abhängigkeit der verschiedenen Theogonien unter sich) im Allgemeinen s. West (1983).

344 Burkert «Nun ist es aber fester Brauch lebendiger Religiosität, von θεός oder θεά ohne Namensnennung zu sprechen: im Bereich der εἰδότες. Für die Athener ist Athena ἡ θεός schlechthin, ein Name ist überflüssig. Wichtiger ist die Vorschrift in den Mysterien: oft waren die Namen der Götter nur den Mysten bekannt, sie gehörten zu den ἀπόρρητα; offiziell zumindest ist nur von θεός, θεά, τὼ θεώ, μεγάλοι θεοί die Rede. Weit entfernt, die Würde des Gottes zu mindern, betont θεά den Anspruch des ganz Anderen, unter Ausschluss aller Vertraulichkeit» (1969, 13–14; Material 14 Anm. 31); vgl. Kerényi (1962, 41); Schefer (2001, 66 Anm. 23).

> Jüngling … Freude dir! Denn keinerlei μοῖρα κακή entsandte dich, zu kommen diesen Weg (denn fürwahr außerhalb von der Menschen Pfade ist er), sondern Gesetz und Recht (θέμις τε δίκη τε).[345]

Parmenides ist der 'Jüngling', der κοῦρος der Göttin. Diesen Begriff an dieser Stelle erläutert Burkert folgendermaßen: «Κοῦρος ist der ins Heiligtum AufA genommene».[346] «Zur θεά gehört ihr κοῦρος».[347] Der κοῦρος Parmenides hat einen Weg befahren, der weit abseits von der Menschen Pfade liegt. Walter Burkert meint: «Parmenides erscheint als ein neuer Phaethon, nur daß ihn im Unterschied zu dem unglücklichen Jüngling nicht μοῖρα κακή (26) getrieben hat; Phaethon war kein 'Wissender'. Sollte die andeutend umschriebene ὁδὸς δαίμονος eben der Weg des Helios sein, des φαυσίμβροτος δαίμων Ὑπεριονίδας (Pind. Ol. 7.39)? Doch wohin führt der Weg der Sonne?» Dieser führt in das 'Haus der Nacht', das sich im Hades befindet.[348] Parmenides folgt demnach dem ὁδὸς δαίμονος (B 1.3–4), dem Weg der Sonne in den Hades.[349]

Auf Parmenides' vorherige Einweihung deutet außer der Anrede als κοῦρος der Göttin auch die Selbstbezeichnung als εἰδὼς φώς – die ihrerseits natürlich

345 Übersetzung unter Verwendung von DK. Hirzel registriert einerseits, dass Parmenides durch die Vermittlung der Δίκη zur Ἀλήθεια gelangt (1907, 116 Anm. 2), andererseits aber auch, dass die θέμις im Gegensatz eben zur δίκη mit ihr nichts zu tun habe; δίκη erscheine in vielen Wendungen mit der ἀλήθεια, «niemals aber die θέμις» und daran lasse sich gerade der Unterschied der beiden ablesen (Themis, 125).

346 Burkert (1969, 14).

347 Burkert (ebd., 21).

348 Burkert (ebd., 7).

349 DK gibt δαίμονες; DK gibt δαίμονος nach Wilamowitz-Moellendorff im *app. crit.* zur Stelle. West zitiert, wie gesagt, (s.o. 2.3 Fn. 28) als Parallele die Kaushitaki Upanishade «After passing the moon and following the 'way of the gods' (cf. ὁδὸν δαίμονος) to the sun and the world of Brahman, the soul of the deceased is recieved by five hundred celestial nymphs (vgl. the Heliades) bearing fruit, unguents, garlands, etc. By using his mind, he successfully crosses the lake Āra (which drowns those who know the present only), the moments Yeshtiha, and the river Vijarā ('ageless'). And now: *As a man riding in a chariot looks down on the two chariot-wheels on either side, so does he on either side look down on day and night, deeds good and evil, and all dualities* (*dvanda*). *Delivered from both good and evil works, and knowing Brahman, to Brahman he draws near.* [Unsere Hervorhebung; bei West durch kleineren Druck als Zitat gekennzeichnet] This comes from the same eschatological account that I have used to throw light on Pherecydes, Pythagoras and Heraclitus» (1971, 226); zu Pherekydes im Zusammenhang philosophischer Überlieferung vgl. Wyller (1960, 206 Anm. 98, 212 Anm. 138); Gadamer (1999: 7 [1988], 9). Kirk u. Raven messen der orientalischen 'Schamanenhaftigkeit' des Pherekydes wenig Bedeutung bei (1976, 51–54, 68); vgl. dies. mit Schofield (2001, 57–61, 75).

auch in Opposition zu den βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν … δίκρανοι aus B 6.4–5 zu hören ist:[350] Der 'Wissende', ὁ εἰδώς ist mysterienterminologisch der Eingeweihte.[351]

Was Parmenides in seiner philosophischen Hadesfahrt lernt, liegt fernab von der Menschen Pfad (ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου). Dennoch versichert ihm die Göttin, die ihn empfängt, dass θέμις τε δίκη τε (B 1.28) ihn auf diesen Weg (ὁδὸς δαίμονος, B 1.2–3) geleitet haben, nicht μοῖρα κακή. Das erscheint zuerst merks würdig, denn seine Fahrt hat sich als Fahrt ins Totenreich erwiesen, und dort gelangt man normalerweise durch den Tod, eben durch μοῖρα κακή, ὀλοή, δυσώνυμος in landläufiger Bedeutung (s.o.).[352] Aber nicht der Tod, schon gar kein unheiliger Übergriff hat Parmenides in den Hades geführt, sondern eben θέμις und δίκη (bzw. Θέμις und Δίκη).

2.3.1.2 ἐκτὸς βαίνειν – ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου

Parmenides' Präsentation seiner philosophischen Ergebnisse fordert einen Vergleich mit Protagoras' Vorstellungswelt in platonischer Darstellung heraus oder also mit Platons Vorstellungswelt um Protagoras, den 'anti-autoritären' Opponenten des Parmenides (s.o. 1.1.1). Was dürfte diese Opposition stärker herausgefordert haben als der zum höchsten epischen Stil sich erhebende Prophetenton des Proömiums,[353] mit dem Parmenides seine Sonderberufung

350 Mansfeld (1964, 231 Anm. 2) nennt weitere Forscher, die das festgestellt haben, wie Kranz oder Bowra.

351 Burkert (1969, 5 mit Belegen in Anm. 11); Picht (1996 [1965/1966], 176); Schefer nennt antike Quellen (2001, 7 mit Fn. 7) und weitere Belege (ebd., 70, 169 mit Anm. 318).

352 Das erklärt Burkert zur Erläuterung der Situation bei Parmenides unter Verweis auf den Tempelfrevel des Miltiades (Herodot 6.134–135). Miltiades wurde in seinem unheiligen Unterfangen von einer μοῖρα κακή getrieben, weil er an der Wunde starb, die er auf der Flucht aus dem Demeterheiligtum in Paros erhielt, in das er ohne Weihe eingedrungen war (1969, 25); vgl. Wesselmann (2011, 124–127; 63 Anm. 146, 13 Anm. 337). Demgegenüber geht Sokrates, wie bemerkt (s.o. Fn. 21), nicht ἄνευ θείας μοίρας in den Hades.

353 Für Vergleichspunkte mit Homer und Hesiod im Proömium s. Burkert (1969, 11–13, 15); Mansfeld (1964, 16–17) hebt hervor, dass Parmenides sich nicht wie Odysseus herum treibt und sein Wissen nicht dank seiner Reisen hat, sondern bereits bevor er in alle Städte reist.

Parmenides findet heute gegen die vernichtende Kritik von Diels (in: Parmenides. Lehrgedicht, 22) – wenn auch nicht überall; vgl. Burnet (1978, 51–52); Rapp ([2]2007, 157) – als ein guter Dichter Anerkennung, z.B. von Gadamer (1999: 7 [1988], 7–8); zu Parmenides' Dichtersprache s. Böhme (1986). Gadamer interpretiert Parmenides' von der Antike behauptete Schülerschaft bei Xenophanes, den er als wissenschaftlich informierten Rhapsoden bestimmt und nicht als «Begründer der eleatischen Philosophie», eben als eine solche in der Verskunst, nicht in der 'Philosophie' (ebd.); bereits Nietzsche hatte in der bereits zitierten nachgelassenen Schrift, Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, die Vorstellung einer philosophischen Schülerschaft des einen beim anderen Eleaten zurückgewiesen (1999: 1 [1872], 840). Eine lehrreiche Mitte zwischen 'informiertem Rhapsoden' und 'Begründer der Schule von Elea' formuliert Picht in seiner

zur Wahrheit anspielungsreich verkündet und diese im Geiste der philosophischen Wissensexklusivität mit unüberbietbarer Prägnanz rar macht: der εἰδὼς φώς hoch erhaben über allen βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν … δίκρανοι, deren 'Doppelköpfigkeit' vom Homo-mensura-Satz zum Prinzip erhoben wurde (s.o. 1.1.2). Diese Exklusivität wird ihm von Platon noch dazu anerkannt: Parmenides steht auch für ihn auf einsamer Höhe, den denkerischen Bemühungen aller anderen weit entrückt (Tht. 152e; 183e–184a) – aber auch er betrachtet ihn deshalb sogar mit einem leichten, selbstbewusst-ironischen Lächeln als schwerverständlich (183e–184a). Diese 'anderen' werden bei Platon von Theaitetos' These, von Protagoras' Homo-mensura-Satz und von den 'Bewegungslehren' der gesamten übrigen Vorsokratik vertreten, die laut Homo-mensura-Komplex, wie gesehen, alle aufs Gleiche hinauskommen (εἰς ταὐτὸν συμπέπτωκεν, 160d); die Meinung der 'anderen', der 'zweiköpfigen' βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν werden mit – angesichts der religiösen Implikation in εἰδὼς φώς und κοῦρος – immer deutlicher zutage tretender Ironie in das Gewand fremder Mysteriengeheimnisse gekleidet (z.B. ἐν ἀπορρήτῳ, τὰ μυστήρια, 152c, 155d–e, 156a).

Das Fazit der Pädagogik des Protagoras lautet nun aber nach dem *Protagoras*: 'Wenn Poleis bestehen' sollen (und Menschen also überleben sollen),[354] darf niemand ἰδιωτεύειν, unwissend sein, insachen der ἀρετή;[355] das bezeichnet Protagoras näher als ἐκτὸς βαίνειν (abseits gehen, 322e, 326d, 327a).[356] Abseits

auf traditionelle Demarkationslinien keine Rücksicht nehmende Rekonstruktion der Geschichte der allmählichen 'Epiphanie' – von Xenophanes im Rückgriff auf Homer bis Platon – des neuen Gottes im Hintergrund der klassischen griechischen Philosophie (1996 131–146); vgl. ders. (^{2}1996 [1960]); vgl. Kirk u. Raven (1976, 165–172).

354 Zur Figur der *conditio sine qua non* in der Epideixis s. App. B.2.

355 Das protagoreische 'Verbot' zum ἰδιωτεύειν und ἐκτὸς βαίνειν – womit übrigens Perikles' weniger grimmige Formulierung bei Thukydides II.40 zu vergleichen ist (μόνοι γὰρ τόν τε μηδὲν τῶνδε μετέχοντα οὐκ ἀπράγμονα, ἀλλ' ἀχρεῖον νομίζομεν, «nur wir [Athener] betrachten, wer nicht am öffentlichen Leben Teil hat, nicht sosehr als untätig denn als untauglich») – hat eine gewisse Entsprechung in der wenig beweglichen sozialen Gliederung des Staates der Politeia. Diese soll aber auf der soweit wie möglich von allen Bürgern anerkannten Einsicht der Regenten in eine für alle verbindliche Wahrheit beruhen; Protagoras' Abwehr des 'Nonkonformismus' hat keinen solchen äußeren Maßstab. Auch Platon weiß, dass alle für sich und die Ihren wünschen, dass möglichst viel «gemäß dem Befehl der eigenen Seele» geschehe (nom. 687c); er hält aber für nötig, diese Befehle der Vernunft und diese wiederum der Vernunft im Gemeinwesen zu unterstellen (687e–688b); man dürfe schon darum beten, dass alles dem eigenen Woklen gehorche, aber vielmehr noch darum, dass dieses Wollen der Einsicht folge (ebd.)

356 Das ist fast als eine der Verkehrungen im Umfeld der platonischen Auseinandersetzung mit Protagoras anzusehen (s.u.): Protagoras erscheint als Feind demokratischer 'Freiheit', wenigstens in heutigem Sinne, der den Schutz von Minderheiten und überhaupt

gehen die, die sich nicht von den von Zeus geschenkten αἰδώς und δίκη lenken lassen, von 'Scham' und 'Recht'; es sind aber auch die, die den Schein der eigenen Rechtlichkeit nicht aufrecht erhalten (323b).

Parmenides erkennt, dass sein 'Weg der Gottheit' ihn 'außerhalb der Menschen Pfad' führt – von dessen Betreten ihn die Göttin ja auch ausdrücklich abrät (DK 28 B 6.3). Er weiß sich auf seiner Wanderschaft aber dennoch gerade unter der Führung von θέμις/Θέμις und δίκη/Δίκη (B 1.26–27). Protagoras stellt solches ἐκτὸς βαίνειν gerade in Widerspruch zu (seinem Konzept von) αἰδώς und δίκη: Prägnanter wäre die Absage an die geistige Autorität eines Parmenides wohl kaum zu fassen gewesen.

Protagoras spricht von αἰδώς und δίκη, Parmenides von θέμις und δίκη, die in der Tradition fest zusammengehören und nach Rudolf Hirzel «die Säulen der alten Rechtsordnung» seien.[357] Die Kombination von αἰδώς- und δίκη-Wörter ist ebenfalls gut belegt, wenn auch die von Protagoras gewählte Formel αἰδὼς καὶ δίκη eher selten zu sein scheint (z.B. Eur. Heracl. 460; vgl. Hes. erga 192–193; Dem. or. 25.34). Die drei Wörter gehören in der Tradition also eng zusammen,[358] sie greifen ineinander über und verweisen alle (wie auch μοῖρα) auf die vom Menschen einzuhaltenden Grenzen, auf das Verhältnis untereinander, auf das, was in irgendeiner Weise 'recht' ist.

Es kann für Protagoras' wahl der αἰδώς anstelle der θέμις verschiedene Gründe geben. So nennt Aischylos Themis als Mutter des Prometheus (Prom. 209),[359] für die Protagoras in seinem Mythos keine Verwendung hatte; und θέμις dürfte in Protagoras' Zeit einen veralteten Klang gehabt[360] oder allzu erhaben

hochindividueller Lebensformen einschließt; diese waren Platon zugegebenermaßen auch nicht geheuer (vgl. B.2 Fn. 44 mit Haupttext; 1.2 Fn. 113).

357 Hirzel (1907, 165).

358 Zu αἰδώς und δίκη s. Denyer (in: Plato. Protagoras, 108). Soph. 216b1–2 nennt auch Platon αἰδώς und δίκη in einem Atem und zitiert Homer Od. 17.487, wo von Göttern die Rede ist, die in Gestalt von Gastfreunden durch die Welt reisen, um ὕβρις und εὐνομίη zu begutachten (vgl. 9.271), weshalb sie zu ehren seien (αἰδεῖο … θεούς, 9.269). Δίκη erscheint bei Platon einmal als die Tochter der Αἰδώς, was einer Personifizierung von Protagoras' Gedanken nahezu gleichkommt (leg. 943e; Schöpfsdau sieht darin eine Anspielung auf Hesiod, erg. 256–257 (in: Platon. Werke [Eigler] 8.2, 433); vgl. erg., 192–193). Nach Hesiod ist Δίκη die Tochter der Θέμις (Theog. 902; vgl. Fn. 103), die er in der anfänglichen Liste mit Götternamen, die besungen werden sollen, ausdrücklich als αἰδοίη charakterisiert (Th. 16).

359 Aischylos fasst sie hier übrigens zugleich als Gaia. Mehr zum Verhältnis der Themis zu Prometheus, und zwar in Bezug auf Zeus, findet sich bei Kerényi (1946, 61–62). Hesiod macht Themis zur Mutter der Dike (theog. 902; vgl. Fn. 103), Kymene zur Mutter des Prometheus und Epimetheus (theog. 507–511).

360 Hirzel stellt fest, dass θέμις «(a)us dem Wörterbuch der neuern Zeit», wenigstens aus der «Sprache des wirklichen Lebens», nach Homer allmählich verschwinde (1907, 167);

gewirkt haben.[361] Vielleicht hat (Platons) Protagoras die weniger belastete Kombination also gewählt um sich Raum zu schaffen für eine eigene Akzentsetzung bzw. um den Fokus von vornherein mehr auf das Gesellschaftliche zu richten. Die αἰδώς im Mythos kann im Logos 'modernisierend' als σωφροσύνη ('Besonnenheit' als Selbstbescheidung gegenüber den Mitbürgern) aufgefasst werden (s.o.),[362] während θέμις dagegen leicht den Klang göttlicher Sanktion oder sonst einen sehr weihevollen Klang annimmt (bei Platon z.B. apol 21b; Phaid. 82c; pol. 269e etc.; vgl. Prot. 320d, s.u.) und weniger leicht in den zeitgenössischen sittlichen Diskurs eingebunden werden konnte. Einen solchen Klang möchte Protagoras wohl eher vermeiden (DK 80 B 4), er wird aber natürlich von Parmenides gerade für das eigene ἐκτὸς βαίνειν beansprucht; θέμις passt dort «vorzüglich zur religiös-mysterienkultischen Stimmung».[363] Hierfür spricht auch, dass θέμις von Parmenides ausdrücklich im Widerspruch zur μοῖρα κακή erscheint, die dort mysterienreligiöse Implikation hat. Sollte das Wort nicht bereits von Protagoras selbst verwendet worden sein, hat Platon dem Protagoras die αἰδώς möglicherweise auch in den Mund gelegt, um den intendierten Bezug zu Parmenides weniger aufdringlich wirken zu lassen.

Die θέμις scheint dennoch implizit im Mythos vorhanden zu sein, und zwar gerade in der Selbstverständlichkeit der Zusammengehörigkeit der fraglichen Begriffe innerhalb des Wortfeldes um δίκη, zu dem auch der νόμος gerechnet werden darf: Hermes fragt: καὶ δίκην δὴ καὶ αἰδῶ οὕτω θῶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἢ ἐπὶ πάντας νείμω; «Soll ich nun auch Recht und Scham ebenso unter den Menschen aufstellen, oder soll ich sie über alle verteilen?» (322c). Darauf antwortet Zeus: 'an alle, weil sonst keine Poleis sein können,' und fügt hinzu: καὶ νόμον γε θὲς παρ' ἐμοῦ τὸν μὴ δυνάμενον αἰδοῦς καὶ δίκης μετέχειν κτείνειν ὡς νόσον πόλεως. «Und gib auch ein Gesetz von meinetwegen, daß man den, der Scham und Recht sich anzueignen unfähig ist, töte wie einen bösen Schaden des Staates» (322d).[364] Hier greift Zeus chiastisch und also mit poetischem Nachdruck die αἰδώς und δίκη auf (δίκην δὴ καὶ αἰδῶ – αἰδοῦς καὶ δίκης). Auch die beiden Verbe, mit denen Hermes sein Handeln benannte, (τίθεσθαι und νέμειν) schmiedet Zeus chiastisch zu einer einzigen Klausel (θῶ … νείμω – νόμον γε θές). Dass das

---

die Vorrangstellung der δίκη schlage sich ferner in der Bildung der δικαιοσύνη nieder (während sich eine θεμιστοσύνη nicht mehr so recht hat durchsetzen können (ebd., 168)), wie auch in der Vorrangstellung von δίκαιος vs. θεμίστιος (ebd., 168 Anm. 5); vgl. B.2 Fn. 60.

361 Hirzel (ebd., 56).

362 Vgl. Thuk. 1.84.3, wo εὐβουλία, σωφροσύνη, αἰδώς und αἰσχύνη einander gegenseitig implizieren bzw. synonym verwendet werden.

363 Riedweg (1987, 53); Riedweg verweist u.a. auf Eur. Bak. 474; Diod. V 48.4, Ar. Thesm. 1150 etc.

364 Übersetzung beider Zitate von Schleiermacher (in: Platon. Werke [Eigler] 1).

νέμειν so in den Rang eines νόμος gehoben wird (vgl. oben App. B.1) stellt auch den θέμις-Charakter des göttlichen τίθεσθαι heraus.[365]

So dürfte in (Platons) Protagoras' Wahl des αἰδώς statt θέμις tatsächlich ein Fingerzeig auf das Primat der Respektierung der Grenzen innerhalb des Menschlichen unter Ausklammerung jener zum Göttlichen liegen, das Protagoras ja nicht befragt hat (DK 80 B 4): Das Überschreiten *dieser* Grenzen wird mit einer Beschämung bestraft; das emotionale Regulativ der αἰδώς verhindert von vornherein (auch) solches ἐκτὸς βαίνειν, sei es ein Fehltritt des Trägers der αἰδώς selbst, sei es ein Übertritt ihm gegenüber vonseiten anderer.[366]

Wenn nun also Parmenides die Brisanz seiner Expedition explizit durch die Opposition θέμις-δίκη *versus* μοῖρα κακή unterstreicht, dann liegt es nahe, eine entsprechende Opposition zwischen der αἰδώς-δίκη des protagoreischen Schöpfungsmythos und dem Verhalten des ἀντίμοιρον Antimoiros zu sehen: Antimoiros' Verhalten steht ja in Opposition zu dem sittlichen Kodex, den Protagoras auf seine Weise vertritt und im Mythos in die Formel der αἰδώς-δίκη gießt. Das wenigstens war die Quintessenz von Hippokrates' 'dialektischer' Beschämung und es wird jetzt durch die Namenswahl für den Berufsschüler einmal mehr unterstrichen. Dass Protagoras die Menschen wissentlich-willentlich (Prot. 316c–317c) zu etwas auffordert, das zu dem Ethos im Widerspruch steht, das er selbst als Bester zu unterrichten behauptet (328a–b), deutet einmal mehr auf die Spannungen und die suggestiven oder realen Widersprüche in Lehre und Auftritt des Abderiten.

Zusammenfassend beinhaltet Antimoiros' μοῖρα κακή sowohl gesellschaftliche Schande wie einen Fehltritt auf dem Pfade der philosophischen 'Initiation': Antimoiros tut das Bedenkliche, vor dessen bloßer Erwähnung

---

365 Muller Jzn. gibt für θέμις sowohl die Wurzel θη- (was τίθημι, '(fest)stellen', nahelegt), wie στᾱ- (was ἵστημι, '(fest)stehen', suggeriert); er verbindet θεμόω und θεμός mit τίθημι (^{3}1933, 354) und nennt auch θέσις unter τίθημι (1933, 805 *sub* II.24); Mehler ordnet θέμις über στα- nur ἵστημι zu, θεμόω und θεμός wie diverse weitere θεμ-Wörter (wie τὰ θέμεθλα, θέμεναι) aber ebenfalls τίθημι (^{14}o.J. [1919], 407); vgl. Beekes (II: 2010, 1482); entsprechend Chantraîne (2009, 1078); ebenso Frisk (II: 1970, 897); Hofmann (^{2}1971, 366).

Die diversen, beiden Verben zugeordenten, θε-Substantive liegen qua Bedeutung so nahe beieinander (sie operieren alle auf dem Gebiet von Ordnung, Recht und Gesetz), sie klingen so ähnlich (Platon 'etymologisiert' mit dem Ohr; unsere Aufgabe liegt im Nachspüren dessen, was er gehört habe) und der etymologische Unterschied ist so technisch, dass unsere Annahme einer Anspielung, in θῶ … θές auf θέμις auch dann berechtigt erscheint, wenn die Zusammengehörigkeit von θέμις und τίθεσθαι aus linguistischer Sicht heute nicht haltbar wäre.

366 Denn αἰδώς nennt sowohl eine affektive Reaktion auf eine gesellschaftliche Sanktion wie eine schützende charakterliche Hülle gegen soziale Übergriffe; Harder (1960 [1949], 208–211); s.o.

Hippokrates zurückschreckt (in gesellschaftlicher Lesart), und zwar lässt er sich in die falschen Mysterien einweihen (in philosophischer Lesart). Sokrates' 'Initiation' führt dementgegen durch die maieutische Beschämung hindurch zu einem inhärent nicht-schmachvollen Zustand, sei dieser nun gesellschaftsfähig oder nicht (s.o. 2.2.2.3).

So betrachtet kündigt sich im Hintergrund der Spannung der oben thematisierten Spielarten der αἰδώς-αἰσχύνη sowie im subtilen Bezug, den Platon zwischen der Inszenierung des sophistischen Auftritts und Parmenides' Proömium hergestellt hat, eine zusätzliche hermeneutische Dimension an.

Dass Platon diesen Bezug überhaupt herstellt, ist zu sehen im Licht seiner Rezeption der Wagenfahrt des Parmenides in der Fahrt des Seelengespannes im *Phaidros*.[367] Es ist dieselbe Seele, deren Gefahr in der 'dialektischen Scham' aufgedeckt wurde, und die in diesem Mythos im Blick auf ihr 'wahres Wesen' dichterisch abgebildet wird; früher im gleichen Dialog war eben diese Gefahr mithilfe des Typhon-Vergleichs der Seele ebenso bildkräftig wie (als Mangel an Einheit, also Sein) inhaltlich bestimmt beschworen worden, wie oben erwähnt wurde.[368]

Parmenides, und in seiner Nachfolge Platon, geht somit auf Wegen, die weitab vom Menschenüblichen liegen, und gelangt zu einem 'Ort', der denn auch 'jenseits' der Grenzen dieser Welt liegt; dennoch ist die Erkenntnis dessen, was diese Welt ausmacht, für beide Denker auf unterschiedliche Weise erst von dorther möglich. Wenn Protagoras sich an die Wege der Menschen hält, gelangt er wohl kaum ebenfalls 'außerhalb' dieser Welt. Auch das scheint im Mythos angedeutet zu werden und bildet unseren letzten Vergleichspunkt mit Parmenides.

Weil er 'dort' nicht gewesen ist, gelangt er auch nicht zu einem wahren Verständnis der Verhältnisse, für die er erzieht und für die er sogar neue Gesetze verfasst hat[369] – was nach Platon, wie er in seinen Staatsentwürfen zeigt, nur aufgrund der 'dort' gewonnenen Erkenntnisse möglich sei. Auch Platons 'Gesetzgebung' rezipiert dabei überlieferte Sittlichkeit und Pädagogik – und

367 Zum weiteren Kontext 2.2 Fn. 129 und oben Fn. 37; ferner Picht (1996 [1965/1966], 173–182).

368 Zu vergleichen ist auch die mythologische Einkleidung der vielgesaltigen Seele in der Politeia (588b–e); zur Gewichtung dieser mythologischen Einkleidung des sokratischen Paradigmas s. Friedländer (I: 1963, 185–186), der zum Schluss kommt: «Sokrates, der so mythenfremd erscheinende, [ist] für Platon zum Erwecker des neuen Mythos geworden» (ebd., 186).

369 Nämlich für die panhellenische Kolonie Thourioi (Diog. Laert. IX, 50); s.o. 2.1 Fn. 78.

antike Kritik hat in seiner *Politeia* den Einfluss von Protagoras erkennen wollen.[370]

Parmenides' Weg mag weit ab von den üblichen Pfaden der Menschen gelegen haben, Protagoras' Programm und Gesetzgebung mögen demgegenüber eine Orientierung auf eben diesen Wegen haben bieten wollen, Platons Ansatz nimmt schließlich eine vermittelnde Position ein. Denn weit entfernt, dass die maieutische (kreative, die Seele als zu-begründende erst 'gebärende', äußerst spannungsvolle und 'dialektische') Scham eine platonische Lossage von 'den anderen' und 'den Verhältnissen' einschließlich der Überlieferung implizieren sollte, kreiert erst sie vielmehr ein Regulativ für deren prüfende Aneignung aus der Distanz.[371]

2.3.2 *Prometheus' προμηθεῖσθαι*

In Protagoras' Mythos laufen nahezu echte Mythologie, ur- und frühgeschichtliche Mutmaßungen und eine halb-ernste Soziologie primitiver Gesellschaften, die aber faktisch eine optimistische Projektion illusorischer Gegenwartsideale in eine märchenhafte Vergangenheit ist, in poetisch geformter Sprache virtuos durcheinander. Das eine legitimiert hier wechselseitig das andere und verwischt so die Unstimmigkeiten, die auftreten, wenn man aus dem Märchen ein konsistentes gedankliches Gerüst herauszupräparieren versucht. Das wird im Folgenden denn auch nicht unternommen. Was wir an Stimmigem in der Epideixis insgesamt fanden, wurde in der «Brücke» oben dargelegt; auf Unstimmigkeiten, die für diese Arbeit ins Gewicht fallen, wird im Fortgang hingewiesen.[372]

Es ist versucht worden, in diesem Mythos von umstrittener Provenienz und ebenso unsicherer Überarbeitung ein protagoreisches Substrat oder auch lediglich eine Kollage zeitgenössischer Anthropogonien und Gesellschaftstheorien zu finden,[373] die Platon auch sonst rezipiert und von denen er behauptet, dass

370 Vgl. V.2 und B.0 Fn. 19.

371 Denn die Ansprüche der 'anderen' fallen mit den herrschenden 'Verhältnissen' *de facto* zusammen, woher auch der kanonifizierte Anspruch der Überlieferung erst begründet werden kann. Bei Platon schiebt sich zwischen das entdeckte 'Neue' – die erst zu begründende ψυχή – und das 'Alte' – die vorhandenen 'Verhältnisse' – die Prüfung dieser Verhältnisse aus der Warte der Gesundheit der Seele. Dasjenige, was zur 'Einübung' beizubehalten wäre, wandert gereinigt in die Propädeutik.

372 Vgl. auch Manuwald: «Ungeachtet der wohl nicht eindeutig zu beantwortenden Frage, ob sich Platon selbst der dargelegten Probleme bewußt war, war es gewiß nicht seine Absicht, Protagoras als einen in jedem Punkt widerspruchsfreien Denker darzustellen» (in: Platon. Protagoras [1999], 199).

373 So z.B. in Gigon (1972 [1948]). Friedländer kommentiert diesen Aufsatz mit Recht kritisch, indem er beanstandet: Gigon «findet 'Bruchstücke verschiedenster Herkunft in den

sie allenthalben von den Volksrednern zu hören seien (Prot. 329a; Protagoras' Titel Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως wurde bereits erwähnt). Der Text ist aber in der vorliegenden Gestalt ein Produkt Platons und macht als solcher Teil des intrikaten Diskurses des *Protagoras* aus. Im Licht der schriftlichen παιδιά (s.o.) und weil Platons Schalkhaftigkeit – man könnte meinen: 'Schlitzohrigkeit' (Joachim Dalfen) – auch im ernstesten Umgang mit allem Protagoreischen inzwischen sichtbar geworden ist, scheint es einen Versuch wert, diese 'Schrift innerhalb der Schrift' (von der Platon selbst oberflächlich betrachtet nicht viel hält; 329a–b) einmal aus der Perspektive von Platons hintergründigem Humor zu betrachten. Dieser lebt sich gerade in der philosophischen Komödie des *Protagoras* aus.[374] Dass Platons *Protagoras* einer Sophistenkomödie des Eupolis mit Protagoras in einer Hauptrolle verpflichtet ist, ist bekannt.[375]

Komödienhaft ist bereits die Szene bei Sokrates zuhause, in der Dunkelheit vor Sonnenaufgang, wo ein aufgeregter Hippokrates Sokrates aus seinem

---

Mythos eingebaut' und bemüht sich alles möglichst disparat erscheinen zu lassen» (I: 1963, 379 Anm. 10). Dagegen moniert er selbst: «Aber man vergesse nicht das Grundsätzliche, daß Platon im Ganzen und entsprechend in jedem Dialoge Welt formt und daß zumal das reichste seiner Frühwerke nimmermehr dadurch erfaßt wird, daß man einen einzelnen Zug zum Gesamtzweck hinaufsteigert» (ebd., 31). Friedländer bietet seinerseits eine ins Einzelne gehende Sammlung von Vergleichspunkten zur Einbindung des Mythos in Platons spätere schöpfungsmythologische Bilderwelt, v.a. im Timaios und Politikos (ebd., 187–188).

374 Schofield schreibt zu Recht: «The Protagoras … is composed for much of its duration in a relaxed register of sly comedy. No reader forgets Socrates' rude awakening before dawn, the unfriendly reception he and Hippocrates get from Callias's doorman, the scene that greets them once admitted, or later in the dialogue the elaborate games Socrates plays with a poem of Simonides in apeing sophistic technique of interpretation» (in: Plato. Protagoras etc., vii–viii); für komödiantische Züge im Protagoras s. (ebd., xxv–xxvi); vgl. Dalfen (2012 [1979/80], 156–157); Erler (2007, 185); vgl. ferner 2.1 Fn. 120–121 mit Haupttext; 2.3 Fn. 16; B.2 Fn. 39.

375 Bereits Eupolis zeigte Protagoras als 'Schmeichler' im Hause des Sophistenmäzens Kallias, der seines Vaters Erbe an solche παράσιτοι verschleudert haben soll. t schreibt: «Eupolis is casting Protagoras as the spirit loose in Kallias' house, leading Kallias astray on the path of expensive debauchery and upsetting (literally) the whole house» (2003, 187); generell zu Protagoras in den Kolakes (ebd., 184–188); vgl. oben 2.1 Fn. 21. Kallias war wegen seines Sophistenmäzenats eine bekannte Figur in der Komödie; auch Antisthenes habe ihn und seinen Streit mit dem Vater um das Familienvermögen auf die Bühne gebracht (DK 80 A11; 84 A 4b); Platon erwähnt seine Spendefreudigkeit zugunsten der Sophisten auch Kallias' Bruder Hermogenes gegenüber (Krat. 391d–c) und lässt Theodoros die Vormundschaft über das protagoreische Erbe zugunsten des Kallias zurückweisen (den Wissenschaftler zugunsten des vornehmen Dilettanten; Tht. 164e–165a). Zu Eupolis' Kolakes als Subtext im Protagorasdialog s. ferner Wilamowitz-Moellendorff (I: 1919, 140); Dupréel (1948, 14); Guthrie (IV: 1975, 215 Anm. 2).

armseligen Bett, dem σκίμπους rüttelt (Prot. 310c).[376] Die Quisquilie mit dem Torwächter reizt auch zum Lächeln. Vollends lächerlich ist der Reigen der Schüler, der wie der Kurs der Sterne beschrieben wird; er erinnert, wie gesehen, auf karikierende Weise an die Jenseitsvision im *Phaidros* und passt wunderbar zur 'orphischen' Thematik, sprich zur Selbstinszenierung der Philosophie einschließlich der 'Konkurrenz' der Sophistik als Mysterienweihe. Dieser Reigen gemahnt so an eine komödiantische Katabasis, die auf der Bühne des Aristophanes (der für seine gewagten kultischen Anspielungen in seinen natürlich in kultischem Rahmen aufgeführten Komödien bekannt ist) nicht schlecht gewirkt hätte: Die Schüler scheinen in dem Versuch, Protagoras nicht vor die Füße zu kommen, fast über einander zu stolpern (315b).

Als komödienhafte Elemente im Umfeld der Epideixis sind v.a. gewisse mehr persönliche Pointen interessant; so z.B. die Weise, wie es zur Erzählung des Märchens kommt. Sie bewahrt zwischen keck und kokett ein labiles Gleichgewicht ('Ihr dürft wählen: Mythos oder Logos – ach was, ich wähle selbst und erzähle einen Mythos, das ist so charmant').[377] Komödienreif ist auch die Inkonsistenz, mit der diese ohnehin unzureichend weil sachfremd begründete Wahl für den 'Mythos' statt des 'Logos' durchgehalten wird; der Übergang schillert zwischen 322d–323a, wo Protagoras zu argumentieren anfängt, und 324d, wo er nach Abhandlung der ersten Frage (nach der Lehrbarkeit der ἀρετή) zur Beantwortung der zweiten Frage (weshalb vorzügliche Menschen nicht immer vorzügliche Kinder haben) selbst die Zäsur zieht.[378] Schließlich wirkt

376 Der σκίμπους ist ein auch in der Komödie mit Sokrates assoziiertes Möbel; vgl. Aristoph. Neb. 254. Dieses Komödienelement wird von diversen Kommentatoren registriert, so z.B. von Manuwald (in: Platon. Protagoras [1999], 102) oder Denyer (in: Plato. Protagoras, 69).

Die kleine Szene liefert einen weiteren Hinweis auf das literarisch-philosophische Spiel im Hades-Setting des Dialogs (s. 2.1.4–2.1.4.2): Sokrates schlief noch, als Hippokrates ihn aufstörte. Das will sagen, er war in einem dem Tode ähnlichen Zustand (vgl. Phaid. 71a–d). Das lässt sich im Kontext der Hades-Chiffrierung ohne Zwang lesen als: Er war in einem philosophischen Zustand, außerhalb der Höhle, im überhimmlischen Ort etc., m.a.W. im philosophischen Hades; von Hippokrates wird er gleichsam in den Leib zurückgerufen, also in die Höhle, in das 'Grab' der Seele, in den sophistischen Hades, in den sie sich dann zusammen noch tiefer begeben (vgl. Heraklit DK 22 B 21, 26; vgl. 75; Pindar fr. 116 (Bowra)).

377 Treffend war schon Friedländers Kommentar zu dieser Wahl: «Daß hier Epideixis steht und nicht Gespräch, daß Mythos und Logos zur Wahl gestellt werden, daß dann der Mythos an den Eingang tritt, doch mehr verhüllend als klärend und jedenfalls nicht eindringend, das sind sogleich für den ersten Blick widersokratische Züge. Dennoch würde man unplatonisch sehen, wenn man dies nun in Bausch und Bogen verwerfen wollte» (II: 1964, 9); vgl. 1.2 Fn. 48.

378 Das ist schon oft beobachtet worden, z.B. von Manuwald (in: Platon. Protagoras [1999], 214) oder (2002, 60). Dalfen sieht das positiv: «Die Grenzlinie zwischen Mythos und

auch Sokrates' pathetische Verzauberung am Ende der Epideixis, als ihm zu entgehen scheint, dass Protagoras bereits mit Reden aufgehört hat, durchaus komisch.[379] Aus dieser Verzauberung (ἐγὼ … κεκηλημένος … πρὸς αὐτὸν ἔβλεπον, 328d), die, wie gesagt, die bereits früher festgestellte Wirkung dieses ‘Orpheus in der Unterwelt’ bestätigt (κηλῶν … ὥσπερ Ὀρφεύς, οἱ δὲ … κεκηλημένοι, 315b), lässt sich schließen, dass Platon selbst die Epideixis als einen Flickenteppich nicht zusammengehöriger Teile betrachtet:[380] Die Rede hört unvermittelt auf, weil die ungleichen Teile eben nicht zu einem *Ganzen* vermittelt sind, dessen Ende im Verhältnis zu Anfang und Mitte *zur rechten Zeit* und also eben nicht unerwartet kommen sollte.[381] Auch einem Märchen soll man einen Kopf auf-

---

Logos ist imaginär, der Mythos selbst ist ein Stück hochkarätiger Arbeit des Logos» (2002, 216). In dieser Form ist das natürlich eine Arbeit Platons; das es hier keine Arbeit des Protagoras ist, findet ebenfalls einen Ausdruck in der gleitenden Grenze zwischen Logos und Mythos (vgl. B.2.3.1); vgl. Friedländer (I: 1963, 187).

379 Bayer u. Bayer nehmen das ernst (in: Platon. Protagoras, 229); es ist aber ein Motiv der platonischen Sokratesinszenierung, das in der agonalen Atmosphäre mancher Dialoge einen festen Sitz hat. Es hat z.B. eine genaue Parallele im Phaidros und zwar nach der angeblichen Rede des Lysias (234d). Freund Phaidros stuft die Reaktion dort ohne Zögern als Spott ein. Vgl. auch Euthyd. 303b–c, wo die Wirkung lauten Beifall der Zuhörer hervorruft, in den fast die Säulen der Stoa einstimmen zu wollen scheinen – das wäre ein starkes Stück à la Orpheus, der die Steine zum Weinen brachte und vor dem die Bäume sich verneigten. Beifall fehlt auch im Protagorasdialog nach keinem gutsitzenden ‘Schlag’ (vgl. z.B. Prot. 339e neben Euthyd. 303a).

380 Sokrates beschreibt andernorts diese Erfahrung bis ins Detail (Mx. 249d–e): Man dünke sich ein besserer Mann geworden zu sein, wenn man sich von der (schmeichelnden) Rhetorik berieseln lasse; er selbst brauche manchmal mehrere Tage, bevor er wieder in der wirklichen Welt gelandet sei, statt sich auf den Inseln der Seligen zu wähnen – wohin ein so guter Mensch nach dem Tode gleich versetzt werde (der Anlass der Ausführung sind die Grabreden auf die Verstorbenen, die sich posthum meistens als verblüffend verdiente Leute erweisen).

381 Hiermit steht die Epideixis quer auf die sorgfältig ringförmige Komposition des Protagorasdialogs; dazu s. 2.1.4.3.

Friedländer stellt die sophistische und die sokratische Gesprächsform unter eben diesem Gesichtspunkt einander gegenüber: «Diese kommt … ihrem Wesen nach ‘zu einem Ende’, jene ist endlos, ziellos» (II: 1964, 13). Bedenkenswert ist deshalb der Anspruch des Autors der Dissoi Logoi, nämlich Anfang, Mitte und Ende seiner Argumentation über die Lehrbarkeit der ἀρετή vorgebracht zu haben (Diss. Log. DK 90.6.13); auch Sokrates' trockener Kommentar im Symposion, Agathons Rede sei παντοδαπός, ein ‘buntes Mancherlei zum Einerlei’ (198b und generell 198c–199a) gehört in diese Problematik der rechten Komposition. Das weist, nicht anders denn die Anspielung auf die *Gorgo* im Hinweis auf den *gorgianischen* Stil (198c), auch auf sophistische ποικιλία, Buntheit (oben Fn. 22) hin; dabei war der Anfang gut, weil methodisch und sachgemäß (199c; vgl. 195a).

Ein weiterer Vergleich ist aufschlussreich, und zwar mit der ‘Lysias-Rede’ im Phaidros, einer ebenfalls von Platon fingierten sophistischen Epideixis. Auch sie leidet – außer, wie die des Protagoras (Prot. 328e–329a; s.o B.0 Fn. 9), an mangelnder Originalität

setzen und es nicht in der Mitte abbrechen (Gorg. 505d). In Sokrates' Reaktion liegt so betrachtet eine hübsche Pointe wider die sophistischen Lehren vom *rhetorischen* καιρός, die von Protagoras begründet worden sein sollen (Diog. Laert. IX 8.52), natürlich auf der Grundlage der Weisheitsüberlieferung.[382] Diese komödienhaften Randerscheinungen sprechen nicht gerade für Platons

---

(Phaidr. 235e–236a) – am Fehlen einer Kompositionsstruktur. Das wird diesmal ausführlich thematisiert: Sie hört recht unvermittelt mit der rhetorisch gemeinten (auf eine anerkennende Antwort angelegten) Frage auf, ob nicht alles Wichtige gesagt sei oder ob noch etwas an der Erörterung fehle (234c)? Daraufhin kritisiert Sokrates sie – mag sie formal auch, in 'gutgedrechselten Worten' gefasst (ἀκριβῶς ἕκαστα τῶν ὀνομάτων ἀποτετόρνευται), 'abgerundet' (στρογγύλα) erscheinen (234e) – für ihre Wiederholungen (235a) und Auslassungen (235b–d; s.u. Punkt 1 von Wyller). Explizit spricht er die Problematik der Anordnung (διάθεσις) der Gedanken an (236a) um dann in der ersten seiner beiden Reden ein ganzes Arsenal weiterer Argumente für die Sache des falschen Liebhabers anzuführen (womit die rhetorische Frage negativ beantwortet wird; es war noch nicht alles Derartige gesagt). Hierbei thematisiert er mit Klarheit den richtigen Anfang, von dem ausgehend jede diesbezügliche Auseinandersetzung zu gliedern sei, nämlich die Begriffsbestimmung des Eros (237b–c), um anschließend selbst dort anzusetzen (vgl. 263d–e, 265d, 270c–d); das ändert nichts daran, dass auch diese im sophistischen Element bleibende erste Rede des Sokrates (die denn auch als Palinodie die dritte Rede im Dialog nach sich zieht) auch ihrerseits wieder, wenigstens dem Kenner Phaidros zufolge (242a–b), unvermittelt abbricht (241d). In 263d fängt Sokrates an, die Rede unter diesem Gesichtspunkt auseinander zu nehmen, was zu einer Erörterung über die Teile und Techniken der Rhetorik überhaupt führt; vgl. Gaiser (2004 [1989], 503).

Fehlen von Anfang, Mitte und Ende ist ein Merkmal alles Grenzenlos-Unbestimmten, wie z.B. aus Phil. 31a hervorgeht (vgl. 14e, 16d–17a). Wyller fasst die über die Dialoge zerstreuten Kriterien eines 'Ganzen' bei Platon (und Aristoteles) v.a. aus Parmenides und Theaitetos wie folgt zusammen: 1) «Kein Element darf fehlen und keines darf überflüssig sein» (unter Berufung auf Parm. 137c, 144e und Aristot. phys. III.6.207a9). 2) «Die Ordnung der Momente ist nicht gleichgültig» (im Anschluss an Phaidr. 264c–d und Aristot. met. Δ 26.2024a1). 3) «Eine Strukturierte Ganzheit hat 'Anfang, Mitte und Ende'» (nach Aristot. poet. 1450b26 und Parm. 145a). 4). «Die Ganzheit ist noch etwas 'mehr' als die Summe der Teile, und zwar kraft ihrer Gestalt, ihres Eidos … sie ist ein ἕν ἐκ πολλῶν», nach Tht. 203e–206b und Parm. 157c (1960, 16–18); vgl. Halfwassen (2006, 309–312).

382 Einige einschlägige Stellen der 'Weisheitstradition' liefern der Index zu DK (in: Bd. III, 223) und (Iambi et Elegi [West], 231). Der καιρός erscheint hier bei Autoren wie Theognis (insbes. Thgn. 199 und 401, ähnlich Chilon DK 10.1.13 und Kritias 88 B 7; er wird antithetisch in Diss. Log. 90.2.20 aufgegriffen), bei Thales (11 A 1.26), bei weiteren der Sieben Weisen (z.B. Bias 10.3.ζ.17; Pittakos 10.3.ε.1), in pythagoreischer Interpretation als Zahl (58 B 4.5 und 4.25), und dann v.a. bei 'jüngeren', vielleicht sophistennahen Vorsokratikern (z.B. Demokrit 68 B 87, 94) sowie in medizinischem Kontext im Zusammenhang mit Gerechtigkeit, Maßhalten, Gedeihen und Gelingen (ders. B 302.166; bezüglich des Gelingens von Bösem, ders. 68 B 87); schließlich bedingt es bei Solon (in Spruch DK 10.3.β.5 der Sieben Weisen), wiederum Demokrit (68 B 226), Anaxarchos (72 B 1) oder Hekataios (73 A 6) den richtigen Zeitpunkt zum Reden und Vortragen oder Schweigen – um nur einige interessante Stellen herauszugreifen.

vordergründige Ernsthaftigkeit in der Redaktion dieser Epideixis *als Medium der Gedankenübertragung* – was ein anderer, versteckter 'Ernst' vermuten lässt, den wir weiter unten herauszupreparieren versuchen.

Auch die beiden 'Helden' der Erzählung machen nicht nur einen unzulänglichen, sondern einen gerade tollpatschigen Eindruck; immerhin sind sie auch nicht überlebensgroß und wirken nicht unsympathisch. Epimetheus wird οὐ πάνυ τι σοφός («nicht sehr weise» genant, 321b). Diese Einschätzung ist traditionell und auch die Etymologie seines Namens ist bei Hesiod angelegt;[383] die Wortwahl verweist aber auf Platons beständige Witzelei bezüglich der umstrittenen σοφία der Sophisten und nicht zuletzt des Protagoras (Prot. 309c–d; s.u.). Prometheus kommt auf seinem Kontrollgang erst in letzter Minute vorbei um nach dem Rechten zu sehen; er verpasst den καιρός also ebenfalls und muß jetzt *nach*-schauen (ἐπισκέπτεσθαι, 320d; 321c), so wie sein Bruder Epimetheus dem Namen nach eben *nach*-denkt (von ἐπιμηθεύεσθαι).

Prometheus scheint dennoch eine doppelte Identifizierungsfläche zu bieten. Das ist auch nicht verwunderlich: Der Götterstürmer und Menschenfreund, der gewissermaßen bereits von Aischylos zu Symbol und Inbegriff des 'Wagnisses für das Gute' stilisiert wurde, scheint dazu prädestiniert zu sein, von späteren Menschheitsfreunden als Gallionsfigur für die widerspüchlichsten Auffassungen dieses 'Guten' in Anspruch genomen zu werden.[384] Das macht sich bereits Platon zunutze: Gerade weil er später auch selbst 'einen Prometheus' einmal als denjenigen bezeichnen wird, durch den der Menschheit die Philosophie – als Dialektik des Bestimmten und Unbestimmten – geschenkt wurde (διά τινος Προμηθέως, Phil. 16c; s.u.),[385] liegt der Gedanke nahe, dass auch der Prometheus der platonischen Protagoras-Figur, d.h. der Prometheus, den Platon Protagoras im *Mythos* evozieren lässt, als 'Projektionsfläche'

383 Hes. theog. 511 wird er ἁμαρτίνοος genannt; erg. 85–89 wird erzählt, dass er Prometheus' Warnung vor den Geschenken der Olympier nicht gedenkt (οὐδ' … ἐφράσασθαι), zum Schaden der Menschheit; vgl. West (in: Hesiod. Theogony, 309).

384 Streiflichter auf einige dahingehende Interpretationen dieser Figur bieten Dalfen (2012 [1997]) und ders. (2012 [1999]).

385 Das distanzierende τις markiert den Spielraum, den sich Platon mit dem Namen erlaubt. Allgemein wird in diesem Prometheus eine Anspielung auf Pythagoras gesehen, so von Friedländer (III: 1960, 298) oder Schefer (2001, 208); vgl. Frede (in: Platon. Philebos, 130–132); dagegen spricht, dass Platon Pythagoras möglicherweise nicht als Philosophen gesehen hat (s.o. 2.1 Fn. 99). Für diesen 'gewissen Prometheus' ist deshalb insbesondere an den Platon bekannten (DK 44 A 1, 5, 8; vgl. B.0 Fn. 19) 'mathematischen' Pythagoreer Philolaos zu denken (u.a. DK 44 A 9, 44 B 1, 2; vgl. 58 B 28).

weisheitsbezogenen, näher sophistischen Strebens gedacht ist.[386] Das heißt nicht, dass die erste Auffassung, Prometheus als Vorbild der 'wahren' Philosophie, im Dialog fehlt:

Zwar zielt Prometheus im Mythos wie ein Sophist nicht über die auf innerweltliche Nützlichkeit beschränkten Ziele hinaus, wie unten dargelegt wird, aber Sokrates habe er doch besser gefallen als sein Bruder: Auch Sokrates möchte wie ein Prometheus auf sein Leben «im voraus Bedacht nehmen» (προμηθεῖσθαι, 361d),[387] und deshalb das Thema noch einmal durchgehen.[388] Das wird bekanntlich von Protagoras abgelehnt. In dieser Opposition zu Sokrates-Prometheus bestätigt der Sophist sich als 'Epimetheus'.[389] Auch der

386 Dass Hesiod Prometheus ποικίλος αἰολόμητις nennt, 'bunt' und 'von veränderlich-glitzernd-glitschigem Geist' (theog. 511; LSJ *s.v.* αἰόλος gibt unter anderem *quick-moving, nimble, wriggling, glittering, changeful, chequered, shifty, slipery*), scheint ihn zu einer 'Projektionsgestalt' platonischer Sophistenkritik nahezu vorzubestimmen.

387 Das Verb und das zugehörige Substantiv (προμήθεια/προμηθία) verknüpfen sich bei Platon deutlich konstant mit der Sorge um die Seele bzw. das Leben, nicht zuletzt in der Gefahr falscher Paideia (sieben von insgesamt zehn Fällen im Oeuvre: Gorg. 501b; Krit. 44e, 45a; Lach. 185a, 197b; leg. 730a; Prot. 361d; rep. 441e); der Stelle im Gorgias kommt als Schlüsselstelle zu der Frage nach der Möglichkeit einer Technifizierung der Arete, also zu dem Techne-Paradigma von Philosophie und Sophistik (oder παιδεία und Rhetorik) besondere Bedeutung zu. Die weitere Stelle Prot. 316c (wo Protagoras Sokrates für seinen angeblichen Vorbedacht auf die Gefahren des sophistischen Wanderlebens dankt) gewinnt dadurch an ironischer Tiefe (s.u.). Die übrigen zwei Fälle befinden sich in einer einzigen Passage des Laches und betreffen die Voraussicht, die zur Bestimmung der Tapferkeit und entsprechend zur Kriegskunst gehört (197b, 198e). Gorg. 523d wird übrigens Prometheus als Agent von Zeus' eschatologischem Willen genannt: Er soll durch einen nachträglichen Eingriff verhindern, dass die Menschen den Zeitpunkt ihres Todes vorher wissen, damit sie keine Vorkehrungen treffen können, um die Richter in der Unterwelt bezüglich des wahren Zustandes ihrer Seele zu betrügen; auch hier sind also der Vorbedacht und die Rettung der Seele im Spiel.

388 Manuwald wundert sich über den Rückbezug auf den Mythos (in: Platon. Protagoras [1999], 448). Das Prometheische sieht er an dieser Stelle mit Recht in der Eigenverantwortlichkeit des Menschen. Er macht für die Formulierung dieses 'Vorbedachtes auf das Leben' u.a. auf die Stelle rep. 441e (προμήθεια des Logistikons für die gesamte Seele) aufmerksam; vgl. vorige Fn.

389 Das ändert nichts daran, dass er auch ein Prometheus im Sinne des Mythos ist, selbsterklärter Retter vor innerweltlichen (sozialen) Gefahren.

Der Vergleich mit Prometheus gewinnt vor dem Hintergrund einer Überlegung im *corpus platonicum* an Prägnanz, nach der sich die Menschen gerne Freundschaften vorstellen, in denen tiefe Einsicht mit großer Macht gepaart gehen, wie z.B. im Verhältnis von – gerade – Simonides zu den Herrschern seiner Tage oder Prometheus zum Zeus (ep. II 311a–b); der Brief gilt weithin als unecht; so Brisson (in: Platon. Lettres, 20); vgl. (ebd., 72). Der Protagorasdialog rückt Protagoras in die nächste Nähe des Simonides sowie des Prometheus; auch seine historische Aura speiste sich von jenem attraktiven Bezug zur Macht, in dem er als der kluge Freund des Perikles stand.

Weiseste von denen, die sich – nach der von Hippokrates gegebenen Etymologie von 'Soph-[h]ist' und Sokrates' halb-ernster Klassifizierung des Protagoras (312c, 309c–d; vgl. soph. 221c–d) – auf weise Dinge verstehen, erweist sich, wie es von Epimetheus heißt, als οὐ πάνυ τι σοφός, nicht sehr weise (321b). Umso hintergründiger erscheint im Nachhinein das Lob, das Protagoras dem Sokrates für den 'Vorbedacht' spendet, den dieser auf sein, Protagoras' Leben nehme (ὀρθῶς … προμηθῇ, ὦ Σώκρατες, ὑπὲρ ἐμοῦ, 316c)![390] Auch aus der Sicht des platonischen Protagoras ist Sokrates also ein Prometheus, so wie dieser jenen als Epimetheus betrachtet. Schöner hätte Platon die 'unüberbrückbare dialektische Nähe' der beiden Denker kaum darstellen können, als durch ihre Projektion auf dieses mythische, menschenfreundliche Brüderpaar.

Das Kennwort der sokratischen Methode für Leben und Denken, die 'Ausweglosigkeit' oder Aporie, tritt im Mythos durch den 'reihenden Stil' (λέξις εἰρομένη) sorgfältig markiert auf.[391] Der diesbezügliche Satz bildet den Kernsatz der Geschichte: Prometheus kommt wie abgemacht um nach der Arbeit zu sehen und trifft seinen Bruder ausweglos an (καὶ ἠπόρει ὅτι χρήσαιτο. Ἀποροῦντι δὲ αὐτῷ ἔρχεται Προμηθεύς, 321c); auch er gerät in Aporie (ἀπορίᾳ οὖν σχόμενος ὁ Προμηθεύς ἐπισκεψόμενος τὴν νομήν, 321c). Die Ausweglosigkeit von Epimetheus färbt sich auf Prometheus ab, der allerdings einen Ausweg weiß (εὐπορία, 321e); seine εὐπορία, die Lösung also, ist ihrerseits dazu geeignet, den Punkt zu bestimmen, an dem Protagoras sich als der unterstellte geistige Vater dieses Prometheus aus Platons Sicht als Nicht-Philosoph erweist (s.u.).

Entsprechend sehen wir eine wichtige, aber unseres Wissens noch nirgends gewürdigte Pointe des Mythos darin, Protagoras in der Vorführung seiner Kunst selbst (leise) andeuten zu lassen, was Ziel und Sache der Philosophen wäre, und ihn diese Sache (ebenso leise) verfehlen zu lassen. Das kann man auch so formulieren: Im Mythos hat Platon dem Protagoras eine gewisse, auf seine Figur zugeschneiderte Auswahl an vorhandenen, vielleicht auch teilweise dessen Schriften entnommenen, Ansichten in den Mund gelegt; diese hat er dabei unterschwellig bereits auf die eigene Verwendung derselben Traditionen zugespitzt.

Auch Kerferd u. Flashar registrieren, dass Protagoras sich dadurch, dass er «das politisch-ethische Verhalten» als allerletzte Stufe der Kulturentwicklung über Wissen und Können dank Feuertechnik und Sprache hinaushebt, «an die Stelle [setzt], die in der Tradition Prometheus einnimmt» (1998, 40). Nur übersehen sie die Weise, wie er selbst in seinem Mythos den Ast absägt, auf dem er als Kulturheros sitzt.

390 Vgl. Fn. 75–76.

391 Manuwald (in: Platon. Protagoras [1999], 188). Zu diesem Stilmittel im Mythos vgl. Norden (1956, 368–369).

2.3.2.1 Feuer – Erde – Himmel

Allen voran gehört die an Anspielungsmöglichkeiten reiche 'Senkrechte' Erde-Feuerhimmel oder Höhle-Licht zu Platons wiederkehrender Chiffrierung für die 'aufsteigende' Bewegung der in diesem Sinne 'reinigenden' Philosophie (am Einprägsamsten in Sonnen-, Linien- und Höhlengleichnis oder in der Wagenfahrt des *Phaidros*).[392] Diese wird nun aber auch von seinem Protagoras auf mehreren Ebenen aufgespannt:

1) Als die vorbestimmte Zeit gekommen ist (χρόνος ἦλθεν εἱμαρμένος, 320d2; ἡ εἱμαρμένη ἡμέρα παρῆν, 321c6), müssen die Geschöpfe *aus der Erde ans Licht* treten (τυποῦσιν αὐτὰ θεοὶ γῆς ἔνδον, 320d2; ἄγειν αὐτὰ πρὸς φῶς ἐμέλλον, 320d4; ἔδει καὶ ἄνθρωπον ἐξιέναι ἐκ γῆς εἰς φῶς, 321c7).
2) Die Götter schaffen die Geschöpfe *aus Feuer und Erde* und aus dem, was aus (oder womit) Feuer und Erde gemischt wird (ἐκ γῆς καὶ πυρὸς μείξαντες καὶ τῶν ὅσα πυρὶ καὶ γῇ κεράννυται, 320d2–3).[393]
3) Prometheus steigt *in den Himmel* um ein *Feuer* herunterzuholen (s.u.).

Es ist indes kein 'jenseitiges' Feuer, das von Protagoras' Prometheus heruntergeholt wird, dessen 'transzendente Schau' nur der 'gereinigten' Seele möglich sei, die aus der unterirdischen Höhle vermittelst eines methodisch-dialektischen Einweihungsweges zum Licht 'hinter der Sonne' geleitet wurde,[394] die in eben dieser Schau zur Einsicht (in das Sein des Seienden) gelangte und aufgrund dieser 'Offenbarung' 'gerettet' wurde. Protagoras' Prometheus stiehlt sein Feuer auch nicht an der höchsten Stelle, bei dem alten Himmelsgott Zeus,[395] der bei Platon im Einklang mit entsprechenden Tendenzen im 5. Jht. und also tief in der griechischen Überlieferung verwurzelt zum sonnenhaften König des Alls wird, zum Lebensspender (Krat. 396a–b); der homerisierend die goldene

392 Wyller erkennt, dass Platon im Liniengleichnis (im Zusammenhang der beiden anderen Gleichnisse), «auf seine Weise das Ursymbol der 'Himmelsleiter'» formuliert (2003, 42); vgl. Szlezák zu Platons Formulierung ἐνθένδε-ἐκεῖσε (2.1 Fn. 8).

393 Einige Forscher sehen in diesen Elementen einen Verweis auf Parmenides, z.B. Friedländer (I: 1963, 187); Nestle (in: Platon. Protagoras, 92); vgl. DK 28 A 35; s. Aristot. gen. corr. B 3.330b13; phys. A 5.188a21–22. Denyer meint, dass eine μεῖξις ohne flüssige Stoffe keine κρᾶσις genannt wird; er vermutet die erforderlichen flüssigen Stoffe an dieser Stelle also in 'dem aus Feuer und Erde Gemischten' bzw. in dem, 'womit Feuer und Erde gemischt werden' (in: Plato. Protagoras, 101).

394 'Hinter der Sonne' meinen wir im doppelten Sinn: Dieses Ziel der Dialektik befinde sich 'jenseits' des Himmels und des Seins (rep. 509b; Phaidr. 247c; vgl. 2.2 Fn. 108); und es verbirgt sich 'hinter' der Chiffre der gleichnishaften Sonne (rep. 508c); damit auch hinter der Möglichkeit überhaupt, Gleichnisse in dichterischer Sprache angemessen zu Fassen, z.B. indem das Gute Selbst, durch die Sonne, und diese dann durch den Zeus der Dichtung repräsentiert würde.

395 Vgl. z.B. West (1983, 146); vgl. ders. (1971, 10, 206).

Kette alles Seienden halte (vgl. Tht. 153c);[396] der als Vortänzer dem an den Tierkreis erinnernden Götterreigen im äußersten Kreis der himmlischen Wölbung vorangeht (rep. 516c; Phaidr. 247c–247a; Tim. 40c–d; s.o. Fn. 106 und 108);[397] der dort alles durchordnet und deshalb der Gerechte ist;[398] der somit als Nous das Sein regiert (Phaid. 97b; Phil. 28c–d, 30d–e; rep. 517b–c) und aus allen diesen und verwandten Gründen bei Platon der eine (neben Apollon) Gott der Philosophen ist (Phaidr. 250b, Phil. 22c, 28b),[399] und zwar nicht zuletzt weil er der Gott der Staatskunde, will sagen der gerechten Ordnung im Poliswesen ist.

Von Protagoras' Prometheus bleibt Zeus also unbehelligt. Dieser holt sein rettendes Feuer irgendwo in der Mitte zwischen Himmel und Erde (vgl. rep. 584d, 586a), diesseits der fürchterlichen φυλακαί des Zeus (321d) – kein Wunder also, dass seine Menschen nach Erhalt dieser geraubten 'Gabe' noch nicht zusammenzuleben vermochten, weil sie einander fortwährend Unrecht antaten (ἠδίκουν ἀλλήλους, 322b).[400]

2.3.2.2 φυλακαί

Protagoras' Prometheus kann Zeus' fürchterliche (φοβεραί) φυλακαί nicht passieren; er vermag lediglich in das Haus von Athene und Hephaistos einzudringen. Athene und Hephaistos haben beide (auch nach Platon; *Kritias* 109c–d) eine besondere Beziehung zur Stadt Athen. Ihr gemeinsames Haus lag in Athen nicht auf der Akropolis, sondern in der Unterstadt, zwischen Agora

396 Vgl. 1.2 Fn. 89 und 97–98; unten Fn. 86 und 87.

397 Vgl. Tim. 37d–e, 38c–d und 2.2 Fn. 106 und 108 und 116; hierunter Fn. 124; 2.6 Fn. 6.

398 Dass er die göttlichen Reigen ordnet (Phdr. 246e), ist poetische Sprache für das Ordnen der zyklischen Himmelsbewegung (κύκλῳ ἡ περιφορὰ εἰς ταὐτὸν περιενέγκῃ, 247c–d; vgl. die περίοδος im Folgesatz; vgl. Tim. 40c–d), welche Kreisbewegung ihre Gerechtigkeit, Besonnenheit und Erkenntnishaftigkeit ausmache (247d); das Ordnen des Himmels impliziert auch das Ordnen alles Übrigen innerhalb dieses Himmels, und ist im übrigen das, was die Sonne im Höhlengleichnis macht (rep. 516c; vgl. Tht. 176b–c), so dass die beiden Stellen zusammengenommen die Identifizierung von Zeus und Sonne für Platon sicherstellen (vgl. 1.2 Fn. 97–98). Ein Blick auf den Timaios zeigt, dass der Aufenthalt (des göttlichen, verwandten Teils) der Seele bei diesem Umschwung jenen Anteil an Unsterblichkeit ermöglicht, die dem Menschen zustehe, als ὁμοίωσις an die ἀρχαία φύσις (90b–d). Hierin lässt sich, wie in Phdr. 249b–d, eine 'rationale' Auflösung des Phaidros-Mythos lesen.

399 Das gilt nicht nur für Platon; vgl. Jaeger: «In der Entwicklung der philosophischen Gottesvorstellung vom Apeiron zum Nous ist sogar eine wachsende Zeusähnlichkeit nicht zu leugnen» (1964, 198); vgl. die Verweise in Fn. 84–85.

400 Die Überlieferung ist vielfältig; bei Aischylos stiehlt Prometheus das Feuer ebenfalls aus der Werkstatt, vgl. Dorati (in: Platone. Protagora, 178 Anm. 46); nach der Rhapsodischen Theogonie stiehlt er es an der ehrwürdigsten Stelle, bei Kronos (Fr. 143 nach West (1971, 72)); zu diesem ἠδίκουν s.u. Fn. 142.

und Kerameikos.[401] So wird das Element 'nicht ganz nach Oben' für ein mit den athenischen geographischen Verhältnissen vertrautes Publikum anschaulich dargestellt.[402]

Es ist aber schwer einzusehen, weshalb ein schlauer mythischer Dieb irgendwelche fürchterliche Wächterinnen nicht hätte passieren können: Das würde er doch wohl heimlich versuchen oder eine List anwenden (wie Hermes bei Argos). Hephaistos und Athene hätten ihn sicher auch nicht unwidersprochen gewähren und ihre Künste und ihr Feuer stehlen lassen, hätten sie ihn rechtzeitig bemerkt. Das macht diese φυλακαί interessant.

Sie werden von der Kommentarliteratur aufgrund von Hesiod (theog. 385) und Aischylos (s.u.) durchgehend als Kraft und Gewalt (Κράτος und Βία) aufgefasst.[403] Diese waren Hesiod zufolge zusammen mit Eifer/Ruhm und Sieg, Ζῆλος und Νίκη Kinder aus der Gemeinschaft von Pallas und Styx; zu viert (also nicht zu zweit) wohnen die Geschwister in Zeus' Haus (theog. 383–385). Von Bewachen ist dort nicht die Rede. Da sie dem Hausherrn Zeus überall dorthin gefolgt seien, wohin er sie geführt habe, und nach einer anderen Überlieferung mit ihm zusammen wider die Titanen gekämpft haben sollen,[404] können die Vier durchaus auch als Bodyguard oder Wachhunde aufgetreten sein – oder eben nicht: Es wird dazu nichts überliefert. Erst Aischylos führt Κράτος und Βία als Duo auf (Prom. 12). Hier beaufsichtigen sie die von Zeus verordnete Bestrafung des Prometheus durch einen unwilligen Hephaistos. Dessen Feuer hat der Titan zwar gestohlen, er hegt aber keinen Groll gegen den 'Brudergott' und Freund,[405] sondern empfindet im Gegenteil Mitleid (38 und 66). Κράτος und Βία werden auch hier *nicht* Zeus' 'Wächter' genannt. Die

401 Oben B.1 Fn. 50. Athene, Hephaistos und Prometheus wurden von altersher in der Akademie gemeinsam verehrt; s. Kerényi (1946, 38).

402 Strikt genommen handelt es sich bei Prometheus' Aufstieg nach dieser Geographie also um einen *Abstieg*, und zwar zum Friedhof außerhalb der Stadt.

403 Sauppe (in: Platon. Dialoge II, 31); Adam u. Adam (in: Platonis Protagoras, 111); Nestle (in: Platon. Protagoras, 95); Apelt (in: Platon. Protagoras, 72 Anm. 46), wobei Apelt im Kommentar masc. 'Wächter', in der Übersetzung fem. 'Wachen' schreibt; Dalfen (2012 [1997], 293); Manuwald (in: Platon. Protagoras [1999], 191); Szlezák (in: Platon. Protagoras [Bayer u. Bayer], 132 Anm. 26): Dorati (in: Platone. Protagora, 179–180 Anm. 49).

Immerhin beschränkt sich Gigon (1972 [1936], 130) darauf, sie als «böse Palastwachen» aus dem Märchenton heraus zu verstehen, ohne sie identifizieren zu wollen.

404 Pseudo-Apollodoros, Myth. 1.9.7.

405 Kerényi schließt daraus auf die besondere Nähe von Prometheus und Hephaistos: «So spricht der Beraubte nicht, sondern ein Gott, der in so manchen mythologischen Situationen gleichsam der Doppelgänger des Prometheus ist» (1946, 46; vgl. 38); als Kabire stand Prometheus ursprünglich wie Hephaistos den Schmieden nahe (ebd., 36–41).

gängige Identifizierung der φυλακαί ist also weder auf der hesiodischen noch der aischyleischen Grundlage selbstverständlich.

Das grammatikalische Geschlecht von φυλακαί spricht ebenfalls nicht für diese Zuweisung. Κράτος ist als Substantiv *neutrum*, als Personifizierung *masculinum*.[406] Die Sprache hält nicht weniger als zwei männliche Kognate für 'Wächter' bereit: das epische bzw. ionische φυλακός und φύλαξ (nach LSJ). Weil sich Protagoras explizit darüber ausgelassen hat, dass das natürliche und grammatikalische Geschlecht übereinstimmen sollen (DK 80 A 27–30), darf man erwarten, dass er sich in seinem eigenen Mythos für eine der 'richtigen' Formen entschieden hätte – umsomehr, als die Alternativen dem archaisierenden Stil seiner Geschichte in diesem Fall keinen Abbruch täten: Denn φυλακός, in Homer (nach Mehler ([14]o.J. [1919], *s.v.*)) zwar Hapaxlegomenon, kommt Il. 25.566 vor. Und φύλαξ kommt (laut LSJ, *s.v.*) bei Homer zwar nur in der *Ilias* vor – dafür im Singular und Plural –, ist dort aber (nach Mehler (ebd., *s.v.*)) gängig und (nach LSJ) immer Maskulin (z.B. Il. 1.85; 9.85, 477; 10.58).

Κράτος und Βία, Kraft und Gewalt haben im Kontext des Mythos noch einen weiteren Nachteil: Sie scheinen genau das zu sein, wovon die Menschen ihrer gebrechlichen körperlichen Ausstattung unerachtet und seit ihrer Zeit vor dem 'Austritt aus der Erde ans Licht' bereits zuviel haben. Sie würden sich auch nach Erwerb der Handwerkskunst, der Waffen und Behausungen körperlich gegen wilde Tiere durchsetzen können, wenn sie ihre Kraft und Gewalt eben nicht in der ὕβρις des ἀδικεῖν ἀλλήλους gegeneinander ausleben würden. Warum soll eine Personifizierung von Eigenschaften, die die Menschen mit dem Segen 'der Götter' besitzen, Prometheus an der Ausübung seines Raubes im Dienste der Menschheit hindern?

Solche Friktionen im protagoreischen Kunstmythos drängen auf weiteres Nachhorchen. Letzten Endes – das soll nicht vergessen werden – kann es in der Interpretation ja nicht um die zweifelsfreie Identifizierung der Wächterfiguren gehen. Denn das ist noch keine Interpretation, sondern nur das Material dazu. Es geht um die Folgen der möglichen Identifizierungen für das Verständnis des Mythos im Zusammenhang des *Protagoras*, also um die Aussagekraft dieser oder jener Identifizierung für das Verhältnis von Platon zu Protagoras. Weil es sich im Feuerraub um eine entscheidende *Grenzüberschreitung* handelt, die vom protagoreischen Prometheus *nicht vermocht* wird, erscheint es umso sinnvoller, diesen φυλακαί weiter nachzugehen.

406 Das ist auch bei Aischylos so, wie aus dem von ihm gesagten Attribut θράσους πλέως hervorgeht (Prom. 42).

Das ‘Wächtermotiv’ an dieser Stelle steht *als* Motiv auch im *Protagoras* nicht alleine. Es ist vor dem Mythos sogar schon dreimal aufgetreten, davon zweimal (wie im Vergleich zwischen dem unzugänglichen Haus des Zeus und dem zugänglichen der Handwerksgötter Athene und Hephaistos) indem ein zugänglicher mit einem unzugänglichen Ort verglichen werden: Kallias’ Türwächter und ‘irgendjemand’ in Sokrates’ Haus (1 + 2); und ein drittes Mal als Motiv, das in späterer Aufnahme für das Verständnis des Dialogs insgesamt und näher für die Stellung des ‘philosophischen Prometheus’ Sokrates zu den ‘Schattengestalten’ in diesem Hades von großer Bedeutung sein wird: die Prytanen (3).

1 + 2) Der Türwächter des Kallias lässt keine Sophisten mehr zu. Mit Blick auf die geringschätzige Erwähnung orphischer Hauskrämer mit Reinigungen in rep. 364b–c (vgl. 489b)[407] und auf die übliche Charakterisierung der Sophisten als γόητες will das zugleich sagen: keine Magier und falsche Mysten. Als Türhüter der Unterwelt steht ihm das auch wohl an – ironisch ist nur, dass sein Hades bereits voller solcher Zauberkünstler ist (κηλεῖν; Prot. 315a, 328d; vgl. Phaidr. 267d, wo solches κηλεῖν als Ziel der Rhetorik Thrasymachos zugeschrieben wird).

Mit einiger Mühe vermag Sokrates ihn zu überzeugen, dass er und Hippokrates keine Sophisten seien und erhält endlich Zutritt (314c–e). Diese kleine Szene ist dazu angetan, einerseits den Unterschied zwischen der Unzugänglichkeit der aristokratisch gehobenen Welt der Sophisten und ihrer Mäzene und der Zugänglichkeit des ‘volkstümlichen’ Sokrates zu unterstreichen: Hippokrates wurde auf sein lautes Pochen ohne Schwierigkeiten ‘von irgendwem’ aufgetan (αὐτῷ ἀνέῳξέ τις, 310b); so konnte er sich ungehindert in Sokrates’ Schlafzimmer stürzen,[408] wo dieser noch auf seinem armseligen σκίμπους ruhte (310c; vgl. oben Fn. 64). Andererseits unterstreicht der Vergleich vorgreifend den Unterschied zwischen dem protagoreischen Prometheus und Sokrates-Prometheus: Sokrates findet dank seiner Kunst der überzeugenden Rede Zugang zum ‘unzugänglichen Ort’, immerhin dem Haus des Schönen (und somit der üblichen ‘Sonne’ nach Platons philosophischer Poetik; s.o.

407 Zu den Stellen rep. 364b, 489b, letztendlich im Blick auf diese Szene, 1.2 Fn. 7; 2.2 Fn. 52 und 95; 2.4 Fn. 35; vgl. 2.3 Fn. 96.

408 Dank diesem Vergleich erhält das Wächtermotiv im Protagorasdialog auch von Solon (Fragment 4.26–29 [West]) her noch weiteres Profil; dort ist die Rede von dem Volksübel (δημόσιον κακόν), das an die Tür klopft und die Gutmenschen in ihren Schlafzimmern aufschreckt. Auch Sokrates wird in seinem Schlafzimmer aufgeschreckt, denn Hippokrates ‘schlug gewaltig mit seinem Stock an die Tür’ (310b); Prodikos wird ebenfalls im Schlafzimmer beim Unterrichten gestört (315c–d).

2.1.4.1) im Hades (vgl. 2.3.1.1). Und auch Hippokrates findet, nach Empfang der ersten sokratischen 'Weihe', die ihn bezüglich seiner Unwissenheit zum εἰδὼς φώς gemacht hat, dank ihm Zutritt zu diesem Ort.

3) Das dritte Beispiel von in diesem Fall wieder unnachgiebigen Wächtern im *Protagoras* liefert Sokrates' erstes Argument wider die Lehrbarkeit der ἀρετή unter Berufung auf die athenische Praxis: Die Prytanen, Wächter in der Volksversammlung, werfen alle sachlich Unberufenen – und seien sie noch so reich und vornehm – unter Hilarität und Getöse aus dieser Versammlung, sobald sie dort zu reden versuchen (Prot. 319c; vgl. Lys. 209d; Xen. Mem. III.6.1). Ein Prytanenmotiv wird im *Protagoras* auch dadurch virulent, dass die versammelten Intellektuellen im Hause Kallias sich in der Formulierung des Hippias als 'Prytaneion der Weisheit' (337d) verstehen:

Hippias' Gedanke spielt erstens auf ein Wort des Perikles an, das eine auch im platonischen *Menexenos* festgehaltene Grundstimmung evoziert (237c–e; vgl. Gorg. 527a–b). Perikles sprach von Athen als der τῆς Ἑλλάδος παίδευσις (Thuk. 2.41.1–2; für weitere Parallelen s.u. 2.4.2); dennoch verstehe er nach Sokrates' erstem Gegenargument gegen Protagoras' Anspruch der Lehrbarkeit der ἀρετή seine Söhne und seinen Mündel Alkibiades nicht zu erziehen (Prot. 319e–320a; vgl. Men. 93c–94e).[409] Zweitens spielt Hippias' 'Prytaneion der Weisheit' auf die 'Begründung' der Gültigkeit dieses ersten Gegenargumentes an, die ihrerseits an Perikles' Wort erinnern soll (die Weisheit der Athener; Prot. 319b3–4). Drittens (durch die Abwandlung von Perikles' παίδευσις in πρυτανεῖον) veweist sie auf die genannte Prytanenstelle in diesem Zusammenhang.

---

409 Platons Beurteilung des Perikles ist, wie bereits wiederholt gesehen, günstigstenfalls ambivalent. Im Auftakt zum Epitaph erscheint er lediglich als das Mundrohr für diese Rede, die seine Konkubine Aspasia von Milet für ihn ausgearbeitet haben soll (Mx. 236b). Somit erscheint als Drahtzieher seiner Politik (die er nicht diktatorisch verfügen konnte, sondern durch Reden in der Volksversammlung verfechten musste) potentiell eine Frau ohne athenische Bürgerrechte (vgl. rep. 579b), die in der Komödie als Prostituierte und Zuhälterin verschrien wurde (Aristoph. Ach. 527 spricht von Ἀσπασίας πόρνα δύο, «zwei von Aspasias Dirnen») und als solche in die Geschichte eingehen sollte. Das mag alles pure, vielleicht von der Eigengesetzlichkeit der Komödie vorgegebene, Verleumdung gewesen sein (vgl. M. H. Henry: Aspasia, bes. 25–28); zum Ansehen des Perikles hat es nicht viel beigetragen. Vgl. Schofield zur Sokrates' Zuschreibung an Aspasia von Perikles' Rede im Menexenus: «The subtext is clear: Periclean rhetoric was designed – like his mistress's professional activities [seien sie angenommen oder real, fügen wir hinzu] – to give his audience one thing above all: pleasure, albeit in style» (in: Plato. Protagoras etc., xix). Denn: «As the *Gorgias* has argued, Pericles' sort of rhetoric always aims to ingratiate itself with its audience and give pleasure» (ebd., xxiii).

Dabei liegt die Pointe dieses Prytanenmotivs in der Wiederaufnahme durch Hippias gerade im Transzendieren dieses Prytaneions durch Sokrates, wie im Kapitel über die Simonides-Auslegung dargelegt werden wird (2.4). Dieser Überstieg wird erstens eristisch-agonal abgebildet in dem (vom Gegner eingestandenen; 361e) Sieg über den Gegner nach den in diesem Prytaneion herrschenden Regeln (334a); ferner theoretisch in der Absage an den hier gehandhabten Mitteln der 'Forschung und Lehre' (der Dichterinterpretation; 347b–e); und schließlich bildlich in Sokrates' freiwilligem Verlassen von Kallias' Haus, zu dem er sich zwar mit viel Mühe, aber widerwillig Zugang verschafft hatte (362a).

Ist so die Motivik der 'überwachten' bzw. 'gestuften Zugänglichkeit' im Dialog wiederholt gegeben und zwar in einem Fall durch die Hadesmetaphorik mit 'Mysterienobertönen' und in einem anderen Fall verbunden mit dem Element des Übersteigens der protagoreisch-sophistischen Intellektualität, die jene Metaphorik seitens Platon provozierten, so macht das auch für dieses weitere Beispiel eines – diesmal scheiternden – Versuchs zum 'Überstieg' hellhörig, das von Protagoras innerhalb der von Platon maßgeschneiderten epideiktischen Demonstration dieser Intellektualität selbst gegeben wird.

Unter dem Zeitdruck des Schicksals, der εἱμαρμένη (vgl. 2.3.2.1 unter (1))[410] – m.a.W. weil er den καιρός verpasst hat – und abgeschreckt von den fürchterlichen φυλακαί vermag Protagoras' Prometheus nicht zu Zeus' Wohnung durchzudringen und muss sich mit dem Raub der Handwerkfähigkeit begnügen (321c–d). Weil der weibliche Plural, wie gesehen, Probleme in der Identifizierung der φυλακαί bereitet, ergeben sich für den Interpreten insgesamt drei Auswege: 1) entweder man ignoriert das Geschlecht und nimmt nur die Zahl ernst, oder 2) man sucht in der Mythologie nach einer im Kontext der Auseinandersetzung zwischen Platon und Protagoras sinnvollen Entsprechung sowohl für das Geschlecht wie für die Zahl, oder 3) man berücksichtigt nur das Geschlecht.

Die gängige Interpretation der φυλακαί als Κράτος und Βία entspricht der ersten Möglichkeit und hat keine Konzequenzen für das Verständnis des Mythos. Diese Interpretation ist also von vornherein nicht interessant und dazu, wie gesehen, philologisch wenig plausibel.

410 Adam u. Adam kommentieren ferner: «οὐκέτι means that Prometheus had to draw the line there; he had been able to steal the fire, but farther he could not go – no doubt because time pressed» (in: Platonis Protagoras, 111); also nicht in erster Linie wegen den Wächterinnen. Aber auch das ist interessant: Unter Zeitdruck sind nur 'sophistische' Ziele zu erreichen, 'Philosophisches' ist nur in Muße zu gewinnen.

Die zweite Möglichkeit lässt nach weiteren weiblichen Figuren fragen, die mit der Wahrung sanktionierter Grenzen assoziert werden *und* in die Konstellation Platon-(Parmenides-Mysterien-)Protagoras(-Heraklit) integriert werden können. Es gibt dafür mindestens drei naheliegende Ensembles von Kandidatinnen. Wir prüfen die Erinyen mit Dike, die Heliaden und das Duo Aidôs und Dike (unten 2a–c); dabei soll nicht vergessen werden, dass sich solche Interpretationen in einem von Platon ebenso reichhaltigen und konsequenten wie offen gelassenen literarischen Raum bewegen und also nicht zwingend belegt werden können.

Für die dritte Möglichkeit bietet die einschlägige Tradition im kosmischen Zentralfeuer der Pythagoreer einen Anküpfungspunkt (unten 3).

2a – Die Erinyen. Die – auf alle Fälle fürchterlichen – Erinyen wachen nach Herkalit zusammen mit Dike darüber, dass Tag und Nacht den gleichen Anteil am Jahr erhalten und dass also ‘die Sonne ihr Maß nicht überschreite’;[411] sie werden von Heraklit ‘Helferinnen der Dikê’ genannt (Δίκης ἐπίκουροι, DK 22 B 94).[412] Dike wird ihrerseits traditionell mit Zeus verbunden (wie auch im Mythos des Protagoras); als «kluge Rathgeberin sagt sie dem Zeus, was er thun und lassen soll»[413] und sie ist in den überlieferten orphischen Fragmenten sogar als dessen ‘Helfer’ belegt (ἀρωγός, OF 158); Aischylos versteht Δίκη, wie gesehen, ‘etymologisch’ als Δίος κόρα (Choeph. 949).[414]

411 Auch Platon kennt Dike als Rächerin in der Bahn der Sonne bzw. des ‘Gottes’ (leg. 716a; s.u. 2.3.2.2 mit Fn. 108; vgl. 1.2 Fn. 98). Burkert schreibt: «Die ‘Gerechtigkeit’ im Wechsel von Tag und Nacht ist ein Grundmodell fürs Denken der Vorsokratiker; der berühmte Satz des Anaximandros (DK 12 B 1) von der ‘Buße’, die die ‘seienden’ Dinge einander zu zahlen haben nach der Ordnung der Zeit, findet hier seine eindrücklichste Illustration: Das Unrecht, das der Tag im Sommer der Nacht antut, muß er ihr im Winter bis ins letzte zurückzahlen» (1969, 10); vgl. unten Fn. 108; vgl. Jaeger (1964, 273 Anm. 41, 275 Anm. 55, 276 Anm. 56). Nicht zufällig mach Hesiod die Horai, die Zeiten, zusammen mit Dike, Eunomie, Eirene und die Moirai (Klotho, Lachesis und Atropos, die den Menschen Gutes und Übles zuteilen) zu den Töchtern der Themis und des Zeus (theog. 901–6; vgl. 218–9).

412 Vgl. Derveni-Papyrus Kol. III.5: [γὰρ Δί]κ̣η ἐξώλεας [νουθ]ε̣τ̣ε̣ῖ̣ δ̣ι̣ʼ ἑ̣κ̣ά[στης τῶν] Ἐ̣ρινύ-ω̣[ν …], «denn Dike straft die verderblichen Menschen durch jede der Erinyen».

413 Hirzel (1907, 4).

414 Vgl. in diesem auch aischyleisch inspirierten Kontext insbesondere Ag. 1563–1564; Choeph. 244–245; Suppl. 402–406, 436–437, 689–690; Eum. 614–621, 1045–1046; ferner Prom. 149–150; Suppl. 591–594, Ag. 160–166 und Fragment 182 (oder 105); wie in Fn. 1.2 Fn. 97; es wird hierunter zitiert.

Bees (2009, 32) übersetzt in seiner Darlegung der Theologie des Aischylos ἀρωγός an dieser Stelle interessanterweise als «Wächterin» und macht darauf aufmerksam, dass bei Aischylos die Erinyen (bzw. Eumeniden) am Ende der Oresteia auch selbst zu Verbündeten des Zeus werden, zu dem sie ursprünglich in Gegnerschaft standen (ebd., 254–259); im Prometheus-Drama scheinen sie dem ‘Willkürsherrscher’ Zeus mit seiner neuen

Die wachsame Dike des Heraklit öffnet anscheinend auch für Parmenides das 'Tor der Bahnen von Tag und Nacht' (DK 28 B 1.11)[415] und lässt so den 'eingeweihten' Κοῦρος der Göttin, den εἰδὼς φώς (s.o.) jenen Bereich gleichberechtigter innerweltlicher Dualitäten (Hell-Dunkel) überschreiten,[416] dessen Gegensätzlichkeiten gerade die Grundlage des protagoreischen Wirkens bleiben. Sind mit den fürchterlichen φυλακαί die Erinyen im Bund mit Dike gemeint, impliziert das, dass Protagoras' Prometheus nicht den Weg des Parmenides gegangen ist.

2b – Die Heliaden. Mit Blick auf die Parmenidesrezeption im Hintergrund der Auseinandersetzung zwischen Platon und Protagoras und auf das Gelingen oder Scheitern der Wagenfahrt könnte man auch an die Heliaden denken, die Parmenides 'wie einen neuen Phaethon' (Walter Burkert; s.o. 2.3.1.2) auf seinem Weg geleiten (DK 28 B 1.2–3, 9); sie beschwichtigen Dike an den Toren der Bahnen von Tag und Nacht, also an der Grenze dieser Welt (28 B 1.15–16). Parmenides gelang die Fahrt auf dem Weg der Sonne bis ins Haus der Nacht, weil er, im Gegensatz zu Phaethon, ein 'Eingeweihter' war und deshalb dieses göttliche Geleit erhielt.[417] Protagoras' Prometheus gelänge ein solcher 'Überstieg' auch nach diesem Verständnis der Wächterinnen eben nicht.

Die Heliaden werden zwar nicht traditionell mit Zeus assoziiert (sondern mit Helios-Apollon)[418] und sie sind vielleicht im engeren Sinne ebenso wenig Wächterinnen wie Kratos und Bia; aber wenigstens Platons synoptische Mythologie verbindet die Sonne, wie gesehen, mit Zeus, und also ließen sich zur Interpretation seiner philosophischen Mythen auch die 'Sonnenmädchen' mit ihm verbinden. Es ist gewiss kein Zufall, dass gerade aus der Tragödie *Heliaden* des (wiederum) Aischylos jener eindrückliche Vers auf Zeus überliefert ist, der den Himmelsgott zum Allbeherrscher macht:

Weltordnung (vgl. Prom. 50, 149–150, 402–405, 909–910, 939–940) sogar übergeordnet zu sein (516–517): Auch die Sonne darf ihre Bahn eben nicht verlassen …

415 Burkert schreibt: «Dike am Tor der Bahnen von Tag und Nacht [bei Parmenides], dies ist demnach (s.o. Fn. 99) mythischer Ausdruck für ein festes Stück vorsokratischer Naturerkenntnis. Man darf auch aus ἀμοιβός eben diesen 'Wechsel' von Schließen und Öffnen, von Kommen und Gehen heraushören, was eine speziell technische Bedeutung von κληῒς ἀμοιβός keineswegs ausschließt» (1969, 11).

416 Kern stellt stellt Parmides DK 28 B 1.14 (die vielstrafende Dike, welche die Schlüssel der Tore von Tag und Nacht hält) und damit den ganzen Grenzübertritt in den Zusammenhang von OF 158.

417 Siehe oben 2.1.3.2.

418 Zur Identifizierung von Helios mit Apollon s. Schefer (2001, 191 mit Anm. 479) für Verweise und Belege.

> Ζεύς ἐστιν αἰθήρ, Ζεὺς δὲ γῆ, Ζεὺς δ᾽ οὐρανός | Ζεύς τοι τὰ πάντα χὤ τι τῶνδ᾽ ὑπέρτερον. (Fr. 70 Radt)[419]

> Zeus ist der Aither, Zeus die Erde, Zeus der Himmel | Zeus ist das All und was höher ist als das.

Auch dieser Vers steht im Kontext der auf Homers goldene Kette des Zeus zurückgreifenden und nicht zuletzt mit der orphischen Dichtung verbundenen Entwicklung des Zeus zum allumfassenden Weltengott im 5. Jhd. v. Chr. Das ist eine Rezeptionsentwicklung, die bis in den Wortlaut *als* orphisierende auch bei Platon greifbar ist: Platon zitiert an der Schwelle der Behandlung der gegen alles Protagoreische gerichtete Deus-mensura-Maxime in den *Nomoi* bekanntlich einen παλαιὸς λόγος, einen nahen verwandten 'orphischen' Vers: ὁ μὲν δὴ θεός, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων (leg. 715e–716a);[420] der Vers ist von DK als Orpheus 1 B 6 aufgenommen; auch der Derveni-Kommentator zitiert ihn (Kol. XVII.12; vgl. XIX.10);[421] ein nahezu gleicher Vers findet sich inmitten weiterer Jubelrufe nach dem gleichen Muster in: OF 21a.

2c – Aidôs und Dike. Schließlich ist an αἰδώς und δίκη im Mythos des Protagoras selbst zu denken, als Aidôs und Dike personifiziert. Es gibt für diesen Gedanken vielleicht keinen Hinweis in der Tradition, aber er erscheint im Zusammenhang des Mythos erwägenswert; nicht zuletzt deshalb, weil der Mythos selbst betont, dass Zeus über sie gebietet. Dike ist als ἀρωγός des Zeus und als Anführerin der Erinyen bereits in den Blick geraten; auch Aidôs ist der Tradition als Göttin bekannt (z.B. Hes. Erga 200; vgl. 2.2.6.1). Diese Option, hinter den fraglichen φυλακαί Protagoras' eigene αἰδώς und δίκη zu vermuten, hat den weiteren Vorteil, auch unabhängig von der in den Möglichkeiten 2a–b involvierten 'Überstiegsthematik' für den Mythos in dessen fraglicher Pointe wider Protagoras selbst relevant zu sein.

Zum Aufweis der Fruchtbarkeit dieser Option soll, bevor wir die Behandlung der zweiten Möglichkeit einer Interpretion der φυλακαί beschließen – das Erstnehmen sowohl des Geschlechts wie der Zahl –, ist ein kurzer Seitenblick nötig: Es wäre von ausgezeichneter Ironie, sollte Protagoras' Prometheus an

419 Oder: Fr. 182 (105) (in: Aischylos. Tragödien und Fragmente [Werner], 634); vgl. Aisch. Prom. 49–50.

420 Dass Dike als Rächerin in seiner Bahn folgt (s.o. 1.2 Fn. 97), macht diesen Gott/Zeus sonnenhaft (vgl. Heraklit DK 22 B 94).

421 Vgl. Bees (2009, 31–36). Zum Kontext vgl. ferner 2.3 Fn. 37.

seinem menschenfreundlichen Diebstahl von eben jenen Mächten gehindert worden sein, die Zeus selbst später den Menschen schenkt, um ihnen in ihrem 'ratlosen Unglück' zu helfen und sie so zu lehren 'die Grenzen zu wahren'.

'Ratloses, auswegloses, hilfloses Unglück' nennt Simonides die Aporien des Erdenlebens und er wird dafür im Dialog zitiert (ἀμήχανος συμφορά, Prot. 344c). Die ἀμηχανίη, Hilflosigkeit, Ausweglosigkeit wird als ein Grundwort jenes 'archaischen Pessimismus' betrachtet,[422] auf den die sittlichen Diskurse gestimmt sind, die in der Wahl dieses Dichters und der Interpretation der Sieben Weisen mit ihrer zur Lebenshilfe eilenden Gnomik die Kulisse für die Simonides-Deutung liefern.[423] Das Wort bzw. die ihm zugrundeliegende 'Stimmung' ist auch in Protagoras' unmittelbarer historischer Nähe greifbar: Es begegnet noch in der Aufforderung zum Maßhalten in allen unverfügbaren irdischen Dingen bei Demokrit (DK 68 B 285), den antike Überlieferung zu Protagoras' Lehrer stilisiert hat (DK 80 A 1.50, 2.1, 3). Es ist sogar für Protagoras selbst überliefert (DK 80 B 9) und zwar in dessen Lob auf die Heiterkeit (εὐδίη) des Perikles angesichts des Verlustes seiner Söhne – die im *Protagoras* anwesend sind – durch die 'Pest' während des Peloponnesischen Krieges. So ist also auch für den großen Sophisten diese 'archaische' Geisteshaltung dokumentiert.[424]

---

422 Zur Thematik s. Buchheim (1986, 20) zu ἀμηχανία und δόξα bei Parmenides; (ebd., 56) eine Schilderung des 'pessimistischen Weltbildes'; (ebd., 98) direkt zum Mythos; (ebd., 105–106) zum Simonides-Gedicht im Kontext des Protagoras; und (ebd. 108) zum Sophisten als Gleichgewichtskünstler innerhalb der ἀμηχανία; vgl. oben B.1 Fn. 85 und ferner z.B. Snell (1928, 14 und 27) zur Opposition von δρᾶν und ἀμηχανία; auch Dodds (1951, 29).

Lloyd-Jones bezweifelt nicht so sehr das Konzept der 'archaischen ἀμηχανία' als solcher, lediglich sieht er darin keinen Bruch zum Ethos der homerischen Helden (1983, 36–54). Auch Martin ist skeptisch-distanziert zu dieser kulturgeschichtlichen Konstruktion selbst als epochenbildender, und zwar aufgrund der Diversität der Quellenlage (1983, 9); vgl. 1.2 Fn. 121–122. Riedweg behält sie im Bezug auf Empedokles zurückhaltend bei (1995, 45–6 mit 45 Anm. 69).

423 Spuren dieses 'Pessimismus' finden sich in mehreren erhaltenen Fragmenten des Simonides, so z.B. die Nummern 20, 23, 24; verwandt mit dem im Protagoras behandelten Gedicht ist Fragment 50 (in: Aischylos. Tragödien und Fragmente [Werner]) ([= 16, 22, 15 und 74 Page]); dennoch erhalte bei ihm nach Kube «das menschliche Vermögen … einen Eigenwert, den es bisher nicht gegeben hat» (1969, 33), was ihn zu einer Quelle der sophistischen Haltung mache (nach Buchheim: vgl. vorige Fn. und 1.2 Fn. 10).

424 Das Vokabular der ἀμηχανία und ἀπορία ist (zusammen mit den zugehörigen εὐπορία, μηχανᾶσθαι, πορίζειν, σωτηρία, σῴζεσθαι) im Mythos-Teil der Epideixis sehr häufig (bis 321c2 handelt es sich um die Aporie und Amêchania des Epimetheus): Kognate von ἀμηχανία: 320e2–3; 321a2; 321a4; 321d2; von ἀπορία/εὐπορία: τροφάς 321b2; 321c2 (2x); 321c7; 321e3; von σωτηρία: 321a1; 321b6; 321c7; 322b6. Der Logos-Teil kennt ἀπορία und ἀπορεῖν nur als die von Protagoras dem Sokrates unterstellte Verunsicherung bezüglich der Lehrbarkeit der ἀρετή, 324d2, 324d2, 324e1, 324e2, 326e3.

Von vielen älteren Beispielen, die man für dieses Verständnis der ἀμηχανίη anführen könnte, sind einige Verse von Theognis in unserem Kontext besonders zutreffend. Die von ihm geschilderten und beklagten Zustände entsprechen der Lage der Menschen vor der Gabe des Zeus im protagoreischen Mythos weitgehend. Es handelt sich überdies um eine jener (im Verleich zum Paar θέμις und δίκη etwas selteneren) Stellen, wo αἰδώς und δίκη in einem Atem genannt werden – und zwar substantivisch und nicht nur in wurzelverwandten Verben oder Adverbien etc. Die Dichte relevanter Begriffe ist bereits in den ersten vier Versen besonders hoch:

> νῦν δὲ τὰ τῶν ἀγαθῶν κακὰ γίνεται ἐσθλὰ κακοῖσιν
> ἀνδρῶν· γαίονται δ᾽ ἐκτραπέλοισι νόμοις·
> αἰδὼς μὲν γὰρ ὄλωλεν, ἀναιδείη δὲ καὶ ὕβρις
> νικήσασα δίκην γῆν κατὰ πᾶσαν ἔχει. (289–292)

Das Gute und Böse der Menschen haben sich in ihr Gegenteil verkehrt,[425] die Schlechten freuen sich an ‘abseits gewendeten’ Sitten; αἰδώς ist untergegangen, unverschämte Hybris (ἀναιδείη καὶ ὕβρις) hat δίκη besiegt und beherrscht die ganze Erde.[426] Alles entspricht in diesem ‘pessimistischen’ Bild Protagoras’ Mythos, von der Opposition von αἰδώς und ὕβρις (bzw. ἀδικεῖν ἀλλήλους) bis hin zum Verbot, zur Verhinderung solcher Zustände, ‘abseits zu gehen’ (ἐκτὸς βαίνειν) – denn das impliziert die Klage über die ‘abseits gewendeten’ Sitten (ἐκτράπελοι νόμοι).

Die in der Überlieferung darauffolgenden – der gelehrten *communis opinio* heute zufolge nicht mit den vorangehenden zusammengehörigen – Verse sind im Vergleich ebefalls vielsagend:

> οὐδὲ λέων αἰεὶ κρέα δαίνυται, ἀλλά μιν ἔμπης
> καὶ κρατερόν περ ἐόνθ᾽ αἱρεῖ ἀμηχανίη. (293–294)

Nicht einmal der Löwe isst immer Fleisch, ja sogar ihn, sei er noch so stark, knebelt gleichermaßen die Hilflosigkeit, ἀμηχανίη (289–294). Wenn nicht einmal die Löwen – und der Löwe frisst ja auch Aas – sich zu retten verstehen, muss die Lage schlimm sein. Bei Protagoras wird die menschliche Not gerade dadurch unterstrichen, dass es insbesondere die Raubtiere – die wohl zum

425 Buchstäblich: «das Übel der Guten ist jetzt den Schlechten gut» (289–290).

426 Van Groningen sagt, dass «c’est bien ‘toute la terre’ que le poète veut dire, et non ‘tout le pays’. L’hyperbole témoigne de son indignation» (in: Theognis I, 118).

festen Personal solcher Schilderungen gehörten – sind, die nicht fasten (vgl. Prot. 322b)!

Der Vergleich mit Parmenides ist auch hier erhellend: Nach Parmenides kennzeichnen *ἀμηχανίη* und geistige *πλάνη* gerade den Zustand der nichtswissenden «Doppelköpfe» (βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν | πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν | στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον; DK 28 B 6.4–6), denen er ja als *εἰδὼς φώς* entgegentritt (DK 28 B 1.3). Protagoras, der über alles zwei gleichberechtigte Logoi zu führen versteht, ist sicher einer dieser Doppelköpfe (s.o.) und bleibt auch nach Platon der *πλάνη* verhaftet, dem typischen Zustand der Sophistik, wie er sie verstanden hat. Parmenides scheint in jener *ἡσυχία* eine Antwort auf *ἀμηχανίη* und *πλάνη* gefunden zu haben, zu der er von einem Pytagoreer Ameinias geführt worden sein soll (DK 28 A 1) und die das 'Eine, das ist' dem Denken gewährt:[427] Diese *ἡσυχία* ist ein Zustand der eindeutig zu *πλάνη* und *ἀμηχανίη* in Opposition steht, nicht anders als Perikles' *εὐδίη*. Parmenides führt die Überwindung der *ἀμηχανίη* gerade abseits von den Wegen der Menschen: Normalen Menschen (wie auch Protagoras' Prometheus), wird das (wie Protagoras selbst behauptet) von *αἰδώς* und *δίκη* verboten; den 'Wissenden' (wie Platons 'gewissem Prometheus') würden gerade (wie Parmenides bekundet) θέμις und *δίκη* auf diesem Weg leiten.

Es ist gerade diese oben (2.3.1.2) herausgearbeitete Pointe des Mythos, die unterstrichen wird, versteht man die *φυλακαί* als *αἰδώς* und *δίκη* bzw. *Αἰδώς* und *Δίκη*.

Abschließend zur zweiten Möglichkeit einer Interpretation der *φυλακαί* – der Berücksichtigung also sowohl des Plurals wie des Femininums dieser *φυλακαί* – ist zu sagen: Die Heliaden, die Erinyen samt Dike, oder Aidôs und Dike sind in unserem Kontext die nächstliegenden Möglichkeiten, dem weiblichen Plural im Mythos gerecht zu werden. In allen drei Fällen handelt es aber sich von der Tradition aus betrachtet nicht eindeutig, sondern nur 'interpretierbar' oder sogar *cum grano salis* um 'Wächterinnen' des Zeus. Das galt aber auch für die gängige Interpretation als Kratos und Bia: Diese waren in der Tradition vor Aischylos, dem älteren Zeitgenossen des Protagoras, (sprich bei Hesiod) lediglich zwei von vier geschwisterlichen 'Hausgenossen' in der Gefolgschaft des Zeus; sie sind weder insgesamt weiblich noch ausdrücklich als Wächter bekannt; und angesicht der Gewalttätigkeit der Menschen im Mythos, die es gerade zu bändigen gibt, bieten sie eine unwahrscheinliche Wahl. Dem entgegen stehen unsere weiblichen Kandidaten dem Zeus ähnlich Nahe wie

427 Vgl. 2.3 Fn. 28; zur *ἡσυχία* als Eigenschaft der Mysten s. Schefer (2001, 139 mit Anm. 106).

Kratos und Bia; sie sind alle ‘irgendwie’ im Behüten einer ohne ihr Einvernehmen nicht überschreitbaren, geheiligten Grenze oder im Sanktionieren solcher Übertritte involviert; und alle fügen sie sich – wiederum im Gegenteil zu Kratos und Bia – recht gut in den mystisch-mythischen Horizont ein, den Platon unter Einbeziehung des Proömiums des Parmenides zur Auseinandersetzung mit Protagoras aufspannt.

3) Es bleibt aber noch die dritte Möglichkeit, den problematischen φυλακαί gerecht zu werden – das Geschlecht dieser Wächterinnen zu registrieren und ihre Zahl beiseite zu lassen, ein Vorgehen, das nicht gewalttätiger escheint, als die von der Forschung einhellig getrofene Wahl, nur die Zahl in Betracht zu ziehen. Der Plural wäre in diesem hochliterarischen Mythos als ‘poetischer Plural’ aufzufassen, also kein ernsthaftes Problem.[428] Mit den φυλακαί wäre lediglich eine einzige, besonders erhabene φυλακή gemeint. Hierdurch wird dem Leser oder Hörer sogar die Möglichkeit gegeben, die φυλακαί zu entpersonalisieren und an die primäre Bedeutung von φυλακή zu denken: an den Ort der Wächter, die Wache (wie Otto Apelt übersetzt). Dieser Zugang ist im Rahmen eines Mythos, der von seinem angeblichen Autor Protagoras selbst in einem ihm folgenden Logos entpersonalisierend ausgelegt wird, besonders attraktiv.

Einerseits entspricht dieser Zugang der Möglichkeit, dass Protagoras – der historische oder der platonische – selbst nur vage etwas angedeutet habe, was für seine Zwecke keiner weiteren Bestimmung bedurfte: Seine Zuhörer konnten an Aischylos denken oder sich sonst etwas Schauderhaftes unter den ‘Wachen des Zeus’ vorstellen, es kam nicht darauf an, wie sie diese identifizierten. Wo ‘Instanzen’ für seine Argumentation wichtig sind, nennt er Namen und interpretiert sie selbst: *Epi*-metheus als der Dumme, *Pro*-metheus als der Kluge, αἰδώς als die poetische Entsprechung der σωφροσύνη, δίκη ebenso im Vere hältnis zu δικαιοσύνη; wo Namen nicht wichtig sind, gibt er keine und ebenso wenig eine Deutung: ‘Die Götter’ bestimmen den Zeitpunkt der Schöpfung. Erzählungsimmanent ist ihm nur relevant, dass Zeus’ geheimnisvolle φυλακαί indirekt zum Anlass der Gabe des Handwerks an die Menschen wurden.

Andererseits lässt die Auffassung der φυλακαί als eines dichterischen Plurals für eine singulare Instanz Raum für die Möglichkeit, dass Platon gerade durch die suggestive Zweideutigkeit für diejenigen ‘Eingeweihten’, die ‘keine Türen vor den Ohren’ haben[429] – die sich also mit den Spielregeln seiner veröffent-

428 Smyth (1984 [1920], § 1006–1007).

429 DK 58 B 37; OF 334; vgl. OF 235 und entsprechend Phaid. 69c. ‘Keine Türen vor den Ohren zu haben’ und ähnliche Wendungen gehören zum festen Bestandteil mysterienhafter

lichten, literarischen παιδιά vertraut gemacht haben –, eine besondere Instanz hat erraten lassen wollen. Wir erinnern daran, dass unsere Interpretation den Aufweis einer Pointe bezweckt, die Platon seinen Protagoras gegen sich selbst machen lässt. Wir suchen nicht nach dem, was Protagoras in jener allfälligen Vorlage geschrieben hatte; wir suchen nach der 'verborgenen Harmonie' in einer von Platon unter Protagoras' Namen verfassten dicherischen Komposition, deren 'offenkundige Einheit' von Platon selbst bemängelt wird (s.o.). Hier, in einer 'Schrift innerhalb der Schrift', ist mit allen ironischen Tücken platonischer παιδιά zu rechnen.

Die vom Leser zu erratende 'besondere Instanz', die Protagoras' Prometheus nich zu passieren vermochte – weshalb er, zumal er unter Zeitdruck stand, seine Aufmerksamkeit auf innerweltlich-praktische Fähigkeiten gerichtet habe (vgl. DK 80 B 4) –, muss erstens diesen interessierten Lesern bekannt gewesen sein; zweitens muss ihre Nichtpassierbarkeit durch *diesen* Prometheus für Platons Verhältnis zu Protagoras in den Ohren eben dieser Leser auch (sozusagen hypomnematische) Aussagekraft besessen haben.

Aristoteles dokumentiert genau die Wendung, die hier gebraucht wird: Unter gewissen Pythagoreern gab es ihm zufolge die Vorstellung, dass nicht die Erde, sondern das Feuer in der Mitte des Kosmos ruhe, weil das Feuer das ehrwürdigste Element sei; diese nicht namentlich genannten Pythagoreer bezeichneten dieses Zentralfeuer als Διὸς φυλακή, als 'Wache' oder 'Wächterin des Zeus'. Vor allem die Überlieferung für Philolaos (der von Aristoteles nicht genannt wird, aber mitgemeint sein könnte; DK Bd. I 461.32 = cael. B 13.293b2) ist dann zu berücksichtigen. Dessen Lehre von πέρας und ἄπειρον bezeichnet Platon, zusammen mit seiner eleatisierenden Dialektik des Einen und Vielen, im *Philebos* als die Gabe 'eines' Prometheus (16c; s.u. 2.3.2.3; s.o. 2.3 Fn. 73): Gerade Philolaos setzte ein Feuer als Zentrum des Weltalls (ἐν μέσωι περὶ τὸ κέντρον) sowie als Umkreis des Ganzen. Er nannte das Zentralfeuer u.a. das 'Haus des Zeus' (Διὸς οἶκος) und 'Maß der Natur' (μέτρον φύσεως, DK 44 A 16). Die erste Formulierung hat eine genaue Entsprechung im *Kritias* (121c),[430] während Platons erwähnter Deus-mensura-Satz – unter expliziter Verneinung des Homo-mensura-Satzes – klar an die zweite anknüpft (leg. 716c). Im Haus des Zeus müsste sich die von 'gewissen Pythagoreern' erwähnte Διὸς φυλακή befinden. Auf der Annahme der Hausgenossenschaft der Wachen mit Zeus beruhte die angenommene Wächterschaft von Kratos und Bia der landläufigen

---

Exklusivität; s. Schefer (2001, 73–74 mit Anm. 73) für einige Verweise auf Quellen, Platonstellen und Forschungsliteratur; vgl. ferner West (1983, 82–84).

430 Dazu s. Philipp (1980, 31).

Interpretation; dieser Annahme wird also auch von unserem Vorschlag Genüge getan.

Dass Philolaos sein Zentralfeuer und Haus des Zeus auch ἑστία τοῦ παντός nannte (Hestia oder Herdstelle des Alls; ebd.),[431] wirft ein interessantes Schlaglicht auf das oben erwähnte, andere virulente Wächtermotiv im Dialog: auf das von Sokrates 'überstiegene' Prytaneion der Weisheit. Das Prytaneion einer Polis war der Hestia geweiht. In dieser Zentralhalle brannte ein ewiges Feuer, das bei der Gründung neuer Kolonien aus der Mutterstadt mitgenommen wurde. Das wirkliche Prytaneion war als 'Herdstelle der Polis' das kultische Zentrum der Polis.[432] In Hippias' 'Prytaneion der Weisheit' müsste analog sozusagen ein ewiges Feuer der Vernunft brennen (s.u. 2.4.2). Der Zusammenhang mit der Prometheus-Problematik im Dialog ist auch unabhängig von Philolaos naheliegend, erhält von diesem Pythagoreer her, dessen Rezeption Platon im *Philebos* ebenfalls, aber diesmal ohne Hintergedanken, von Prometheus sprechen lässt (s.u. 2.3.2.3), besondere Tiefe.

Das Zentralfeuer des Philolaos und anderer Pythagoreer als 'Maß der Natur' bedeutet eine fast vermessene Radikalisierung der gleichen Bildertradition, die auch in Heraklits Sonne-Feuer-Blitz-Zeus-Analogie bezüglich der Ordnung in der maßvollen Einheit der Gegensätze zum Tragen zu kommen scheint (s.o. 1.2.3.1) und auf die Platon, wie schon wiederholt gesehen, immer wieder anspielt: Es ist Philolaos' spekulative Radikalität, *hinter* das Feuer *unter* dem Himmel und *hinter* die Sonne *am* Himmel zurückfragend (die Sonne dreht sich in diesem Model wie die Erde um das hypothetische Zentralfeuer), in allen diesen Phänomenen die 'sonnenhafte' Spur eines analogen höheren Prinzips zu suchen (vgl. auch DK 44 A 19).

Deshalb müssen Philolaos' Namen für das Zentralfeuer von Platons 'Eingeweihten' auch mitgehört worden sein in einer Kontroverse, die von Platon als Philolaos-Leser in der Opposition 'aller Dinge μέτρον ist Mensch' vs. 'aller Dinge μέτρον ist Gott' auf den kürzesten Nenner gebraucht wurde (leg. 716c):

---

431 Philolaos ordnete den Winkel des Zwölfecks dem «allumfassenden Zeus» zu (τοῦ Διὸς ὅλον συνέχοντος, DK 44 A 14 = Bd. I, 402.30–31; vgl. 44 A 15, 44 B 7, 21); vgl. Tim. 55c, wo dem Himmel das Dodekaeder zugeordnet wird, und Phaid. 110b–c. 'Zeus', 'Eines' und 'Ganzes' gehörten in der mythendeutenden philosophisch-theologischen und pythagoreisch-orphischen Tradition bereits vor Platon eindeutig zusammen, was im Vorbeigehen immer wieder festgestellt werden konnte; s.o. 1.2 Fn. 97 und 2.3.2.2; ferner 2.2 Fn. 116.

432 LSJ *s.v.* erklärt das Prytaneion als «*the presidents' hall, town-hall* ... consecrated to Hestia or Vesta, to whom a perpetual fire was kept burning in it, which in Colonies was brought from the Prytaneion of the mother-city».

Näheres findet sich bei Gschnitzer (1973, 801–808). Manuwald (in: Platon. Protagoras [1999], 296) referiert ähnlich, schlägt aber keine Brücken in den Dialog zurück. Er bietet aber Stellen, wo bei anderen der Gedanke von Athen als geistigem Mittelpunkt der hellenischen Welt in verwandten Worten auftauchte (s.o 2.4. Fn. 44).

Denn worüber soll eine ‘Wache des Zeus’ in Philolaos’ ‘Haus des Zeus’ als ‘Maß der Natur’ (μέτρον φύσεως) in Platons Augen wohl haben wachen müssen, wenn nicht über die Ordnung nach Maßgabe des Zeus im Gesamt dessen, was sich zwischen Zentralfeuer und umgebendem Feuer befindet, sprich (wie aus dem erwähnten Zeugnis hervorgeht) in kosmischem wie sittlichem Sinne über das Maßhalten der Dinge der Welt – wobei die innerweltliche, ‘kosmische’ Dynamik auf die zwei grundlegenden Prinzipien des Bestimmten und Unbestimmten zurückgeführt wurde. Auf solche Weise hätte Platon den Deus-mensura-Satz, den er im Alterswerk gegen Protagoras & Co. ins Feld führt, in dieser frühen Schrift von seinem Protagoras selbst … verschweigen lassen.

Nach diesem Weg der Interpretation ist es diese Wache, die Protagoras’ Prometheus nicht habe passieren können. Das sagt so viel wie: Er habe das in allem Feuer- und Sonnenhaften und v.a. im bereits hochstufig spekulativen ‘Zentralfeuer’ analog[433] vorhandene ‘höhere Prinzip’ nicht gefunden, nach dem alles und auch das Menschliche ‘geordnet’ werde, sein ‘Sein’ und ‘Gedeihen’ erhalte. Dieses Prinzip ist aber in Platons Rezeption solcher ‘mythosophischer’ Analogien das sonnenhafte Urbild hinter dem (auch handwerklichen) Feuer, hinter der (auch lebensspendenden) Sonne und hinter jedem Licht (auch der Morgenröte der ‘Vernunft’): die ‘Idee des Guten’. Dieser Prometheus habe also Platons höchste Idee nicht geschaut und – das ist die versteckte Pointe des Mythos in dieser Interpretation – sei er noch so ‘vorausdenkend’, so sei er deshalb ebenso wenig ein Philosoph wie sein unterstellter Dichter, Protagoras, der sich wie er auf ‘Innerweltlich-Praktisches’ beschränke, weil er keine Zeit habe, nach dem ‘Göttlichen’ zu fragen (DK 80 B 4).

2.3.2.3 Der eine und der andere Prometheus

Protagoras’ Prometheus war also kein Philosoph – wie Sokrates, der sich in 361d mit Prometheus identifiziert. Die von den Titanenbrüdern in der Epideixis angestrebte, insgesamt fünfmal genannte σωτηρία der Lebewesen bzw. der Menschen und ihrer Gemeinschaften (samt Kognaten 320e3, 321a1, 321b6, 321c8, 322b6) bleibt ‘praktisch-diesseitig’. Sie beschränkt sich auf die leibliche ‘Rettung’ von Mensch und Gemeinschaft mit ‘natürlichen’ (von Epimetheus vor der νομή vorgefundenen), handwerklich-sprachlichen (von Prometheus geraubten) und letzten Endes gesellschaftlichen (von Zeus geschenkten) Mitteln.[434] Das Wort σωτηρία erhält aber noch innerhalb des *Protagoras* und

433 Der Begriff der Analogie für solche Verhältnisse kann sich dabei auf Platon selbst berufen, z.B. Phaid. 110d, rep. 534a, Tim. 31c, 32c, 56c; vgl. V.3 Fn. 98.

434 Epimetheus sollte die Lebewesen ὡς πρέπει formen; er leitet die auch selbst dreifache dritte Welle der ‘Bestimmung’ ein: Die εἱμαρμένη ἡμέρα (321c6) ist der bestimmte Zeitpunkt (χρόνος εἱμαρμένος, 320d1); die Götter bestimmen Prometheus und Epimetheus als Schöpfer; Epimetheus fängt die Ausstattung der Lebewesen an. Eine Ausstattung ὡς

also vor dem Hintergrund der im Einleitungsgespräch insgesamt sechsmal formulierten größten Gefahr, der Gefahr für die Seele (s.o. 2.2.5), eine besondere, über den Leibeserhalt hinausweisende[435] Bedeutung: im Lustdiskurs, wo es als Äquivalent zur ἡσυχία zusammen mit Formen von σῴζειν insgesamt siebenmal erscheint (354b4, 356d3, 356e2, 356e4, 356e6, 357a6, 356e8).[436]

Nicht ganz nebenbei sei vermerkt, dass der Mensch nach Platons Protagoras von Anfang an ein Mangelwesen ist[437] und dass ein Teil seines ursprünglichen 'Wesens' sogar durch Frevel erlangt worden sein soll,[438] für den der Spender wird büßen müssen (was alles wiederum 'orphisch' und also platonisch tönt);[439] noch spezifischer ist er von vornherein keine *Einheit*, sondern ein 'mehrfaches' Geschöpf, an dem aus unterschiedlichsten Gründen eine ganze Reihe von Göttern ihr Können ausgeübt hat (wofür das gleiche gilt).

Eine gewisse Analogie zur Dreiteiligkeit der Seele und der Polis, deren 'Teile' es in platonischer σωτηρία zur Gerechtigkeit und ἀρετή schlechthin

---

πρέπει (LSJ *s.v.* πρέπω, III gibt: «*to be conspicuously fitting, beseem*») hat den Geruch des pragmatisch Verkürzten und mit Blick auf die 'Relationalität des Nützlichen' inbesondere des Protagoreischen; die Wendung wirkt der von der εἱμαρμένη ἡμέρα bzw. dem χρόνος εἱμαρμένος suggerierten Strenge gegenüber etwas 'komisch'. Es kann sein, wie Marlein van Raalte suggerierte (in persönlicher Mitteilung), dass eine besondere Komik darin liegt, dass wir – nach Protagoras – gerade dem Scheitern des angeblichen göttlichen Plans unsere Kultur verdanken. Dann wäre die Komik von Protagoras intendiert, nicht von Platon gegen Protagoras gerichtet.

435 Arends weist darauf hin, dass jene Poleis, die das menschliche Geschlecht zur eigenen σωτηρία mit Hilfe von Zeus' Gabe gründet, im Einzelfall gerade zum Verderben einzelner Bürger werden können (in: o.J.): Wer nicht 'spurt' (ἐκτὸς βαίνειν), läuft Gefahr, von seiner Gesellschaft eliminiert zu werden.

436 Einige Beobachtungen zur Wiederholung als Stilmittel, besonders in vorplatonischen Texten 'über die Natur', gibt Denyer (in: Plato. Protagoras, 102); vgl. Burkert (1972, 252).

Zu vergleichen ist die gesellschaftlich-praktische 'Krankheit' (νόσος, 322d), die der asoziale Bürger nach Protagoras für die Polis ausmacht, gegenüber der überpraktischen 'Gesundheit' des Quadratische Mannes (ὑγιής, 254c).

437 Vgl. Arends (in: o.J.)

438 Das gilt nach Kerényi auch für den Entwender, den menschennahen Prometheus: «Die Feuerentwendung als Entwendung – Raub oder Diebstahl – kennzeichnet den Entwender als einen, dessen Existenz mit Mangelhaftigkeit behaftet ist. Je wesentlicher das Entwendete, um so größer die Mangelhaftigkeit» (1946, 44); Kerényi interpretiert den Prometheus des Aischylos dahingehend, dass er «das unvermeidliche Unrechttun als ein Grundzug der menschlichen Existenz» verkörpere (ebd., 45); vgl. (ebd., 51–52), wo Kerényi als Interpretation zu Aischylos ausführt, dass das 'Unrecht', das Prometheus aus Liebe und Nähe zum Menschen an Zeus beging, aus Sicht der Menschen Recht sei, sein Leiden aus unserer Sicht Unrecht, woraus das Leiden an der Ungerechtigkeit als Grundzug der *condition humaine* folge.

439 Dass Prometheus das Feuer in einer Narthex-Staude raubte, verweist ebenfalls auf den Mysteriencharakter dieses Raubes s. Kerényi (ebd., 45).

miteinander zu vermitteln gelte, ist in dieser dreifachen Schöpfung des Menschen unübersehbar.[440] Die Grenze der Analogie markiert die gleiche 'Diesseitigkeit' des protagoreischen Entwurfes wie das soeben beobachtete Ziel der σωτηρία im Mythos. Wir stellen die Analogie zunächst tabellarisch dar, um sie anschließend zu erläutern und zu problematisieren:

Protagoras	**Platon**
1) *vor wie nach* Epimetheus – Der Mensch ist im Grunde ein potentiell vernünftiges (nicht ἄλογος) Häuflein materieller Bedürfnisse.	A) Das ἐπιθυμητικόν bestimmt den Menschen als materiell bedürftig-begehrendes Wesen; a) dem entspricht in der Polis der Stand der Chrematisten.[441]
2) Prometheus – Der Mensch ist mit einer gewissen, auf Befriedigung dieser Bedürfnisse ausgerichteten technischen Fähigkeit ausgestattet.	B) Das θυμοειδές ist nicht Sitz der höchsten Rationalität; es ist aber (nicht zuletzt dank seiner spezifischen Emotion der 'Scham') für Rationalität empfänglich und vermittelt diese als das 'Zügeln' der Begierden dem 'wilden' ἐπιθυμητικόν, dem es in anderen Hinsichten nahe steht; b) dem entspricht der Stand der Wächter und Helfer.

440 Vgl. Friedländer: «Die Stufung der natürlichen Kräfte (δυνάμεις), die Epimetheus, der Kunstfertigkeit, die Prometheus, endlich der Arete, die Zeus verleiht, kann man ohne Zwang wiederfinden im Staat: aus der Physis erwächst er, auf gegenseitigiger Ergänzung menschlicher Fertigkeiten beruht das früheste Zusammensiedeln, das dann durch die Arete zum Staate wird» (I: 1963, 188).

441 An diesem Schema ist gut abzulesen, dass die Struktur von Seele und Polis einer Dihairesis entspricht, also ontologischen Anspruch erhebt; Kato schreibt denn auch mit Recht: «Ontologisch gesehen gründet sich die Einheit der Polis auf die Ordnung des Seins» (1986, 114); vgl. Arends (1988, 35 mit 375 Anm. 35). Das deutet zumindest für die Seele auf den abrisshaften Charakter der dreiteiligen Struktur als einer schlechthin dialektischen (vgl. rep. 443d); auch 511d–e; vgl. Robinson (1995, 48).

Wyller unterstreicht (im Blick auf die Struktur platonischer Dialoge): «[E]ine durchgeführte platonische Dihairese ist eine Triade, keine Dyade. Das Element, das geteilt wird, verschwindet nicht selbst, wie bei einer Zellenspaltung: eher 'schiesst' es die beiden Elemente von sich 'ab', so dass die Einheit nicht durch Kombination dieser beiden Elemente allein zu suchen ist, sondern in dem Zwei-In-Eins, die sie mit ihrem gemeinsamen, noch immer bestehenden ersten Ausgangspunkt ausmachen» (1960, 17).

3) Hermes-Zeus – Der Mensch wird mit gewissen höheren Vermögen ausgestattet (‘Scham und Recht’), die das Zusammenleben ermöglichen.

C) Das λογιστικόν ist Sitz der höheren Vermögen; diese sollen ihrerseits mentale Gesundheit und politische Gerechtigkeit ermöglichen;

c) dem entspricht als Teil des Wächterstandes der Stand der Philosophenkönige.[442]

Die angedeutete Parallele findet nicht zuletzt darin ihre Grenze – und diese sagt über Platons Verhältnis zu Protagoras viel aus – dass (3) die höchsten von Protagoras dem Menschen geschenkten Vermögen jene ‘Gefühle’ sind, die nach Platon (B) insbesondere dem mittleren Seelenteil und (b) dem zweiten Stand der Polis der *Politeia* zukommen (s. 2.2 Fn. 133; 2.5 Fn. 53; vgl. 2.2 Fn. 36); nach Platon können sie also gar nicht leisten, was Protagoras ihnen zubilligt (die ‘Einheit der Polis’); dabei kommen (2) Protagoras’ handwerkliche und erwerbstätige Künste bei Platon nicht (b) den ‘mittleren’, sondern dem analog zum (A) dritten Seelenteil konzipierten (a) ‘unteren’ Stand zu; und die mit Protagoras nicht denkbare (-) wahre ‘Gerechtigkeit’[443] verlangt eben (C) noch höhere Vermögen, die in der Polis (c) den Stand der Philosophen-Regenten begründen.

All das legt nahe, Sokrates’ Identifizierung als Prometheus ernstzunehmen und ‘Prometheus’ als doppelte Identifikationsfläche – oder als einen weiteren Fall platonischer ‘Dissoziation’[444] – zu betrachten: für Sophistisches wie Philosophisches. Dieser Gedanke, der oben bereits angekündigt wurde, soll in diesem Paragraphen ausgearbeitet werden.

Das höchste ‘Feuer’, das sich, soll die Radikalität der Sprache von *Politeia* und *Phaidros* ernstgenommen werden und beibehalten bleiben, *jenseits* alles

442 Wie diese platonische Seelenstruktur, die in der *Politeia* ins Politische entfaltet wird, zugleich als Ausdruck einer Spannung der ontologischen Prinzipien von πέρας und ἄπειρον aufgefasst werden kann, legt Gaiser dar (1983, 62–66), der zusammenfasst: «Die Arete des ganzen Lebewesens hängt … davon ab, ob in der Seele die Formkraft der höheren Dimension (Peras) oder der Einfluss der untergeordneten Tendenzen (Apeiron) dominiert» (ebd., 63; vgl. 340 Anm. 49), so wie die Gerechtigkeit der ganzen Polis davon abhängt, ob die aus den Wächtern rekrutierten Philosophen herrschen, oder die Chrematisten. Das Verständnis einer solchen dimensionalen Strukturiertheit ist unerlässlich für ein richtiges Verständnis platonischer Gerechtigkeit als ὁμωίωσις θεῷ.

443 Sie ist mit Protagoras nicht denkbar, weil sie gerade jene verlogenen zwischenmenschlichen Verhältnisse ausschließt, die Protagoras als Mittel gegen Kriege und Stasis und somit als *c.s.q.n.* der Gesellschaft auf eine Linie der δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί stellt (Prot. 322c; s.o. B.2.3.1 und App. B.3).

444 Zum Konzept der ‘Dissoziation’ vgl. V.1.

Seidenden oder des Himmels als des Inbegriffs eben alles Seienden befindet (rep. 509b; Phaidr. 247c), hat erst 'ein gewisser Prometheus' im *Philebos* erreicht und in der Form von 'Wissenschaft' den Menschen geschenkt (16c), ein in platonischem Sinne eleatisch oder philolaisch-pythagoreisch inspirierter Dialektiker also.[445] Dieser hat *per analogiam* das überhimmlische Urbild hinter der 'Sonne' aus dem Sonnengleichnis dem menschlichen Denken erschlossen. Denn er hat die Dialektik «zusammen mit einem glanzvollsten Feuer» (ἅμα φανοτάτῳ τινὶ πυρί, Phil. 16c)[446] vom Himmel den Menschen gebracht – als Gabe der Götter, nicht als Raub von Olympiern und Titanen unter einander.[447] Protagoras' Prometheus dagegen hat den Menschen lediglich – als ἡ περὶ τὸν βίον σοφία, Lebensklugheit – die ἔντεχνος σοφία σὺν πυρί, die Künste der innerweltlichen Nützlichkeit, ebenfalls «zusammen mit» einem in diesem Fall nicht näher spezifizierten «Feuer» verschafft (321d).

Das zur Dialektik dazu (ἅμα) geschenkte Feuer des *Philebos* ist sicher ein anderes als das zur Technik dazu (σύν) gestohlene des *Protagoras*. Viel eher ist dort an jenes 'Feuer' zu denken, das sich bei der richtigen Ausübung der dialektischen Kunst in der Seele entzündet (οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς, epist. VII 341c–d; ἐξέλαμψε 344b), ohne also bereits von der Übung dieser Dialektik vorausgesetzt zu werden, wie das für materielles Handwerk unabdingbare Feuer des Protagoras. Aber auch dieses ist *sub specie mythologiae* dennoch potentiell analog zum 'jenseitigen Urbild von Sonne und Feuer' der platonischen Gleichnisse aufzufassen.[448] So stellt sich die Frage, ob diese Potenz im Mythos in irgendeiner Weise doch noch positiv zum Tragen

445 Dieser Prometheus erscheint 'eleatisch', was die in Phil 16c–e und später angesprochene Dialektik des Einen und Vielen, 'philolaisch' aber, was das besondere Rüstzeug dieses Dialogs, die Dialektik des Begrenzten und Unbegrenzten, betrifft; vgl. Burkert (1972, 90–91).

446 Zur Bedeutung der Kognate von φανός im semantischen Gewebe der platonischen philosophischen Dichtersprache, vgl. 2.1 Fn. 64; Fn. 92 und 128–129 samt Haupttext.

447 Die Geschichte vom Diebstahl des Prometheus und die anschließende Rache des Zeus gehört sicher zu der Gattung von frevelhaften Erzählungen über die Götter, die von der Dichterkritik in der Politeia betroffen sind (391c–d). Götter betrügen, stehlen und neiden nicht, und Zeus würde entsprechend dem sokratisch-platonischen Strafverständnis höchstens dann strafen, wenn es für den Gestraften besser sein sollte; das kann von den in Ewigkeit täglich weggefressenen Innereien des Prometheus schwerlich gesagt werden.

448 Auch Nestle hört in diesem Feuer die von uns aufgearbeiteten Obertöne, gesteht sie aber Protagoras zu (in: Platon. Protagoras, 96); vgl. Fn. 8 und 153. Aber weil sie in Platons poetischem Universum nicht zu Protagoras passen, müssen sie als platonischen Fingerzeig aufgefasst werden; die θεία μοῖρα, die Nestle als synonym mit diesem Feuer auffasst, tönt auch für ihn «in der Tat 'unprotagoreisch'» und er vermutet in ihnen deshalb einen stoischen Zusatz zum Text. Das ist aber eine Notlösung, die den Stoikern zusätzlich die eigene Interpretation unterstellt.

kommt oder ob sie auch auf eine Weise unentwickelt bleibt, die Protagoras charakterisieren soll.

Dass der *Philebos*, dessen 'gewisser Prometheus' wir zum Vergleich heranziehen, ein später Dialog ist, spielt für diese Fragestellung keine Rolle: Erstens sind die verwendeten Bilder (Feuer, Licht etc.) so alt und universal-vieldeutig, ist die Zielrichtung ihrer diversen Verwendung aber bei Platon trotz aller erfinderischen Vielfältigkeit so konsistent und bei aller 'Ironie' in der Regel so plakativ-durchsichtig, dass die spätere Belegstelle zum Vergleich methodisch annehmbar is – zumal beide Bilder mit den Gleichnissen der mittleren *Politeia* und dem Befund im späteren *Theaitetos* kompatibel sind, und die feuerhafte Bildersprache bis in den *Siebten Brief* beibehalten bleibt (und vertretbar erschienen ist, dass der spät belegte Deus-mensura-Formel, die diese ganze Poetik auf den Begriff bringt, die Epideixis im *Protagoras* regiert). Zweitens sind die Formulierungen an beiden Stellen textlich strikt parallel geführt: Je eine Kunst und *zusätzlich* (ἅμα, σύν) ein Feuer wird in beiden Fällen den Menschen beschafft. Es liegt somit eine einzige Vorstellung in zwei 'dissoziativen' Entfaltungen vor, die angesichts der viel vageren mythologischen Überlieferung klar umrissen erscheint. Der konträre Gegensatz zwischen Illegitimität und Legitimität der beiden Geschenke an die Menschheit unterstreicht die Parallelie.

Feuerhaftes ist außer als Feuer-für-die-Technik auf zwei weitere Weisen im Mythos vorhanden: explizit als Feuerelement vor der Schöpfung (320d2–3) und mehr implizit als Tageslicht, an das die Geschöpfe bald treten müssen (πρὸς φῶς, 320d): Die Sonne, die dieses Licht spendet, ist ja buchstäblich sowie in der Dichtersprache feurig. Auf verwandte Weise tritt zur Erde als dem Boden, aus dem die Geschöpfe geboren werden, die Erde als Element hinzu, aus dem sie gemacht werden. Aufgrund überlieferter chthonischer Bildlichkeit evoziert diese Erdgeburt von sich aus den Hades, nicht zuletzt als den Ernte und Reichtum spendenden Pluto (Krat. 403a, e;[449] vgl. rep. 554b; an diesen

449 Krat. 403a–404b entwickelt Platon eine 'etymologische' Interpretation des Hades als Spenders des größten Reichtums – wozu vgl. Kerényi (1962, 44) –: Kenntnisse und ἀρετή (403d, 404b); Hades sei ein 'vollkommener Sophist', der mit den Seelen erst umgehen wolle, nachdem sie von allem Körperlichen gereinigt sind (403e–404a); sein Name leite sich von εἰδέναι ab (404b), in scheinbarem Gegensatz zur Etymologie im Phaidon aber nicht von τὸ ἀιδές, dem Unsichtbaren im Sinne des 'Dunklen' (nach Schleiermacher; vgl. 2.1 Fn. 105). So erscheint Hades im Kratylos, gerade im Einklang mit der Etymologie im Phaidon, als Patron des 'philosophischen Sterbens', was für Gründe Platon auch gehabt haben mag, den 'ety-mologischen' Zusammenhang zwischen ἀιδής und ἰδέα oder εἶδος (als unsichtbarem 'Sichtbarmacher', somit ultimativ 'Hellem' und deshalb, durch das ἰδεῖν hindurch, Objekt von εἰδέναι) in diesem Zusammenhang zu unterdrücken.

Aspekt des Erdhaften wird ausdrücklich erinnert: der Mensch findet τὰς ἐκ γῆς τροφάς, 322a);[450] umso mehr, wenn man den 'philosophisch-religiösen' Kreislaufgedanken hinzunimmt (im Sinne von Phaid. 71a–d; vgl. Anaximander DK 12 B 1; Parmenides 28 B 5). So ist als Feuer/Licht/Sonne/Zeus und Erde/Pluto jene physikalisch-mythologische Achse vorgegeben, um die sich auch die entsprechenden Aspekte von Platons philosophischer Poetik drehen, welche in dieser Arbeit bereits wiederholt hervorgehoben wurden.

Hades heißt nach platonischer 'Etymologie' der unsichtbare 'Ort' der Idee ('Etymologie' aus ἀιδής, Phaid. 80d, 81c; Gorg. 493b); als Gott ist er der wissende Philosoph ('Etymologie' aus εἰδέναι, Krat. 404b).[451] Der Philosophentod ist in gleicher eschatologischer Bildlichkeit die dialektisch vermittelte 'Schau' des hinter der Sonne der Gleichnisse in der Politeia verborgenen 'Urbild von Sonne und Feuer', das durch den Vergleich mit dem *Philebos* dem *Protagoras* gegenwärtig wird. So sind im Mythos des Protagoras drei Vorstellungsebenen auf engstem Raum wider Protagoras zusammengebracht.

Eine ähnliche semantische Dichte in der Verwendung der Feuer-Motivik wurde in der ersten Darlegung der 'Mysterien' der protagoreisch 'Fließenden' im *Theaitetos* beobachtet: Das innerweltliche Feuer, einschließlich das des Himmelsfeuers, der Sonne, die alles Lebendige gedeihen lässt, verweist

---

Ein naheliegender Grund dazu wäre, diesen in protagoreisch-herakliteischem (385b, 386a, c, 391c, 401d–402d), überhaupt sophistischem (404d!) Horizont sich bewegenden Dialog über die Richtigkeit der Namen (ὀρθότης ὀνομάτων, 383a–b, 384b, d, 422c–d, 428e etc.) nicht zu belasten mit Theoremen, für die weder Kratylos noch vorerst Hermogenes empfänglich wären; der platonische 'Spielraum' wird deshalb noch nicht verlassen (vgl. 406b–c). Wohl aus dem gleichen Grund verzichtet Platon an dieser Stelle, zugunsten einer 'spielerischen' Weise, auf die 'ernsthafte' Weise, Namen und also Wesen (388c–390a, 422d, 428d–e, 435d–e) von Aphrodite und Dionysos zu erläutern; die ernsthafte müsste wohl zu tief in die 'erotischen Mysterien' der Philosophie führen, in die Thematik insbesondere von Phaidros oder Symposion also.

450 Hesiod macht Pluto zum Sohn der Demeter (theog. 971); vgl. auch 2.1 Fn. 110 mit Haupttext.

451 Vgl. 2.3 Fn. 20 und 137. Ein weiteres Wortspiel – nicht als 'Erklärung' des Hadesnamens, sondern als hadeshafte 'Aufladung' des Partnerwortes – verdient Erwähnung, und zwar Sokrates' Interpretation des 'Schwanengesanges' im Phaidon: Weil die Schwäne, Diener des Apollon, «das Gute im Hades im Voraus kennen, singen und freuen sie sich», προειδότες τὰ ἐν Ἅιδου ἀγαθὰ ᾄδουσι καὶ τέρπονται, wenn ihr Tod naht; das Singen, αἴδειν, hört sich hier durch die Assonanz Ἅιδου … ᾄδουσι als 'den Hades antizipieren' an (85b). Unwillkürlich kommen dann solche 'schamanenhaft' und 'zaubermedizinisch' aufgeladenen Stellen in den Sinn, wo Sokrates' elenktische Unterhaltung, die 'heilende Initiation' in den 'Philosophentod', als ἐπᾴδειν samt Kognaten (wie ἐπῳδή, ἐπῳδός) bezeichnet wird (insbes. in der 'zalmoxischen' Episode Charm. 157a–158c oder dem damit verwandten 'Hebammenvergleich' Tht. 149d, 157c; ferner Phaid. 77e–78a, 114d; rep. 608a; symp. 203a; vgl. in sophistenkritischer Absicht Euthyd. 289e–290a; Gorg. 484a; Phaidr. 267d; rep. 485a; leg. 933a; schließlich zur rhetorischen Metapher abgeschwächt z.B. leg. 671a, 903b.

vermittelst Anklänge auf einen methodisch ausgeklammerten Aspekt des herakliteischen Denkens, und zwar auf das beim ephesischen Meister selbst 'außerweltliche', in der maieutischen Verkürzung der Geheimlehre auf Protagoras hin aber verschwindende 'Feuer', das (wie soeben erwähnt) auch Zeus oder Blitz genannt werden dürfe, alles lenke und so als nicht-dingliches 'Prinzip' 'hinter' den in Gegensätzlichkeit beweglichen Dingen aufgefasst wird (s.o. 1.2.3.1);[452] als *scintilla stellaris essentiae* der Seele in ihrem Verhältnis zum πῦρ φρόνιμον dürfte die herakliteische Überlieferung einen Anküpfungspunkt sogar für jenes 'glanzvollste Feuer' bieten, das nach Platon zusammen mit der geschenkten 'himmlischen Dialektik des sonnenhaften Prinzips' 'von einem Prometheus' den Menschen geschenkt wurde, das nach dem Siebten Brief bei der richtigen Ausübung dieser Kunst in der Seele entzündet werde und das sich dann selbst ernähre (epist. VII 341c–d; vgl. DK 22 B 115).[453]

Das ist zwar nicht direkt aus Platon belegbar. Aber als τοῦ θεοῦ [oder θείου] συγγένεια, die Verwandtschaft mit dem Gott oder Göttlichen, und durch seine Teilhabe an θεία μοῖρα (Prot. 322a; s.o.) ist indes auch diese 'Projektionsfläche' im Mythos vorhanden, die sich bei Platon im Gedanken der ὁμοίωσις θεῷ als Ziel des Philosophen kristallisiert. Von Bedeutung ist dabei, dass die συγγένεια mit Gott, den Göttern oder dem Göttlichen in Protagoras' Mythos unvermittelt dasteht und kaum befriedigend aus dem Raub des Prometheus erklärt werden kann: Sie müsste ja sogar der νομή des Epimetheus vorausliegen, nämlich insofern der Mensch von vornherein den ἄλογα gegenüberstand.[454] Denn worin sollte die Verwandtschaft, die sich nach Erhalt der ἔντεχνος σοφία σὺν πυρί in der Verehrung der Götter manifestiert, sonst bestehen, als in der Logoshaftigkeit

---

452 Albert (1980, 12–13); vgl. nächste Fn.

453 Auch Phil. 29b–c, im differenzierten Zusammenhang der abhängigen Durchlässigkeit des Leibes auf die restliche 'materielle' Umwelt (sie ist aus den gleichen Elementen aufgebaut, 29a–b, 29d–e) sowie der Seele auf das beseelte Weltganze (30a), schließlich der strukturellen Verwandtschaft des gesamten Organismus mit allem, was ist (er ist nach den gleichen Prinzipien organisiert, 30a–b) ist die Wahl gerade des Feuerelements als ausführliches Beispiel (gefolgt von der immerhin kursorisch erwähnten Erde) suggestiv: Das Feuer in uns verweist auf das Feuer im (beseelten) All; vgl. Arends (2013, 15).

454 Arends hält die Erwähnung der ἄλογα, weil sie der inneren 'Logik' des Mythos' widersprechen, für eine möglich spätere Einfügung und weist darauf hin, dass sie in Ms. B fehlen (in: o.J.); vgl. B.1 Fn. 12. Ein ähnlicher Vorgriff auf die Logik der Erzählung findet sich aber in der Wortwahl des ebenfalls privativen ἠδίκουν in 322b8: Bevor δίκη, 'Recht' nicht zur Behebung eben dieser Probleme auf Anordnung des Zeus verteilt wurde (322c–d), können die Menschen strikt genommen auch nicht ἀδικεῖν, Unrecht tun. Protagoras hätte zur Vereidung dieses Verstoßes gegen die innere Logik der Erzählung statt von ἀδικεῖν von ὑβρίζειν sprechen können, was Schleiermacher mit seiner Übersetzung («beleidigen») auch gedacht zu haben scheint und wir oben als den Sinn dieses ἀδικεῖν aufgefasst haben (1.3.2).

des Menschen; diese unterscheidet ihn von den Tieren, welche die Götter eben nicht verehren.

Somit ist die Feueranalogie, in Kombination mit der Chtonik der Schöpfung unter der Erde, im Mythos des *Protagoras* mindestens ebenso vielschichtig wie in der 'Geheimlehre' des *Theaitetos* vorhanden. Sie erhält ihre semantische Dichte von Platons durchgehender Verbildlichung des eigenen Denkens in Auseinandersetzung mit eben jenen dichterisch-kultischen Traditionen in ihrem Wahrheitsanspruch, auf die er auch seinen Protagoras hier anspielen lässt (rep. 377a–b; pol. 269b–c).[455]

2.3.2.4 Prometheus' Gabe

Protagoras' Prometheus stiehlt die hephaistische ἔμπυρος τέχνη, die 'feuerhafte Kunst',[456] zusammen mit der ἄλλη [τέχνη], der 'anderen [Kunst]' der Athene: Er begibt sich dazu in ihr gemeinsames Haus,[457] wo sie ihre Künste auszuüben pflegten (ἐφιλοτεχνείτην, 321d–e). Es handelt sich bei der einen wie der anderen Kunst um handwerkliche Künste (τέχναι). Handwerk braucht es überall im Leben und Prometheus hatte vor, die περὶ τὸν βίον σοφία, das «für das Leben nötige Können-Wissen» zu rauben (321d). Die Menschen lernen anschließend, die Götter zu verehren (322a), finden das Sprechen und die Wörter (ὀνόματα,

455 Friedländer schreibt: «Für Platon als den Deuter der Welt war in diesen Sagen [der Dichter von den Göttern] ein Stück vorgegebener Weltdeutung – ὁ φιλόμυθος φιλόσοφός πώς ἐστιν –, Fragmente eines durch die Zeitwende halbverlöschten und zersprengten großen Mythos, die es zu reinigen, zu verbinden, neu zu gestalten galt» (I: 1963, 184; dazu 378 Anm. 3 und 5); vgl. V.2 Fn. 68; 2.1 Fn. 99.

Darin stand Platon in seiner Zeit keineswegs allein; ein zeitgleiches, 'vorsokratisch' gestimmtes Beispiel liefert der Derveni-Kommentator. Burkert schreibt: «Orpheus gab, entgegen den Intentionen seines 'vorsokratischen' Interpreten, eine Theogonie in mythischer Form. Damit zeigt unser Text mit unerwarteter Klarheit und Unmittelbarkeit den Abstand der orphischen Theogonie von der 'vorsokratischen' Interpretation; es ist nichts weniger als der Abstand des Mythos von der Naturphilosophie, der hier faßbar wird. Nur durch gewaltsame Allegorese kann unser Autor das Orphische seinem 'vorsokratischen' Weltverständnis adaptieren. Die Barrieren, die er dabei überspringen, umgehen oder durchbrechen muß, heißen Parmenides, Xenophanes, Anaximandros. Nach Parmenides ist γένεσις unmöglich, nach Xenophanes sind alle αἰσχρά von den Göttern fernzuhalten; und nach dem von Anaximandros, vielleicht schon von Thales herkommenden Prinzip ist die Welt in ihrer eigentlichkeit unpersönlich, außermenschlich, gegenständlich zu beschreiben: Wasser, Unbegrenztes, Luft, Feuer, Teilung, Bewegung, Mischung, Ordnung» (2006 [1968], 72).

456 Aischylos spricht von dem παντέχνου πυρὸς σέλας, dem 'Glanz des alltechnischen Feuers' (Prom. 7).

457 Die Beziehungen zwischen Hephaistos und der 'jungfräulichen Mutter' Athene sind mannigfach; auch von einer Ehe wird berichtet; s. Kerényi (I: 1987, 98–99); vgl. Nestle (in: Platon. Protagoras, 95).

322a) und erfinden allerlei häusliches und landwirtschaftliches Gerät und Können (322a–b).

Die von Hephaistos' ἔμπυρος τέχνη unterschiedene ἄλλη τέχνη der Athene suggeriert den Diebstahl einer nicht (oder nicht im gleichen Sinne) feuerhaften handwerklichen Kunst, denn ἄλλη markiert eine Opposition zu ἔμπυρος.[458] Obwohl Athene auch als Schutzherrin von feuertechnischen Handwerken bekannt war und sie diese Vorliebe also mit Hephaistos teilte,[459] ist im Rahmen des Mythos wohl eher an die von ihr begünstigte feuerlose Webkunst zu denken und an was damit zusammenhängt: Diese verschafft anstelle der dank Epimetheus' unzureichender νομή fehlenden Felle und Federn den Menschen Bekleidung und Decken, so wie Hephaistos' Feuerkunst ihnen die Herstellung von Gerätschaften und Waffen für die Jagd ermöglicht, als Ersatz für die Krallen und Zähne der Tiere. Diese Deutung der ἄλλη τέχνη der Athene genügt dem Befund im Mythos und reicht also zur vordergründigen Charakterisierung des Protagoras aus: Er bleibt der – respektierte – Denker des innerweltlich Nützlichen, der περὶ τὸν βίον σοφία (321d) für innerweltliche σωτηρία im System wechselbezüglicher Gefahren und Rettungen (vgl. 333e–335c).[460]

458 Er stiehlt nach 321e in der Übersetzung von Apelt: «dem Hephaistos die Kunst, das Feuer zu gebrauchen, und die andersgeartete Kunst der Athena»; von Beresford: «Hephaestus' fire-based skills and various other arts that belonged to Athena»; von Guthrie: «Hephaestus' art of working with fire, and the art of Athena as well»; von Ildefonse: «l'art du feu, qui apartient à Héphaïstos, ainsi que l'art d'Athéna»; von Lombardo u. Bell: «from Hephaestus the art of fire and from Athena her arts»; von Manuwald: «die auf dem Gebrauch von Feuer beruhende Kunstfertigkeit des Hephaist und die andere der Athena»; von Rufener «die Handwerkskunst des Hephaistos, die sich des Feuers bedient, und die andere der Athena»; von Schleiermacher «die feurige Kunst des Hephaistos und die andere der Athene».

459 Die oft, z.B. von Denyer (in: Plato. Protagoras, 104) angeführten Stellen bei Homer (Od. 6.232–4 = 23.159–61) und in den Hymnen an Hephaistos (20.1–4) und Athene (28.2) geben keinen eindeutigen Aufschluss über die Art der Kunst der Athene; nach Kerényi aber liebte und schützte sie, neben den 'Frauenarbeiten', v.a. die Kunst der Schmiede und Erzgießer (I: 1987, 102).

460 Auf die Verwandtschaft zwischen dem Schöpfungsbericht und dem protagoreischen Nützlichkeitsdiskurses wurde bereits hingewiesen (Fn. 2.1 Fn. 18); Platon deutet hier gleichwohl (wenn auch nur negativ) an, dass der Mensch aus diesem Zusammenhang irgendwie herausgenommen ist. Bis auf der Ebene von nützlichen Haaren (Prot. 321b) und dem, was für Haare nützlich sei (334b), spricht sich in beiden Passagen der gleiche Geist aus. In der prägnanten Wendung τροφὰς ἄλλοις ἄλλας ἐξεπόριζεν, 'Anderen verschaffte er anderes Futter' (321b) findet er seine Formel; vgl. oben 1.2.4; s. dort zum sophistischen zum πρὸς ἄλληλα, das übrigens z.B. Tht. 152d oder 156a begegnet Buchheim (1986, 101).

Xenophons Sokrates spricht, wie gesehen, in dieser Hinsicht ähnlich wie Protagoras (1.2.6 Fn. 158); er versteht im Rahmen einer teleologischen Naturerklärung auch das Feuer ähnlich (mem. IV.3.7).

Die gestohlene ἔμπυρος τέχνη des Hephaistos ist somit die eine Hälfte eines Raubes, der bei erster Nennung den Diebstahl der Hephaistos sowohl wie Athene zugehörigen ἔντεχνος σοφία σὺν πυρί genannt wird (321d). Es liegt also eine protagoreische oder platonisch-protagoreisierende Dihairesis vor.[461] Weil Protagoras zwischen einer Kunst des Hephaistos und 'einer anderen' der Athene unterscheidet, obwohl sie in der Tradition die gleiche Feuerkunst (nl. die Schmiedekunst) pflegten, stellt sich die Frage, ob Prometheus eine oder zwei Sachen stiehlt: Stiehlt er die ἔντεχνος σοφία, die das πῦρ auf alle Fälle miteinschließt; oder stiehlt er neben der ἔντεχνος σοφία noch zusätzlich das πῦρ?[462] Der Folgesatz legt nahe, dass die beiden Teile der Beute an dieser Stelle weder getrennt noch zusammen gedacht werden: ἀμήχανον γὰρ ἦν ἄνευ πυρὸς αὐτὴν κτητήν ἢ τῳ χρησίμην γενέσθαι, «denn unmöglich hätten sie ohne Feuer in Besitz oder Gebrauch genommen werden können» (321d): Die ἔντεχνος σοφία, aus ἔμπυρος τέχνη und ἄλλη τέχνη, ist ohne Feuer auch ohne Nutzen. Die von Protagoras bevorzugte *c.s.q.n.*-Figur markiert auch diesen Gedanken. Das spricht in diesem Kontext gerade *nicht* für gedankliche Stringenz.[463]

Insgesamt ist die Formulierung aber mit einer textilen ἄλλη τέχνη der Athene verträglich, die zwar (weil eben ἄλλη τέχνη) nicht selbst eine ἔμπυρος τέχνη ist, aber ohne Feuer schlecht gedacht werden kann: Auch die vielfältige Textilarbeit ist auf das Feuer angewiesen, z.B. auf heißes Wasser zur Reinigung und Färbung des Materials und auf geschmiedete Werkzeuge (wie Nadeln, Messer,

461 Zwei weitere Beispiele von (implizierten) Dihairesen im Mythos sind die Trennung der Lebewesen in τὸ ἀνθρώπων γένος und τὰ ἄλογα (321c) und die Unterordnung der Kriegskunst unter die Staatskunst; Sokrates' Frage nach der Epideixis – die auf diese nicht den geringsten Bezug nimmt – ist ebenfall dihairetischer Natur (329c): Ob die Tugend 1) eine mit 1a) quantitativ oder 1b) qualitativ differenzierten Teilen, oder 2) eine mit lediglich unterschiedlichen Namen sei. Protagoras wählt hier immer die Variante mit möglichst wenig *Einheit*; vgl. Manuwald (in: Platon. Protagoras [1999], 237).

462 Prometheus entwendet nach 321d, in der Übersetzung von Apelt: «dem Hephaistos und der Athena die Weisheit ihrer Künste und mit ihnen das Feuer»; von Beresford: «the technical ingenuity that belonged to Hephaestus and Athena, along with fire»; von Guthrie: «from Hephaestus and Athena the gift of skill in the arts, together with fire»; von Ildefonse: «le savoir technique d'Héphaïstos et d'Athéna, ainsi que le feu»; von Lombardo u. Bell: «from Hephaestus and Athena wisdom in the practical arts together with fire»; von Manuwald «Hephaists und Athenas technisches Können zusammen mit dem Feuer»; von Rufener: «dem Hephaistos und der Athena ihr kunstreiches Handwerk samt dem Feuer»; von Schleiermacher: «die kunstreiche Weisheit des Hephaistos und der Athene, nebst dem Feuer».

Manuwald sieht in der Verwendung von σύν statt des üblicheren μετά für 'nebst' etc. an dieser Stelle «poetisches Kolorit» (in: Platon. Protagoras [1999], 190). Eine ungewöhnliche Formulierung kann durchaus dazu verwendet werden, den Leser zu besonderer Aufmerksamkeit zu bringen.

463 Vgl. App. B.2.

Scheren, Rasiermesser für Schafe etc.), ohne deshalb selbst eine ἔμπυρος τέχνη zu sein. Die interpretatorischen Möglichkeiten der offenen Formulierung für die Kunst der Athene sind damit aber noch nicht erschöpft.[464] Die ἄλλη τέχνη der Athene lässt nämlich Raum für eine spezifische Zuständigkeit, welche sie über das Handwerkliche hinaus für die Philosophie interessant machen könnte.

Ähnliches gilt für die Einengung des dazugestohlenen (σύν, s.o.) Feuers auf das technische Feuer des Hephaistos: Dieses Feuer ist für alle Künste direkt oder indirekt erforderlich und als Gabe an das menschliche Geschlecht denn auch allen Menschen gemeinsam, anders als die diversen im Laufe der Zeit entwickelten (feuerabhängigen, aber nicht allesamt feuerhaften) Künste. Durch die Einengung der ἔμπυρος τέχνη auf die hephaistische Kunst aber bleibt die Stelle jenes metaphorischen 'glanzvollsten Vernunftfeuers', das der Prometheus des *Philebos* 'zusammen mit' (ἅμα, s.o.) der schönsten Kunst, der Dialektik, vom Himmel holt, im Mythos unbesetzt.[465]

Deshalb ist für die Frage nach einer weiteren ἄλλη τέχνη der Athene an die besondere Intelligenz dieser Göttin zu erinnern – die aus dem Haupt des Zeus geboren wurde und dem vielgewandten und 'dem Geiste des Zeus gewachsenen' (Il. 2.169, 407) Odysseus besonders freundlich gesonnen war. Nach einer erst viel später greifbaren Überlieferung hauchte Prometheus dem Menschen Geist und Weisheit ein (Lukian, Prom. 3), was andererseits auch

464 Die einzige in Frage kommende Stelle im Platon, wo Prometheus noch erwähnt wird, ist ebenso offen und bietet wenig Hilfe: pol. 274c erhält der Mensch das Feuer von Prometheus, die Künste (τέχναι) aber von Hephaistos; Athene wird nicht genannt. Das hier gemeinte Feuer ist das innerweltlich-nützliche.

465 Nestle, der in diesem Feuer dennoch ein Synonym für die θεία μοῖρα als «göttliches Lebenselement» sieht (in: Platon. Protagoras, 96), zeigt damit an, dass eine ähnliche Assoziation beim Leser aufkommen muss (er zieht Heraklit DK 22 B [30] heran). Das ändert nichts daran, dass es sich bei dem im Mythos des Protagoras explizit genannten Feuers nicht um dieses Feuer handelt, denn der Mensch ist, wie gesagt, bereits vor der νομή des Epimetheus (weil kein ἄλογον) sozusagen ζῷον λόγον ἔχον (s.o Fn. 8 und 136; vgl. Fn. 159).

Ähnlich sieht es Gigon: «Der Logos wird nun dem Feuer gleichgestellt, das Prometheus dem Mythos nach gestohlen hatte. Daß eine Kontamination eines rationalen Begriffs und eines Märchenbildes vorliegt, beweist der schwerfällige Ausdruck ἔντεχνος σοφία σὺν πυρί. (Eine weitere Ungeschicklichkeit des Erzählers liegt nebenbei darin, daß Prometheus selbst als ἀπορίᾳ σχόμενος dargestellt wird, obwohl er gerade der Schlaue sein sollte, der die von Epimetheus verfahrene Situation wieder einrenkt.)» (1972 [1948], 130). In diesen beiden 'Ungeschicklichkeiten des Erzählers' erblicken wir gerade das *punctum saliens* der platonischen Verdichtung des (möglicherweise) protagoreischen Materials wider Protagoras, das wir durch eine genauere Lektüre der 'schwerfälligen' Ausdrucksweise herauszupräparieren versuchen.

Aischylos' Prometheus zu beanspruchen scheint (Prom. 447–450).[466] Davon weiß Protagoras nichts.

Wie weit diese letzte – erst lange nach Platon verschriftlichte – Überlieferung zurückreicht, sei dahingestellt; von größerer Bedeutung und ähnlicher Implikation sind aber die Erklärungen, die Platon, durchaus unter Berücksichtigung traditioneller Vorstellungen, aus der Perspektive der Mythologisierung des eigenen Denkens für Namen und somit Zuständigkeiten der beiden Götter im *Kratylos* liefert:

Auch dort werden Athene und Hephaistos direkt nach einander behandelt: Hephaistos, «der sich auf das 'Licht versteht'» (ὁ φάεος ἵστωρ)[467] wird zum Gott nicht sosehr des Feuers, sondern des Lichtes schlechthin. Sein Name laute eigentlich Φαῖστος und das Eta sei irgendwie auch noch dazugestellt worden. Damit lässt auch Sokrates es dort bewenden (407c). Für Athene bietet Sokrates gleich drei Etymologien, die alle das Element des Vernünftigen und des Denkens enthalten und dabei zweimal den Bezug zum 'göttlichen' Ziel der Philosophie herstellen (407b–c): 'Athene' sei das Denken des Gottes (oder also in Erinnerung an ihre Geburt: das Denken des Zeus) selbst ([ἡ] θεοῦ νόησις liefere: ἁ θεονόα); sie denke göttliche Dinge (τὰ θεῖα νοοῦσα ergebe: Θεονόη), was für das Denken des Gottes auch unvermeidlich sei; oder sie habe die Vernunft im Charakter (ἤθει νόησις mache: Ἠθονόη oder «schöner»: Ἀθηνάα).[468]

Demnach kommt der unspezifischen Weise, in der Platon Protagoras auf die 'andere Kunst' der Athene verweisen lässt, nahezu die Funktion einer jener platonischen 'Aussparungsformeln' zu, mit denen auf einen an betreffender Stelle und im Horizont des jeweiligen Gesprächspartners nicht erreichbaren Gedanken angespielt wird. Diese Problematik betrifft unter dem Rubrum der 'Weisheit der Athene' die Sache des Denkens selbst, die 'Intelligenz' und die höchste dem Menschen erreichbare Erkenntnis: das Denkens Gottes, an das dieser nur seinen Freunden Anteil verleihe (vgl. Phil. 16c, 20b; Tim. 53d).

Bald nach Erhalt der geraubten τέχναι erfindet der Mensch mit ihrer Hilfe u.a. das Sprechen: ἔπειτα φωνὴν καὶ ὀνόματα ταχὺ διηρθρώσατο τῇ τέχνῃ, (322a). Dass

466 Die Beschreibung der menschlichen geistigen Blindheit, durch die Aischylos zufolge die Menschen vor Prometheus' Gabe 'sehend nicht sahen, hörend nicht hörten,' sondern 'wie im Traum ihr Leben lang alles durcheinander mischten' (ebd.), bietet sich geradezu als Projektionsfläche für den von den Sophisten kultivierten 'schattenhaften' Zustand sinnlich-antilogischer Verwirrung an, erweist dessen Prometheus aber als philosophischen Typus in Platons Sinne. Wenn Platon also in der Bearbeitung von Protagoras' Material (oder dieser bereits selbst) an Aischylos gedacht hat, hat er die dort vorhandene doppelte Fähigkeit (intellektuell und praktisch) 'dissoziierend' auseinanderdividiert.

467 Übersetzung von Schleiermacher (in: Platon. Werke [Eigler] 3).

468 Den Namen 'Pallas' verbindet Platon hier mit πάλλειν und πάλλεσθαι, das auf den Waffentanz (406e–407a) und also auf ihre kriegerischen Kapazitäten verweisen soll.

sie damit Intelligenz beweisen, spricht nicht gegen die obige Unterscheidung zwischen zwei prometheischen Feuern – einer handwerklichen und einer vernunftmäßigen – oder gegen eine 'ausgesparte' besondere Zuständigkeit der Athene; und ebensowenig für eine Interpretation des prometheischen Feuers hier eben als Intelligenz: Diese wurde ja bereits vor der νομή des Epimetheus dem Menschen wesenmäßig im 'Schöpfungsakt' verliehen.[469] Die menschliche Vernunft beruht als solche also nicht auf einer allfälligen höheren, 'ausgesparten' Weisheit der Athene und verschafft für sich auch keinen Zugang zu derselben. Denn Athene denkt dem *Kratylos* zufolge eindeutig keine alltäglich-praktischen, sondern eben Gottes eigene Gedanken.

Parmenides, die überragende Gestalt im Hintergrund der Auseinandersetzung zwischen Platon und Protagoras, behauptet ausdrücklich eine Opposition zwischen dem Gebrauch der Namen – also dem Sprechen – durch die Menschen und der besonderen, ihm von seiner Göttin geoffenbarten Einsicht; diese sei buchstäblich abgrundtief von den Gedanken der Menschen getrennt (durch ein χάσμ' ἀχανές, DK 28 B 1.18). Er statuiert diesen Gegensatz sogar dahingehend, dass gerade durch den menschlichen Gebrauch der ὀνόματα die Einheit des Seins in die Dualität von Sein und angeblichem Nichtsein zerrissen werde; dadurch entstehe das Feld der dualen δόξα – das die Sophisten später beackern werden. Auch Platon zufolge könne man natürlich sprechen, ohne die Dialektik *mitsamt* dem 'sehr strahlenden Feuer' zu besitzen – und auch die Dialektik selbst ist im Medium der Sprache zu üben, *bevor* dieses Feuer sich in der Seele entzünden könne (epist. VII 341d), eine Erfahrung, die nach der bereits öfters zitierten Arbeit von Christina Schefer eben sprachlos, ja «unsagbar» sei.

Protagoras' Formulierung für die 'Erfindung' der Sprache vermittelst der τέχνη, nach welcher der Mensch φωνὴν καὶ ὀνόματα … διηρθρώσατο τῇ τέχνῃ, «Stimme und Wörter … vermittelst der Kunst aufgliederte», erinnert an die sophistische 'Anfangsposition' des Hermogenes; nach dieser beruhe die Bedeutung der Wörter auf Konvention und also auf menschlicher Mache (die Stichwörter in Krat. 384d umfassen ξυνθήκη, ὁμολογία, τίθεσθαι, μετατίθεσθαι, νόμος, ἔθος; vgl. die Bezugnahme auf Protagoras in 385e–386a, 391b–c): Wörter werden also gleichsam von den Menschen selbst zusammengestückelt. Das Verb 'aufgliedern', διαρθροῦν ist gut gewählt: Es erinnert mit seinem Präfix

469 Die oben festgehaltene Inkonsistenz in der Opposition von ἄλογα und ἀνθρώπων γένος (321c; B.1 Fn. 12) setzt sich im Erwerb der Künste gewissermaßen fort: Die Menschen sind bereits vor der Verteilung der rettenden Eigenschaften vernunftbegabt; jetzt fangen sie aufgrund einer nachgelieferten τέχνη-σοφία, deren Anwendung bereits Vernunft voraussetzt, an, diese Vernuft auch auszuüben: Die ἄλογα hätten von dieser τέχνη-σοφία ja keinen Gebrauch machen können (vgl. Anaxagoras DK 59 A 102).

δι- sowohl an die platonische Dihairesis, die v.a. in den späteren Dialogen vorgeführte Kunst der dialektisch ‘richtigen Begriffsdefinition’ durch Zweigliederung (z.B. soph. 219a),[470] sowie im Anschluss daran an die in der Dialektik des *Philebos* zu behebende, in der Sprache reflektierte Dualität der Doxa selbst, die nach Parmenides aus dem menschlichen Gebrauch der ὀνόματα überhaupt erst resultiere.[471]

Das ist kein Zufall, denn es ist eben dessen überlieferte Problemstellung, die die prometheische Kunst im *Philebos* auf eleatischer bzw. philolaisch-pythagoreischer Grundlage lösen soll: den Aufweis der realen Einheit des sich vielgestaltig zeigenden Seins. Der von der Dialektik gekonterte duale Aspekt der ungenügend reflektierten Auffassung der Alltagserfahrung, sprich die inzwischen einfach gewordene Form des Problems (was eines ist, erscheint vieles, weil es zugleich groß und klein, leicht und schwer etc. erscheine; 14d), geht dort, außer aus diesen (in der ‘einfacheren’ Version der Problematik tangierten) Opposita, aus den Verben für das undialektische ‘Zerrissenwerden’, διασπᾶσθαι (15b) bzw. Zerteilen, διαμερίζειν (15e), sowie für dessen dialektische Berichtigung, διαιρεῖν (14d–e), hervor.

Sokrates-Platon signalisiert aber zugleich, dass es in der (dank der Kunst des philosophischen Prometheus gelingenden) Lösung der richtig gefassten Problematik von keiner Bedeutung mehr sei, ob sich in der gedanklich gegriffenen Einheit eines Seienden zwei, drei oder mehr Bestimmungen finden (16d): Er ist inzwischen über diesen dualen Aspekt der Eleatik hinaus.

Nach der Problemstellung im *Philebos* ist alles in der Welt ἓν καὶ πολλά (Eines und Vieles) und zwar bestehe alles aus πέρας καὶ ἀπειρία (16c), aus Grenze und Grenzenlosigkeit. Das Problem ist hier also eleatisch gefasst als das der Einheit-in-Vielheit und der Vielheit-zur-Einheit des innerweltlich Seienden, oder eben philolaisierend als das Problem von Grenze und Unbegrenztheit.[472] Was aber *ohne richtige Vermittlung* ἓν καὶ πολλά ist, sei monströs (14e, 16d–17a). Das ‘schon

470 Dihairesen liegen auch im Protagoras vor, und zwar von ‘Protagoras’ selbst; s.o. Fn. 151 mit Hauptext und aber auch 2.4.5.3.

471 Parmenides spricht vom ‘Zerschneiden’ des Seins in Sein und Nicht-Sein, Werden, Vergehen und Veränderung durch ὄνομα und ὀνομάζειν der Menschen (B 4.2, 6.8, 8.38–41, 9.1, 19.3; vgl. oben 1.1 Fn. 90).

472 Vgl. oben Fn. 73 mit Haupttext. In der Begrifflichkeit der platonischen Aneignung dieser Überlieferungen ist diese mittlerweile anerkannt als die Erkenntnis der ‘eidetisch-zahlenmäßigen’, somit ontologischen Einheit in allem, was von der unbestimmten Zweiheit mitbestimmt ist (ἀόριστος δυάς), wie es Platons unüberbietbar prägnante, synoptische Kurzformel für die überlieferten Dualitätslehren auf den Punkt bringt.

Handsame Zusammenfassungen dieser platonischen ‘Lehre’ in der formelhaften Form, in der sie auf uns gekommen ist, finden sich unter besonderer Berücksichtigung des ‘Einen’ und des religiösen Hintergrunds bei Albert (1980, 38–49); unter Berücksichtigung

lange Gemeingut' und Kinderspiel genannte Problem gehört zu den Problemen einer ungenügenden Dialektik (in «Zusammenrollen» und «Aufteilen»; 15e) und nur der gemeine Verstand gerät, sobald er diese Vermittlung gedanklich versucht, in eine Aporie (ähnlich wie im 'Würfelbeispiel' des *Theaitetos*, s.o. 1.2.2.2; 1.3.2; s.u. 2.3.2.4). Diese wird, obwohl oder gerade weil die Grundlagen der Problematik nicht eingesehen werden, eristisch missbraucht. Sokrates nennt diese Verwirrung *und Selbstverwirrung* der Möchtegerndialektiker im *Philebos* in auffällig protagoreisierender Nomenklatur: εἰς ἀπορίαν … καταβάλλειν (ebd.). Das machen insbesondere junge Leute gerne den Eltern gegene über, was etwas über die sittliche Implikation der neuen – deshalb nicht auch schon mit Theodoros im *Theaitetos* 'kahlen' (ψιλοί) – Gesprächtechniken erahnen lässt (15e–16a); ebenso weitere Eristiker, die die neuere Gesprächskunst nicht beherrschen (17a):

Die Lehre, alles sei ἓν καὶ πολλά, die dem Alltagsverstand geläufig aber auf theoretischer Ebene schwer zu fassen war (obwohl das also mithilfe der Gabe dieses 'Prometheus' gelungen sei), fasziniert v.a. die jungen Leute, die sich von ihr lustvoll begeistern lassen (ὑφ' ἡδονῆς ἐνθουσιᾶν, 15e), und alles nach fröhlichem Belieben zusammenrühren und auseinanderteilen (ebd.; in falscher 'Dialektik' also); das erinnert an das menschliche 'Auseinander-Ordnen' der Wörter im διηρθροῦν τῇ τέχνῃ des protagoreischen Mythos.

Der 'Mysterienanklang' ist in diesem ἐνθουσιασμός, dieser Begeisterung oder Besessenheit ebenso wenig zu überhören wie die Auseinandersetzung mit den sophistischen Verführern der Jugend. Dass so ein junger Mensch so begeistert ist, dass er auch die Barbaren nicht schonen würde, suggeriert Platon in einer merkwürdigen Formulierung, nach der jener seine Kunst beinahe auch an den Tieren üben würde – wie ein Orpheus also, der für die Tiere sang: καὶ τῶν ἄλλων ζῴων, οὐ μόνον τῶν ἀνθρώπων, ἐπεὶ βαρβάρων γε οὐδενὸς ἂν φείσαιτο κτλ., (16a), «auch von den übrigen Lebewesen, nicht nur von den Menschen, nämlich von den Barbaren würde er keinen sparen etc.».

Die Aporie, die einer ungenügenden Reflexion daraus erwachse, dass ein innerweltlich Seiendes widersprüchliche Eigenschaften aufweise, gewissermaßen sowohl eines wie vieles, groß wie klein, schwer wie leicht sei, ist mit der im Beispiel der Würfel (ἀστράγαλοι) des *Theaitetos* zum Tragen kommenden Verwirrung der Nachfolger des Protagoras unmittelbar verwandt. Das wird durch eine sehr ähnliche Beschreibung und Beurteilung dieser Situation in beiden Dialogen unterstrichen: Wer sich von solchen Kinderspielen noch

der diesbezüglichen Probleme der Forschung insbesondere bei Reale (1993, 49–134) oder bei Schefer (2001, 1–62).

verwirren lässt,[473] den wird der Dialektiker «auslachen und widerlegen, weil er gezwungen wird, Verwunderliches zu sagen» (ἐλέγχῃ καταγελῶν ὅτι τέρατα διηνάγκασται φάναι, Phil. 14e).

Diese verwunderliche τέρατα decken sich inhaltlich weitgehend mit den erstaunlichen θαυμαστά,[474] die Sokrates und Theaitetos dort aufgrund ihrer Auslegungen des Homo-mensura-Satzes zu behaupten gezwungen werden (ἀναγκάζεσθαι λέγειν, Tht. 154b): im Beispiel der Würfel (ἀστράγαλοι) des *Theaitetos* der Umstand, dass Dinge sich in wechselenden Vergleichen zugleich als mehr und weniger erweisen (widersprüchliche Prädikate, hier natürlich unter dem Aspekt des Werdens-ohne-erlittene-Veränderung); im *Philebos* die Tatsache, dass Dinge sowohl eines wie vieles, weil groß wie klein, leicht wie schwer sind (impliziert ist auch hier der Vergleich mit anderen Dingen, diesmal aber statisch). Die Ergebnisse des auf dem Homo-mensura-Satz beruhenden Würfelvergleiches müsste Protagoras 'und jeder, der dasselbe wie er behaupten will' dennoch als etwas Verwunderliches und Lächerliches ablehnen (θαυμαστά τε καὶ γελοῖα, Tht. 154b).

Das Problem ist indes so ernst, dass es, wenn es nicht richtig – sondern nur in der eristisch–gemeinen, eleatisch-sophistischen Behandlung – gelöst wird, die Ursache für jede erdenkliche Aporie (ἁπάσης ἀπορίας αἴτια), wenn richtig behandelt aber ebenso für jedes gute Resultat ([ἁπάσης] εὐπορίας [αἴτια], 15c) bildet. Vielleicht wäre so betrachtet sogar die Aporie von Epimetheus und Prometheus zu verhindern gewesen, da sich doch die erste νομή bereits einer dihairetisch zu fassenden, aber verfehlten Dualität gegenüber sah (τὸ ἀνθρώπων γένος vs. τὰ ἄλογα). Diese hätte lediglich in 'Vorbedacht auf das Leben' der Lebewesen und im Blick auf die zweckmäßig zur Rettung aus dessen wechselseitigen Gefahren zu verteilenden Eigenschaften konsequent zu Ende gedacht werden sollen.

Die Lösung des Problems, die Alltagserfahrung der Einheit der Seienden theoretisch zu fundieren, sei durch die Gabe des 'platonischen' Prometheus möglich geworden. Überliefert sei diese Weisheit von den Älteren, die den Göttern näher wohnten (Phil. 16c). Deren Lehren hat sich Protagoras aber nicht zueigen machen wollen, auf wieviele anderweitigen Traditionen er sich auch berufen möge (Prot. 316d–e); davon zeugt auch der intellektuelle Stammbaum, den der *Theaitetos* ihm mit dem gleichen Blinzeln aufstellt.

473 Apol. 17c prägt in μειράκιον πλάττον λόγους eine treffende – und dem handwerklichen Sprachverständnis der Sophisten kongeniale – Wendung für solche jugendliche φιλονικία: «ein Knabe, der Reden knetet».

474 Beachte die erhebliche Häufung von θαῦμα-Wörtern nach dem Würfelbeispiel in 155c–d, der platonischen Schlüsselstelle zum Thauma als Ursprung der Philosophie.

Auf der Grundlage dieser Göttergabe – von einem Raub ist im *Philebos* nicht die Rede – findet die richtige Behandlung aller Probleme in gemeinsamer (platonisch-sokratischer) Untersuchung statt, und zwar als ein *gemeinsam Forschen und sich gegenseitig Belehren* verstanden: οἱ μὲν οὖν θεοί, ὅπερ εἶπον, οὕτως ἡμῖν παρέδοσαν σκοπεῖν καὶ μανθάνειν καὶ διδάσκειν ἀλλήλους «So nun haben, wie ich sagte, die Götter uns überliefert, zu untersuchen und zu lernen und einander zu lehren» (Phil. 16e).[475] Dieser Rückblick auf die Gabe 'eines Prometheus' trifft der Sache nach ziemlich genau dasjenige, was Sokrates auch im *Protagoras* als die prometheische Tätigkeit verstand: 'auf sein Leben im Voraus Bedacht zu nehmen' (361e) in der gegenseitigen Prüfung von Person und Gedanken (333c, 347e–348a etc.; vgl. 351d).

2.4 Der Quadratische Mann

> If thou find'st one, let mee know,
> Such a pilgrimage were sweet,
> Yet doe not, I would not goe …
>
> JOHN DONNE: SONG

2.4.0 *Einleitung*

Mit dem Verschwinden des (So-)Seins und der damit einhergehenden Indifferenz von Sein und Werden in den Analysen im Anschluss an Protagoras im *Theaitetos* müsste auch der Unterschied zwischen Gutsein und Gutwerden obsolet werden – und mit diesem auch der sittliche Diskurs einschließlich der Fragen nach Einheit und Lehrbarkeit der Tugend. Diesen Fragen hatte Platon u.a. den *Protagoras* gewidmet und er hatte bereits hier, und zwar in der Simonides-Exegese, ein Fensterchen geöffnet auf die Weise, wie er diesen Fragen in diesen Begriffen – Sein und Werden – begegnen würde.

Die jetzt folgende Interpretation der Simonides-Diskussion (nicht: des Gedichtes als solchen) focussiert zur Freilegung des 'verborgenen Diskurses' über die ἀρετή der Seele auf zwei sich ergänzende Aspekte der Episode: Zunächst wird ein von Hippias' eingeführter agonaler Gedanke aufgegriffen und – in der sokratischen Überbietung und Überwindung dieser Agonik – als eine Figur des Überstiegs interpretiert.[476] Diese ist dem oben anhand der 'Prüfung des Hippokrates' herausgearbeiteten Herausgehobensein der Seele aus dem übrigen Seienden analog. Anschließend werden aus Sokrates'

475 Übersetzung von Schleiermacher.

476 Wie Sokrates sich scheinbar auf den Rede-Agon einlässt, wird hierunter analysiert.

eigenwilliger Auslegung der Strophen des Simonides zentrale Parameter eines Diskurses über die Seele und ihre ἀρετή gewonnen, der ebenso 'jenseits' der alltäglichen Wertvorstellungen einen Maßstab *auch* zur Analyse des alltäglichen Handelns bloßlegt.

2.4.0.1 Auslegen und Widerlegen

Simonides wird von Protagoras zu den 'klassischen' bzw. kanonischen Dichtern gerechnet: Er nennt ihn in einer Reihe mit Homer und Hesiod als drei Beispiele von 'heimlichen Sophisten' unter den Dichtern (Prot. 316d).[477] Dennoch – oder gerade deshalb[478] – versucht er die gnomische Weisheit im behandelten Gedicht zu unterminieren.[479] Sein Gedicht sei nicht schön gedichtet, weil Simonides sich selbst widerspreche (339b). Auch Protagoras erklärt somit die Übereinstimmung mit sich oder die Vermeidung des Widerspruchs zum Maßstab für die Beurteilung der Qualität eines Gedichtes und damit, unter seiner eigenen Prämisse (338e–339a; s.u.), zum sittlichen Maß – dessen

477 Kerferd nennt eine Reihe antiker Stellen, die belegen, dass ein Sophist gut daran tun konnte, sein Sophistentum zu verheimlichen (1981 [SM], 22–23).

Dennoch wäre der Gedanke, dass sich die hehre Reihe weithin anerkannter 'Lehrer und Wohltäter der Menschheit' geziert hätten, sich als 'Sophisten' auszugeben, wie so manches in diesem Dialog, in der Komödie nicht fehl am Platz gewesen. Entweder hieße das ja, dass sie ihre erzieherische Absicht und Wirkung verheimlicht hätten (nach 318a); oder es müsste heißen, dass sie heimlich Honorare genommen hätten (nach 328b–c, 357e), oder sonst etwas nicht klar Umrissenes: Es heißt auf alle Fälle, dass Homer sich hätte schämen oder Feindseligkeiten hätte befürchten müssen, wenn seine 'eigentliche Tätigkeit', welche das auch war, bekannt geworden wäre.

Mit dem merkwürdigen 'historischen Selbstverständnis', das Platon Protagoras andichtet, korreliert die ebenso 'komisch' anmutende Behauptung des Sokrates, dass die Spartanen ihre Sophisten verbergen und alle Fremde – einschließlich ihrer eigenen Nachahmer – aus der Stadt jagen, wenn sie sich mit diesen Weisen beraten wollen (342c; vgl. unten 2.4.4.1 zu 343a).

Für eine Interpretation des Gedichtes, und generell der Dichtung des Simonides, als Ausdruck einer 'sophistischen' Stimmung *avant la lettre* s. Buchheim (1986, 104–108); dort heißt es u.a.: «Dies Menschenmögliche … ergibt … zwar nicht den ἐσθλός, aber den ὑγιὴς ἀνήρ: den akzeptablen Menschen; wir würden sagen: 'der ist in Ordnung', 'er tut, was er kann'» (ebd. 106; vgl. 59); Simonides' Nähe zum sophistischen Denken wird, wie gesehen, in der Forschung öfters hervorgehoben (s.o. 1.2 Fn. 10).

478 Vgl. B.2 Fn. 26.

479 Das Gedicht ist nur hier in diesem Umfang überliefert, «sonstige Testimonien bieten keinen zusätzlichen Textgewinn» und es scheint mit Manuwald, dass «Anfang (vgl. 343c7) und offenbar auch Ende … erhalten sind» (in: Platon. Protagoras [1999], 301). Nur eine Strophe (die 3.) ist ganz überliefert, insgesamt aber werden von 40 vermuteten Versen 26 ganz, zwei teilweise zitiert, vier paraphrasiert; also ist insgesamt das Gedicht zu drei Vierteln mehr oder weniger erhalten. Eine neue Rekonstruktion bietet Beresford (2008).

Einlösung sich auf seiner Grundlage aber problematisch und in der Gestalt der Sophistenbrüder Euthydemos und Dionysodoros sogar als nicht wünschenswert erwiesen hat (1.3.3; B.2.3.2).

Simonides verletze nun aber genau dieses Prinzip (339d): Denn zuerst sage er, es sei 'schwer, in Wahrheit ein trefflicher Mann zu werden', und später tadle er Pittakos, weil dieser sage, dass es 'schwer sei, tugendlich zu sein'. Soweit Protagoras. Sokrates legt in seiner Replik den Finger auf den Unterschied zwischen Sein (ἔμμεναι, εἶναι) und Werden (γίγνεσθαι/γενέσθαι, 340b), wodurch sich der scheinbare Widerspruch aufhebe.[480]

480 Die Legitimität dieser Unterscheidung ist umstritten (339e–340d): Manuwald behandelt die verschiedenen Färbungen des Verbs γίγνεσθαι im ('resultativen') Aorist, als γενέσθαι, und meint dabei im Allgemeinen: «Weder der Prozeß [also: werden], der zum Ergebnis führt, noch die mögliche Fortdauer des Ergebnisses [also: sein] werden als solche durch γενέσθαι ausgedrückt, können aber der Sache nach oder vom Kontext her mitgedacht sein» (in: Platon. Protagoras [1999], 310). Somit ist das Verb für Sokrates' Deutung freigeben, während diese gleichzeitig umstritten bleiben wird. Dass er Simonides' Sinn getroffen habe, bleibt unwahrscheinlich; dass Sokrates für dieselbe gerade den skurrilen 'Linguisten' Prodikos (seine Wahl als Lehrer für unbegabte Anwärter der Philosophie; s.u.) als Zeuge einberuft, spricht sehr dafür, dass er das auch selbst weiß.

Prodikos wird im Protagorasdialog subtil lächerlich gemacht: Erstens ist Sokrates nicht sicher, ob auch er bei Kallias verbleibe (314c), m.a.W. er findet ihn ungenügend interessant. Dann bleibt anlässlich seiner Schwerverständlichkeit für den Leser in der Schwebe, ob lediglich seine tiefe Stimme im hohlen Raum so dumpf klinge, oder ob nicht auch der – später vorgeführte – hohle Bombast, βόμβος des Sophisten so brumme (315e–316a; diese Suggestion stellt Prodikos' Lehrtätigkeit in den Kontext der Kritik der Makrologie; vgl. für die Metapher z.B. Kriton 54b oder rep. 564d; s.o. 2.1.4.2 zur Metapher der Bronzeglocke). Dass Prodikos sich in der Simonides-Deutung so leicht dazu benutzen lässt, Protagoras lächerlich zu machen (341d; 2.5.2.2 zu Prodikos' eristischem Scherzen), spricht auch nicht gerade für seine Ernsthaftigkeit – und es spricht übrigens auch Bände über die 'bessernde' Wirkung seines Lehrers Protagoras, wenn seine Schüler sich so gerne gegen ihn ausspielen lassen (dies erinnert wiederum an die Euathlos-Anekdote; Diog. Laert. IX, 56; s.o. 2.3 Fn. 12–13). Wenn es auf wirklich genaues Sprechen ankommt, verbittet sich Sokrates Prodikos' sprachkundige Unterscheidungen (358a, e), die er sich in der Simonides-Deutung lediglich zunutze zu machen schien um Protagoras' Verhältnis zum eigenen Logos zu prüfen (341d).

Im Theaitetos nennt Sokrates als 'Studienberater' den Prodikos als geeignete 'Wahl für unbegabte Lernbegierige' (151b) – und was er von allzufeinen Wortunterscheidungen hält, sagt er ebenfalls in diesem Dialog (184c). Sein Spott über Prodikos' 50-Drachmen-Rede ist bekannt und gehört in den gleichen Zusammenhang (Krat. 384b; vgl. Men. 96d). Auch seine Erwähnung als lästigen Eristiker mit einer methodisch wie sachlich irrelevanten *subtilitas* der Bedeutungsunterschiede im Menon ist nicht sehr lobend (75e; vgl. Lach. 197d). Direkt lächerlich (wobei Prodikos ironischerweise selbst der Lachende ist, der meint, über Sokrates lachen zu müssen) wird Prodikos ob seiner Bestimmung der 'richtigen Länge' der Reden im Phaidros: nämlich weder zu kurz noch zu lang, sondern maßvoll oder angemessen, μέτριος, was eigentlich die Frage nach dem Maß selbst

Diese Zuspitzung zweier Positionen und die Zuweisung an zwei konkurrierende Namen gleicht derjenigen im *Theaitetos*. Dort wird Heraklit als (inbegrifflichen) Lehrer des Werdens dargestellt, Parmenides aber als Meister des Seins evoziert (und ausgeklammert). Weder diese noch jene Iuxtaposition wird den betreffenden Autoren historisch gerecht und keine der beiden ist ganz ernsthaft gemeint: Beide dienen der pointierten Darstellung einer letztlich platonisch gesehenen Problematik im Kontext der Sophistik. Die Ernsthaftigkeit ist im *Protagoras* nicht zweifelhafter als im *Theaitetos*; sie wird in beiden Dialogen durch die ironischen Seufzer über die Schwierigkeit unterstrichen, den Sinn eines fremden Gedankens oder einer fremden Äußerung zu ergründen (Prot. 347e; Tht. 183e–184a).[481]

Den Nachweis von Simonides' angeblichem Selbstwiderspruch hatte Protagoras offensichtlich bereits im Hinterkopf, als er dieses Gedicht vorschlug. Er hofft Sokrates zu besiegen und Sokrates reagiert entsprechend (339e).[482]

Protagoras' Wahl für dieses Gedicht von diesem Dichter steht zwar vordergründig im Zeichen seiner Pädagogik der Mimesis guter Vorbilder (326c–d); aber die Fehlerhaftigkeit eines seiner kanonischen Dichter, der zu den von ihm für den Unterricht empfohlenen Lektüren gehört (325e–326b), ist der springende Punkt seiner Ausführungen: Er will seinen Kanon nicht *auslegen*, sondern *widerlegen* – genauso, wie er sich durch die behauptete Ehrlichkeit, mit der er sich zur sophistischen Zunft bekannte, bereits von den 'heimlichen Vorläufern' abheben wollte (316d–317c). Dabei scheint plausibel, dass, wenn Sokrates auf seine Frage, ob ihm dieses Gedicht gut gedichtet zu sein scheine, statt mit 'ja' mit 'nein' geantwortet hätte, Protagoras zu beweisen unternommen hätte, wie schön doch das Gedicht verfasst sei (vgl. Euthyd. 275d–e,

---

provozieren müsste (267b; vgl. Prot. 334d–e; vgl. die Kritik an Prodikos als Erzieher, rep. 600c).

481 De Gedanke, dass das geschriebene Wort sich nicht selbst verteidigen kann, ist ein wichtiges Element in Platons Schriftkritik (Phaidr. 275d–e), so wie auch das Beistehen des eigenen Logos für alle Sokratik zentral ist (Prot. 341d, 347e; vgl. 340a: Sokrates und Prodikos wollen Simonides wider Protagoras beistehen; es ist ein Grundzug der Auslegung seitens Sokrates, Pittakos wiederum wider Simonides beizustehen; s.u.). Zum mysterienreligiösen Aspekt der 'Hilfe für den Logos' s. Schefer (2001, 73, 88–89 mit Anm. 189, 102–103); in der genannten Anmerkung hier gibt sie weitere einschlägige Stellen bei Platon.

Interessant ist im Vergleich die Vorabschattung des geflügtelten 'aristotelischen' Wortes '*Platon amicus, sed veritas magis amica*' in rep. 595b–c: Homer war Platon von jeher vor allen anderen lieb, die Wahrheit war ihm aber lieber (die Frage, worauf denn eigentlich Homer sich so gut verstand, dass er als Erzieher Hellas' ernst zu nehmen wäre, ist Gegenstand des Ion-Dialogs).

482 Es ist üblich, diese Stelle als Zeugnis für Protagoras' 'Dichterkritik' zu nehmen, von der auch unabhängig von dieser Passage Beispiele überliefert sind (vgl. B.2 Fn. 26); vgl. Woodruff (2001, 276); Meister (2010, 78–79, 150).

277d–e): Es kommt also nicht darauf an, ob ein Gedicht ‘schön’ sei oder ‘hässlich’, denn Protagoras unterwirft sogar seinen eigenen Kanon zur Darlegung seiner eigenen Brillianz seinen jeweiligen Zwecken.[483] Die Intention seiner Auslegung ist eristisch-agonal.

Sokrates’ Interpretation legt ebenfalls eine eristische Maske an; die Pointe seiner Darlegung ist, dass er Simonides gegen Protagoras in Schutz nimmt, indem er nachweist, dass dieser Dichter seinerseits den älteren Pittakos widerlegen wollte. In einer eigenwilligen Interpretation ihres Widerspruchs aber ‘widerlegt’ Sokrates anschließend in einer Bewegung sowohl Simonides, dessen Gedanken er dennoch aufgreift, wie Protagoras. Ähnlich wie Theaitetos im *Theaitetos* die Wahrheit sowohl des Heraklit wie des Parmenides erforschen möchte (183c–d), läuft diese Interpretation durch die Berücksichtigung sowohl des Werdens (Simonides), wie des Seins (Pittakos) gewissermaßen auf eine Rehabilitation des Pittakos hinaus. Sokrates erweist sich im ‘Retten’ des Simonides als der ‘Retter’ des von diesem Dichter angeblich angegriffenen Pittakos. Dabei berücksichtigt er Simonides’ angebliche Kritik, kehrt Protagoras’ Einwand aber unter den Tisch.[484] So überbietet er eristisch alle als Eristiker Beteiligten. Es wird sich aber zeigen, dass er in dieser ‘rettenden’ Vertiefung des unterstellten Widerspruchs einen ganz anderen Horizont anpeilt, als Pittakos, Simonides oder Protagoras vorschwebte.

Die Stoßrichtung von Protagoras’ ‘kritischer’ Interpretation steht in flagrantem Widerspruch zur platonischen Dichterkritik (in den Büchern II, III und X der *Politeia*). Platon würde im Ernstfall einen ‘fehlerhaften’ Dichter – bzw. die ‘fehlerhaften’ Stellen aus den Dichtern – aus dem Kurrikulum der Wächter streichen, weil die nachahmende Darstellung von Fehlern schädlich in die Eigenart (φύσις) der Seele eingreife (rep. 395b–c; vgl. 401e–402a und für das Umgekehrte 444e, 501d; vgl. leg. 669b–d; vgl. B.2.2.1 mit in Fn. 23; auch Gorgias DK 82 B 11.15)[485] – die von sich aus ohnehin ‘zerstückelt’ (395b)[486] und

483 Vgl. Friedländer: «Der Sophist tut denn auch nichts weiter als seinen Witz an den Worten des wehrlosen Dichters zu üben, indem er ihm einen Widerspruch nachweist» (II: 1964, 19).

484 Diese Auseinandersetzung hat darin eine besondere Pointe, dass Sokrates’ ‘Rehabilitierung’ des Pittakos einen impliziten Angriff des Protagoras auf eben diesen suggeriert, während Pittakos wie später Protagoras als Gesetzgeber aufgetreten ist und zu den frühesten Verfassern von Gesetzen überhaupt gehört; Ar. pol. Γ 1285a34–40; Hirzel (1907, 194 Anm. 4); vgl. Diog. Laert. I 4, 75–76, 79; näher zur Pittakos’ politischem Wirken s. Hölkeskamp (1999, v.a. 192–193, 223–225) und zu Protagoras’ gesetzgeberischer Tätigkeit (ebd., 137–138, 241–242).

485 Vgl. Gadamer (1999: 6 [1964], 68).

486 Vom bewegten πάθος der menschlichen Natur in genau dieser Hinsicht, nämlich über τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε πέρι καὶ ἀπαιδευσίας, über «unsere Natur bezüglich Bildung und

also in der möglichen Einheit ihrer Vervollkommnung gefährdet sei.[487] Das könnte auch gar nicht anders sein, wenn die Seele ein 'Gefäß' sein soll, das sich durch das eigene Handeln verändert (s.u. 2.4.5.1).

Den realen oder unterstellten Fehlern der Dichter ein Selbstverständnis als Lehrer abgewinnen zu wollen, liegt Sokrates oder Platon dabei denkbar fern.[488]

Unbildung» oder Verbildung, also Schädigung, handelt das Höhlengleichnis (rep. 514a); das πάθος meint in erster Linie die Umwendung der ganzen Seele, περιαγωγὴ ὁλῆς τῆς ψυχῆς (; s.o. 2.2 Fn. 14, 61, 84, 91) in der Befreiung und ihrem Weg hinauf, impliziert aber ihre Beweglichkeit und Formbarkeit überhaupt; vgl. Picht (1996 [1965/1966], 43); s.o. B.2 Fn. 27. Für den Weg nach oben vgl. Hesiod erg. 287–291 (rep. 364c–d; Prot. 340d; s.u. F. 70).

487 Vgl. Fn. 131. Annas verfehlt Platons Pointe, wenn sie schreibt, Platon «makes the distinction between imitative and non-imitative poetry the basis for his distinction between good and bad poetry, since he thinks that imitation is dangerous and bad» (1981, 95); sie führt diese Ansicht dahingehend aus, dass Platon sich gegen die Imitation als solche wehre, weil man sich damit in eine andere Person versetze, was die Einheit der eigenen Person schade. Das bleibt aber einseitig und die Vergleiche, die sie auf dieser Basis mit 'unserem heutigen' Kunstverständnis anstellt gehen im gleichen Maßstab an Platon, insbesondere an dessen denkerische Präzision vorbei. Ihr Fazit lautet: «Like other people with strong reforming views about art (Tolstoy for example) he is very sure what is bad, but less sure about what is good. He is caught between the idea that imitation is all right as long as only morally certified models are imitated, and the idea that there is something morally fishy about imitation as such» (ebd., 99); vgl. nächste Fn.

Kato sieht die Sache genauer: «Dabei ist die Mimesis als solche nichts Negatives. So zeichnen sich nach Plato nicht nur der Dichter und Maler, sondern auch der Nomothet, der Philosoph und sogar der Kosmos durch ihre mimetische Tätigkeit aus. Bei ihm haben also nicht nur triviale Handlungen, wie einfaches Nachahmen, sondern auch sehr ernsthafte Handlungen, wie Philosophieren, oder die kosmische Ordnung mimetische Züge» (1986, 68–69); in der Fußnote dazu verweist er beispielhaft auf Krat. 430a–b; rep. 472d, 484c–d, 500d–e; Tim. 48e und schreibt: «Auch die ὁμοίωσις θεῷ in *Theaitet* 176A–C hat gewisse mimetische Züge» (ebd., 106 Anm. 203; vgl. App. B.3 Fn. 2).

488 Es ist festzuhalten, dass Platons Kritik an der Dichtung sich nicht gegen Dichtung als solche richtet, sondern gegen *falsche* Dichtung. Selbst strebt er eine nach Möglichkeit *wahre* Dichtung an – d.i. eine 'ikonisch-mimetische' Dichtung, die innerhalb ihrer Grenzen das bestmögliche Abbild ihres Gegenstandes sei.

Für diese 'wahre Dichtung (bezüglich der Götter)' hat möglicherweise Platon selbst ein geschichtsträchtiges Wort eingeführt: Er strebt eine Dichtung als θεολογία an (rep. 379a); θεολόγοι nennt Aristoteles die Dichter wie Hesiod (met. Γ 1000a9). Jaeger (1964, 18–19); dagegen Vlastos «Plato is a fastidious linguist. When he makes up a word, he is very self-conscious about it (e.g., at *Theaetet.* 182a). There is no hint of terminological innovation at *Rep.* 379a; the word is introduced by Adeimantus (not Socrates) as a variant for 'tales about the gods' … The casualness with which the word is used here (and, curiously enough, never again in Plato in contexts such as *Laws X* …) suggests that it was in common use at the time» etc. (I: 1995, 8 Anm. 23). Die Theaitetos-Stelle trägt tatsächlich einen anderen Charakter, aber das folgt aus der unterschiedlichen Gesprächssituation: Dort geht es um das Vermeiden von Wortklauberei auf dem Boden der in voller Fahrt befindlichen Diskussion selbst, hier um den Titel für eine erst anstehende Diskussion;

Eine Konsequenz aus Platons Kritik ist aber dennoch, dass der Interpret mit solcher Dichtung (wenn sie dann schon wider Willen behandelt wird) gewissermaßen nach Belieben umspringen kann: Nicht nur ist jede Interpretation eines Textes ohne mündliche Zuhilfenahme des Autors Platon zufolge letztlich unbeweisbar, der Schönheit entkleidet erweise die Dichtung sich ohnehin als nicht-wissend. Für denjenigen, der dies durchschaut hat, bringt sie denn auch keine Gefahr mehr mit sich (rep. 378d–e).

Diese Konsequenz steigert sich noch, wo die Intention der Auslegung im *Protagoras* aus der φιλονικία heraus begriffen wird.[489] So erscheint Sokrates' gewaltsames Vorgehen in seiner Gedichtinterpretation platonisch gesehen durchaus legitimiert, ja unter den in Kallias' Haus gegebenen Bedingungen sogar folgerichtig. Wenn es seiner unvermeidlich willkürlichen Vorgehensweise dann noch gelingt, über die sogenannte Deutung hinaus auf Wesentliches hinzuweisen – das durch die Weise, es aufzudecken, gleichzeitig kunstvoll verdeckt wird – dann ist wohl das Äußerste an positiver Mitteilung geleistet, was man von einer für grundsätzlich falsch gehaltenen Prozedur verlangen kann.[490]

2.4.0.2 αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων

Protagoras' und dann Sokrates' eristisches Vorgehen in der Simonides-Interpretation kommen nicht unerwartet. Der *Protagoras* trägt alle Züge einer – freilich auf *socci* dahertänzelnden – sportlichen Auseinandersetzung der Geister: Sobald Protagoras verstanden zu haben meint, dass Sokrates gekommen sei, ihn 'herauszufordern', werden Stühle und Bänke herbeigeschleppt und im Halbkreis aufgestellt, damit alle Anwesenden den

vgl. Schiappa (1991, 40–48) zur schieren Menge der mutmaßlich von Platon allein schon mithilfe des Suffixes -ική (τέχνη) gemünzten Wörtern, über die er eben nicht 'very self-conscious' ist.

489 Vgl. Gaiser (1959, 174); zitiert in Fn. 66 unten.

490 Friedländers Kommentar ist denn auch vollumfänglich zuzustimmen, wie die hierunten folgenden Ausführungen zeigen werden: «Bei alledem kommt nun die sokratische Gedichtserklärung der des Sophisten an Willkür gleich, übertrifft sie nur noch durch die Folgerichtigkeit, mit der der Redner alles in seinem eigenen Sinne mißdeutet … Das Ganze enthält einen Ansatz platonischer Ontologie und ist ein kurzer Abriß dessen, was man die sokratische Wissensethik nennt, und kein aufmerksamer Leser kann sich dem Eindruck entziehen, daß er hier – wenn auch unter der Verhüllung sophistischer Methode und willkürlich fälschender Interpretation – durch Sokrates hingezogen wird zu einer Lehre, die in sich etwas Wesentliches bedeutet. Ja mehr: war in dem letzten sokratisch-dialogischen Teil das Gespräch auseinandergebrochen an dem fehlenden Begriff der Erkenntnis des Guten, so läßt Platon – höchst witzig – in dem epideiktisch-sophistischen Stück, also mit eigentlich unsokratischen Mitteln, eben jenen Wesenszusammenhang hinauf bis zum göttlich Guten sichtbar werden, dessen Fehlen die Krisis des Gesprächs herbeizog» (II: 1964, 20–21).

zu erwartenden Wettkampf-im-Scharfsinn genießen[491] können (317c–e) – natürlich nicht ohne die Hoffnung seitens des Protagoras, neue Schüler zu gewinnen (317c–d; vgl. Gorg. 455c–d). Alle lassen ihre breitgefächerten und teilweise recht unbestimmten Lehr- und Lerntätigkeiten (315b–316a) liegen und scharen sich um die ‘Kempen’. Dieses Publikum ist als solches im Dialog recht präsent (320c, 334c, 335d, 337c, 347a, 347c, 358a, c). Protagoras will sich den sokratischen Argumentationsgepflogenheiten nicht fügen; er hebt hervor, dass er sich «nie einen Namen gemacht» hätte unter den Hellenen, wenn er immer nach den Spielregeln seiner Gegner gekämpft hätte (335a).[492] Wenn die Krisen im Gespräch auf diese Weise einen Tiefpunkt erreichen, schlägt Alkibiades vor, Sokrates auf seine eigene Weise ‘spielen’ zu lassen: Er würde Protagoras den Sieg auf dem Gebiet der langen Reden gönnen, solange er selbst im Gesprächführen gewinnen dürfe (336c–e).[493] Hippias aber schlägt in einer kleinen Rede vor, einen Schiedsrichter zu wählen, was Sokrates, ironischerweise mit ganz agonaler Begründung, abweist: Alle sollen Schiedsrichter sein, weil es a) nicht richtig sei für einen Besseren, von einem Geringeren beurteilt zu werden (vgl. rep. 347c; Demokrit DK 68 B 49; Pythagoras DK 14.8 = Bd. I, 99.23–25); b) aber unnötig für einen Gleichen, von einem Gleichen; c) und – in Anspielung eben auf 309c–d – unmöglich für Protagoras, von einem Besseren

491 Zur Rolle des ‘Angenehmen’ im Dialog vgl. 2.5.2–2.5.2.1.

492 Zu Sokrates’ ‘Spielregeln’ s. Prot. 347d6–7, 348a1–2, 348a5–6; vgl. Arends (in: o.J).

493 Dies ist der erste ‘Beistand’ (Prot. 309b; 2.5 Fn. 22; vgl. 2.1.3), den Alkibiades Sokrates leistet (Alkibiades sollte Sokrates, nach dem Symposion zu urteilen, aber besser kennen; s.u.); die zweite ebenfalls eristische ‘Hilfe’ bietet er 348b, wo er gegen Hippias dafür eintritt, dass das Gespräch nach den abgemachten Regeln zu Ende geführt werden sollte, es sei denn, Protagoras gebe auf. Alkibiades findet durch diese herausgehobene Stellung im Verhältnis zu Sokrates auch mehr formal Verwendung für die Komposition des Dialogs, wie auch Manuwald schreibt: Durch seine Erwähnung in 309a und 316a steht sein Name «am Beginn und am Ende der Dialogabschnitte vor dem Hauptgespräch mit Protagoras» (in: Platon. Protagoras [1999], 139). Dieser Umstand bestätigt seine Rolle als ‘Hermes’ im Theater des Protagoras (s.o. 2.1.3): Er ist Hüter der Schwellen zwischen den Gesprächsabschnitten, die ja auch von räumlichen Übergängen markiert werden.

Alkibiades ist Kallias zufolge siegeslüstern in allem, wonach sein Belieben steht (Ἀλκιβιάδης δὲ ἀεὶ φιλόνικός ἐστι πρὸς ὃ ἂν ὁρμήσῃ, 336e1–2; vgl. B.1.3.2). Die ὁρμή ist dabei an und für sich noch keine schlechte Eigenschaft, nur seinen von Kallias (wie der ‘verallgemeinernde’ Koniunktiv ὁρμήσῃ mit ἄν nach KG II, 250–251 = § 399 suggeriert) erwarteten Mangel an Zurückhaltung, die mit der von Platon immer wieder beschworenen πλάνη korrespondiert (vgl. Gorg. 482a–b), wäre zu ‘kanalisieren’ gewesen. Als ὁρμή ist ja auch die πτοίησις des jungen Hippokrates zu verstehen (310d; s.o. 2.2.5), der sich von ihr zwar keine Rechenschaft zu geben vermochte, sich aber – anders als Alkibiades letzten Endes – Sokrates anvertraut (vgl. 310d; symp. 216a–c; s.o. B.2.2.1 mit Fn. 38).

(337e–338c; vgl. rep. 347b–c und 348b).[494] Das Publikum, einschließlich des noch am ehesten von Sokrates 'berührten'[495] Alkibiades,[496] sieht also auch Sokrates als Kampfhahn.[497]

Diese 'agonale' Weichenstellung wird faktisch noch vor der ersten namentlichen Nennung des Protagoras markiert; denn Sokrates selbst nennt, nachdem er '*das* Weiseste' komparativ als 'das Schönere' bezeichnet hat (τὸ σοφώτατον κάλλιον), Protagoras *den* Weisesten (σοφώτατος); und das macht er in verhaltener Anspielung auf das agonale Potential des Homo-mensura-Satzes: Protagoras sei nämlich dann 'der Weiseste', wenn der Freund ihn dafür hält (εἴ σοι δοκεῖ, 309c–d).

Auch nach Hippias' Vorschlag, einen Schiedsrichter zu bestimmen, überlässt Sokrates die Entscheidung darüber dem Gutdünken der anderen (338b–c), obwohl der Vorschlag an ihn und an Protagoras gerichtet war (338a–b; vgl. 338d). Die dadurch zwischen ihm und den anderen geschaffene Distanz[498] verschärft sich schon bald, wenn er sagt, es sei «euch» unmöglich, einen Überlegenen zu wählen (338c2). Er rechnet sich nicht zum Kreis und betont denn auch ausdrücklich, dass es ihm gleichgültig ist, ob er von einem «Besseren» beurteilt werde (338c5–6).[499]

---

494 Ihres agonalen Kontextes entkleidet, suggerieren der Vorschlag 'der Anwesenden' (Prot. 338b), einen Schiedsrichter (βραβευτής) und Vorsteher (ἐπιστάτης) zu wählen, und Sokrates' Zurückweisung dieses Vorschlags eher eine nicht-(radikal-)demokratische Grundhaltung der Sophisten im Gegensatz zur radikalen Demokratiefähigkeit des Sokratischen (vgl. B.2 Fn. 44 mit Haupttext). Die Stelle steht scheinbar auf gespanntem Fuß mit Tht. 167d und 179b, wo Protagoras behauptet und Sokrates verneint, dass alle auch wider Willen 'Maß' seien (vgl. 1.3 Fn. 82). Die Weise, wie alle auch nach Sokrates zwar prinzipiell, aber nicht in protagoreischem Sinne Maß, Schiedsrichter, urteilsfähig seien, wäre auszudifferenzieren.

495 Vgl. Friedländer «Er wird dem gefährdeten Logos zu Hilfe kommen. So sehr er den Kampf als einen Kräftestreit sieht, so ist er doch angestrahlt von Sokrates, ohne dessen Tiefe freilich und darum die Ironie des Meisters ins ironielos Deutliche übersetzend» (II: 1964, 5–6; vgl. 21); zu dieser Ambivalenz vgl. 2.1 Fn. 108; zu seiner Hilfestellung s. 2.1.3 und 2.5 Fn. 23.

496 Wie Alkbiades nach Platon von Sokrates 'berührt' gewesen ist, lässt sich insbesondere aus seiner eingestandenen Scham ablesen, symp. 216b, ferner 215c–217a, 219d–e, 221e–222a (s.o. 2.1.3). Rep. 494c–495b beschreibt in etwa die Stellung, die Alkibiades in Platons Werk einnimmt; gerade die Ambition unter Hellenen *und* Barbaren verleiht dieser Stelle mit Blick auf Alkibiades biographische Übertöne (vgl. aber auch Phil. 16a, wie oben zitiert).

497 Tht. 164c gebraucht er dieses Bild ironisch für die Gesprächssituation; obwohl die Gesamtintention des Dialogs klar alles andere als agonal ist, führt er um diese Stelle herum gerade einige agonalen Techniken vor (s.o. 1.2.2.1).

498 Manuwald (in: Platon. Protagoras [1999], 300).

499 Unmissverständlich grenzt sich Sokrates im Protagoras immer wieder vom Gespräch ab; z.B. indem er sich von seinem fingierten Hybristen (Spötter, 'Beleidiger') im Lustdiskurs, der eine überlegene Sichtweise an den Tag legt, die das richtige Fragen erst ermöglichen

In Hippias' Formulierung liegt eine vielsagende Steigerungsfigur vor: Hippias formuliert seinen Vorschlag in einem 'Hendiatrion' so, als ob «ein Stabträger und Vorsteher und Prytane» gewählt werden sollte (πείθεσθέ μοι ῥαβδοῦχον καὶ ἐπιστάτην καὶ πρύτανιν ἑλέσθαι, 338a–b).[500] Mit einer ersten solchen Figur hatte Hippias auch seine kleine Rede eröffnet (ἡγοῦμαι ἐγὼ ὑμᾶς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους καὶ πολίτας ἅπαντας εἶναι, 337c), die also von einem 'Hendiatrion' am Anfang und einem am Ende kunstvoll umschlossen wird. Hippias führt das von ihm selbst beschworene Bild eines πρυτανεῖον τῆς σοφίας, eines 'Prytaneions der Weisheit' weiter (337d; s.u. 2.4.2). Zugleich aber erinnert Hippias ohne es zu beabsichtigen – aber von Platon zweifelsohne mit Absicht – an Sokrates' erstes Argument wider die 'Lehrbarkeit der Tugend': Wenn ein sachlich Unkundiger in der Volksversammlung über Gebühr für Unruhe sorgt, lassen ihn die Prytanen entfernen (319c; s.o.).[501] Der auf Hippias' Vorschlag zu wählende 'Prytane' müsste demnach *mutatis mutandis* Hippias' offensichtlicher Intention entgegen die Philonikia in diesem selbsternannten Prytaneion der Weisheit unterbinden, damit das Gespräch sachlich und zielgerichtet weitergeführt werden könnte – wie das auf andere Weise auch in der Volksversammlung wünschenswert ist.[502]

Dies sind nur einige der offensichtlichsten agonalen Elemente der Inszenierung, die dem Dialog das tentative Epitheton eines *Battle of Wits* eingebracht haben.[503] Unwillkürlich wird der Leser an die Szene in

---

würde, gerade zu diesem Kreis rechnen lässt (durch die Betonung von 'wir' in 355c–e); vgl. diesbezüglich die Bemerkungen Manuwalds zum subtilen Spiel der Personalpronomina, die Hippias' Selbstzufriedenheit und Sokrates' eigene Abgrenzung in Hippias' Vermittlungsversuch unterstreichen (ebd., 295 zu 337c, 300 zu 338c); vgl. auch Prot. 338d–e, wo Sokrates den auch von Kritias (336e) und Prodikos (337a–b) betonten Gemeinschaftsgedanken aufgreift und dabei scharf zwischen 'ich und ihr' (ἐγὼ καὶ ὑμεῖς, 338d) unterscheidet. Die Beispiele ließen sich mehren.

500 Manuwald (ebd., 299) signalisiert die Figur, interpretiert sie über die formelle Absicht der Evokation einer vagen «Gesamstvorstellung» hinaus aber nicht; vgl. Fn. 55 und 82.

501 Manuwald (ebd., 299) verweist auf die Stelle 319c, aber nur wegen der Wortbedeutung, und interpretiert nicht das Vorkommen an beiden Stellen in Bezug aufeinander. Das gleiche Prozedere der Ordnungshüter wird Aristoph. Equ. 665 und Eccl. 258–261 genannt; es gehörte also zum Alltagsbewusstsein.

502 Die Kritik an der Redegewalt der 'weisesten' agonalen Gemüter, die ein 'Unbekannter' Euthyd. 304d–305c (vgl. 305d–e) äußert, könnte zutreffend auch von Hippias' Prytaneion gesagt werden. Der Unbekannte, der sich 'beim Zeus auf die Sache versteht', aber noch nie vor Gericht erschienen sei, der aber gute Reden halten könne (305c), hat eindeutig sokrateshafte Züge (vgl. apol. 17d; Mx. 235e–236a). Diese Weise, anonym auf Sokrates zu verweisen, wäre der Einführung des 'frechen Kerls' im Hippias Maior (286c) oder des Hybristen im Lustdiskurs des Protagoras ähnlich – mit dem Unterschied, dass dieser Schattensokrates hier von Freund Kriton dem Sokrates selbst gegenüber genannt wird.

503 Vgl. B.2 Fn. 3.

Aristophanes' *Frösche* erinnert, wo Aischylos und Euripides in einem Wettkampf (ebenfalls) im Hades abwechselnd einige ihrer Zeilen in eine Waage sprechen.[504] Wer hat die 'schwersten' Verse gedichtet? Dass Protagoras sich im eristischen, 'gnomisch-athletischen' Wettkampf mit Simonides befinde, wird von Sokrates eigens markiert (340a; vgl. 343c, wo καθέλοι zu καθαιρεῖν den Geist von Protagoras' Καταβάλλοντες atmen; s.u.). Und wenn Sokrates selbst die Makrologie mit einem Wettrennen vergleicht (335e–336a) oder am Anfang der Simonides-Kontroverse auf eine als 'schlagend' gemeinte Bemerkung von Protagoras so reagiert, als ob er den besonders gut 'sitzenden' Schlag eines Faustkämpfers einkassiert (339e) – derartige Vergleiche aus dem gymnastisch-kriegerischen Alltag der vornehmen Gesprächspartner sind in der gehoben-leichtfüßigen Stimmung, die generell in den platonischen Dialogen herrscht, ohnehin nicht ganz selten[505] – so fügt sich dies besonders gut in diese im *Protoragas* zielbewusst auf die Spitze getriebene agonale Atmosphäre ein.

Die Lust am Wettbewerb überhaupt, am Agon auf allen Gebieten – als Teilnehmer oder als Zuschauer – wird als ein Grundzug der griechischen Kultur in allen ihren Lebensformen angesehen; und sich im Wettkampf hervorzutun galt generell als Beweis der ἀρετή, in der sich der Freie übte.[506] Diese Agonik, das Siegenwollen (φιλονικεῖν) war nach Michael Stahl insbesondere charakteristisch für die hellenische Aristokratie, die keinen inneren Bestand durch Erbschaft hatte, sondern sich im wesentlichen von Einzelnem zu

504 Zu Rede-Agons in Euripides, Aristophanes und bei den Geschichtschreibern vgl. Nestle (1940, 290).

505 Im Protagoras selbst liefert die Unterscheidung des wahren Spartanertums in der philosophischen Brevitas von der Imitation kriegerischen Gehabens ein anspielungsreiches weiteres Beispiel (342b–343b). Einen interessanten Fall bietet auch Theait. 148c: trotz der Sprache des Wettrennens betont Sokrates, es gehe nicht um den Sieg und es sei kein Grund, nicht gelobt zu werden, wenn man gegen einen Meister 'verliere', wenn man sich ehrlich Mühe gemacht habe. Übrigens wird das Kurzreden auch von Gorgias in agonaler Absicht für sich in Anspruch genommen (Gorg. 449c); im Gorgias bezeichnet Platons Sokrates die φιλοσοφία übrigens als φιλονικία und zwar πρὸς τὸ εἰδέναι τὸ ἀληθὲς τί ἐστιν περὶ ὧν λέγομεν καὶ τί ψεῦδος, «um zu wissen, was bezüglich dessen, worüber wir reden, wahr sei und was falsch» (505e).

506 Huizinga subsumiert den griechischen Wettkampfgeist unter die Lust am Spiel überhaupt (1955 [1939], z.B. 71–75). Allgemein ferner Stahl (2003 [AZ], 45–48, 53–59) und *passim* zu Aristie-Ideal und Agon; Woodruff (2001, 267–8); Tell (2011, 135–150 und *passim*) zum Wettbewerbscharakter der griechischen 'Weisheitstradition' (einschließlich der agonalen Vorführung im Rahmen panhellenischer Spiele); Tell hält «competitiveness and contestation» für «some of the most pervasive characteristics of the Greek wisdom tradition» (ebd., 136).

Einzelnem immer neu behaupten musste.[507] Es ist dies aber auch die ἀγαθὴ Ἔρις, der 'gute Streit unter allen Gleichgestellten', wie Töpfern, Zimmerleuten, Bettlern und Sängern des Hesiod (erga 24–26): Sie war also nicht auf die 'Aristokratie' beschränkt. Als die Quintessenz dieser Haltung gilt ein Vers von Homer (mit dem einmal Hippolochos seinen Sohn Glaukos, einmal Peleus den seinen, Achilles, aufmuntern), αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων: «Immer Bester zu sein und überlegen zu sein den anderen» (Il. 6.208; 11.784).[508]

Chorlyriker wie Simonides, die den Preisträgern der diversen Wettbewerbe ihre Epinikien (Lieder zur Feier eines sportlichen Siegs) widmeten, traten auch ihrerseits durch Imitation und Ämulation unter sich in Konkurrenz – nicht zuletzt in der Hoffnung, einander bei den vornehmen Auftraggebern den Rang abzulaufen.[509] Diese Ambition der Dichter an den Höfen der Reichen und Mächtigen wurde bereits von Zeitgenossen kritisiert und der Spott auf diese Charakteristik ihrer Zunft blieb nicht aus: Simonides' Geldgier z.B. war sprichwörtlich, ist sogar noch in die (wesentlich spätere) klassische Komödie

---

507 Stahl (ebd., 45). Nach Xenophons Zeugnis galt die φιλονικία als Eigenschaft der Besten unter den Menschen (Hieron 7.3; vgl. Aristot. Eth. Nic. 1 1095b26).

508 Übersetzung von Schadewaldt in: Stahl (ebd., 46). Der Satz wird allgemein zitiert, z.B. von Jaeger (1: 1973 [1933], 29); Rawson (2008, 215); Maehler (in: Bakchylides. Selection, 7); Finkelberg (1998, 19 mit Anm. 36).

Maehler, der diesen Satz ebenfalls in diesem Sinne zitiert, greift die umgebende Atmosphäre wie folgt: «The oldest Greek hexameter inscription, thought to be contemporary with Homer, sets out a prize for a dancing competition. Competitors not only hope to win, but want to be seen winning, so it was natural to hold these competitions at places and on occasions where a crowd of people would come together. In Greece, such occasions were primarily the numerous festivals in honour of gods or heroes, which attracted all kinds of contests: beauty-contests for girls, athletic contests for men and boys in different age-groups, musical contests for oboe- and kithara-players and singers, and in Athens stage-productions of dithyrambs, tragedies and comedies» (ebd., 7). Huizinga meint pointiert: «The Greeks used to stage contests in anything that offered the bare possibility of a fight. Beauty contests for men were part of the Panathenaean and Thesean festivals. At symposia contests were held in singing, riddle-solving, keeping awake and drinking. Even in the last-named the sacred element is not lacking: πολυποσία and ἀκρατοποσία (bulk-drinking and drinking neat) formed part of the Choen festival – or feast of pitchers» (1955 [1939], 73).

Mit Blick auf die bei Protagoras vorhandene Spannung zwischen der Betonung der Selbstbeherrschung durch αἰδώς und δίκη ist von Interesse, dass, wie Rawson meint, «Homer's honour-loving heroes do not identify justice and self-restraint as part of their virtue or *aretê*; but on the whole Homer shares Hesiod's love of these more cooperative virtues» (2008, 216); vgl. B.2 Fn. 59.

509 Deshalb war es für sie wichtig, auch Tyrannen zu loben (Prot. 346b); vgl. rep. 365b–c (wo Glaukon zeigt, wie Gyges-ähnliches Verhalten von den Lyrikern mehr oder weniger empfohlen wird – unter Tyrannen wohl auch verständlicherweise).

eingegangen und auch Platon nicht entgangen (rep. 489b; vgl. 364b).[510] Mit dem Untergang der aristokratischen Gesellschaftsform, in der diese Lyrik blühte, machte auch diese selbst anderen literarischen Formen Platz, die den neuen politischen Verhältnissen entsprachen – z.B. Tragödie und Komödie.[511] Zu diesen neuen, demokratischen Verhältnissen gehörte jene neue Öffentlichkeit der politischen und juridischen Arena, die sich der agonale Geist jetzt in den Volksversammlungen und Geschworenengerichten zu einem weiteren Schauplatz erkor.[512]

Neue Verhältnisse verlangen eine neue Pädagogik. Im Einklang mit dem inhärent didaktischen Charakter der griechischen poetischen Tradition hatte gerade der 'gnomische' Einschlag der lyrischen Dichtung dieser bereits eine pädagogische Bedeutung im Sinne der Einübung in diese Überlieferung verliehen,[513] welche sie für die Erzieher auch der neuen Gesellschaftsordnung

---

510 Rep. 364b dürfte auf Arist. ran. 1391a8–12 verweisen; die hier dokumentierte Abneigung entspricht ziemlich genau dem Unwillen des Türhüters im Protagoras, der für noch mehr neue Sophisten nicht aufmachen will (314d–e; s.o. 2.3 Fn. 96); der Spruch in rep. 489b soll auf Simonides zurückgehen; s. Adam (in: Plato. Republic, 13); Cornford (in: Plato. Republic, 196 Anm. 1); Kurz (in: Platon. Werke [Eigler] 4, 483 Anm. 7); Vegetti (in: Platone. Repubblica V, 48 Anm. 36); aber Waterfield (in: Plato. Republic, 417) schreibt das *bon mot* Aristippus zu, was Adam (ebd.), unnötig aber auch Vegetti (ebd.), erwähnenswert finde; (vgl. 1.2 Fn. 7; 2.2 Fn. 52 und 95; auch 2.3 Fn. 96). In ähnlichem Zusammenhang ist wohl Gorgias' Typologie der πτωχομουσοκόλακες, der 'Bettelmusischmeichler' zu sehen (DK 82 B 15), die dieses Phänomen genau trifft.

Aristoteles zufolge war Simonides zum Inbegriff des Geizhalses geworden, die Gegenposition zum freigebig-freien, ἐλευθέριος Menschen, dem an Besitz nichts gelegen sei (eth. Nic. 1121a1–8; vgl. Hippokrates in Prot. 311d oder Sokrates selbst, apol. 38b). Zu Simonides' Geiz vgl. auch Maehler: «Die bekannten Anekdoten von der Geldgier des Simonides sind vielleicht aus dem Erstaunen darüber hervorgegangen, daß eine so anspruchsvolle Kunst um Geld zu haben und auch dem Fremden, dem 'Ausländer' zu Diensten war, wenn er dafür bezahlte» (in: Bakchylides. Lieder I, 4); vgl. 1.2 Fn. 10 und in diesem Kapitel Fn. 2 zu Simonides als einem 'Protosophisten'.

511 Maehler (in: Bakchylides. Lieder I: 5); ders. (in: Bakchylides. Selection, 4).

512 Eine starke Bindung der Sophistik an die neuen demokratischen Verhältnisse, die fast überall in der griechischen Welt im Laufe des 5. Jh. entstanden (v.a. in Athen) steht außer Frage; vgl. Kerferd (1981 [SM], 1, 15–17, 131); Schirren u. Zinsmeister (in: Sophisten. Texte, 9–11); Horn et al. (2009, 83); Robinson (2008); Meister (2010, 31, 35; vgl. 57). Tell betont weniger die Neuartigkeit des sophistischen Auftritts als dessen Einbindung in eine traditionelle 'Weisheitspraxis'. Dazu gehört auch, dass er die politische und v.a. die athenozentrische Seite der Sophistik dezidiert weniger hoch bewertet als üblich (2011, 25–26); siehe auch dazu den genannten Artikel von Robinson.

513 Maehler schreibt: «The intrinsically public character of the victory ode … explains why the poet's general statements (γνῶμαι) … are to be understood as general truths handed down from past generations to which everyone present can subscribe» (in: Bakchylides. Selection, 2); hier prägnanter als ders. (in: Bakchylides. Lieder I, 2–3).

von bleibendem Interesse sein ließ.[514] Und hier wie dort gehen die Freude am Wettkampf mit der Konkurrenz um das Brot Hand in Hand. Auch Platons Protagoras hofft nicht zuletzt, als Folge seines Redeagons mit Sokrates, einige Schüler hinzuzugewinnen – ja sie vielleicht sogar seinen Kollegen im Fach abzujagen (Prot. 317c–d, 318d–e).[515] Ein Lehrer wie Protagoras konnte sich also, wie Platon zeigt, auch auf mehr als einer Ebene mit den teilweise von ihm selbst kanonifizierten Persönlichkeiten dieser dichterischen, gnomischen, erzieherischen, letztlich aber insgesamt agonalen Tradition identifizieren. Diese vielschichtige Identifizierungsfläche kommt Platon klar entgegen.

Der Sinn seiner eristisch-agonalen Inszenierung wird vor allem in einem konsequent entwickelten Motiv sichtbar, das Platon zwar aus dem gewöhnten agonalen Alltag schöpft, aber das er dergestalt auf die Spitze treibt, dass die Ungewöhnlichkeit dessen, was ihm vorschwebt – die aus allen Verhältnissen herausgehobene, dennoch mit allem verwobene Seele – im Umbruch, ja im dezidierten Abbruch des Gewöhnlichen sichtbar wird; dieses Motiv ist das von Hippias in seiner kleinen, stilistisch sorgfältig gerahmte Ansprache beschworene Ideal eines ‘Prytaneions der Weisheit’.

2.4.1 *Das Prytaneion der Weisheit*

Die im vorigen Paragraphen hervorgehobene agonale Rivalität war nicht auf das Streben einzelner körperlicher oder geistiger Athleten beschränkt: In deren Wettkämpfen an den religiösen Festen rangen stellvertretend ihre Poleis um die Ehre und die Sieger wurden bei ihrer Heimkehr denn auch als Helden geehrt. In Athen wurden angesehene Gäste und Olympiasieger im Prytaneion auf Staatskosten verpflegt.[516] Zu diesen Rivalitäten zwischen den Städten selbst tritt im 5. Jh. der Wettbewerb um den Rang des ersten Empfangs göttlicher Gaben bzw. um die Erfindung bedeutender Kulturgüter (wie Getreide und Wein), und in Zusammenhang damit dehnt sich die Rivalität auf die

514 Nestle sieht in der gnomischen Dichtung sogar eine Vorstufe zur ‘antilogischen’ (sprich ‘sophistischen’) Abwägung von Vor- und Nachteilen, zum Beispiel von politischen Systemen als Vorform späterer Typologien von Staatsformen (1940, 293–294).

Kuhn beurteilt diese Entwicklung bei aller Kritik generell positiv: «Die Sophisten haben in der freien Handhabung der Sprache dem griechischen Leben seine Reflexionsform gegeben. Die Lebensbegriffe, die in Spruchweisheit, Gesetzeswort und Poesie der Tradition gehörten, wurden durch sie zu der Beweglichkeit allseitigen Bedenkens und Beredens befreit» (1959, 25).

515 Nach Diog. Laert. IX, 52 habe Protagoras als erster Redeagone organisiert; vgl. DK 80 A 3b; vgl. Prot. 335a.

516 Grube (in: Plato. Works [Cooper], 32 Anm. 7); Hofman (in: Platon. Werke [Eigler] 1, 602 Anm. 34). Es ist, was Sokrates als alternatives Urteil vor Gericht – statt hingerichtet oder verbannt zu werden – beantragt; apol. 36d–37; vgl. Xen mem. 1.2.62.

Einführung der Mysterien (z.B. Eleusis in Attika) oder weiterer Kulte aus. Die Mysterienstifter wurden als Kulturstifter geehrt und ihre Mutterstädte beanspruchten deshalb für sich, Wohltäter der Menscheit zu sein – was in Athen mit handfesten politischen Ansprüchen einherging.

Auch auf diese Tendenz greift (Platons) Protagoras zurück, wenn er Männer wie Orpheus oder Musaios in die Reihe der sophistischen Vorläufer eingliedert, als Element seiner eigenen Geschichtsdeutung bzw. seiner Selbstinterpretation in historischer Perspektive (Prot. 316d–e);[517] und in diesem agonal-machtpolitischen Zusammenhang ist auch die oben erwähnte Bezeichnung von Athen als 'Schule' oder 'Bildungsheimat' für ganz Hellas zu sehen, die – seit Protagoras-Freund Perikles das aufstrebende Athen als τῆς Ἑλλάδος παίδευσις pries – in verschiedenen Spielarten kursierte:[518] das 'freie Athen' als Wiege und Hort der griechischen Kultur und Freiheit. Platon selbst spielt immer wieder auf diese Vorstellung an.[519]

Diese Vorstellung liegt Hippias zufolge dem Verständnis zu Grunde, das die im *Protagoras* Anwesenden von ihren hellenischen Verhältnissen haben. Wenn aber Sokrates in seiner ersten 'Widerlegung' der Lehrbarkeit der noch völlig unbestimmten (aber hier, Protagoras' Epideixis vorgreifend, als politische Fähigkeit gemeinten) ἀρετή sagt: «Ich halte nämlich, wie auch wohl alle Hellenen tun, die Athener für weise» (319b; vgl. apol. 29d), so rekurriert

517 Sokrates thematisiert die ehrwürdige Altertümlichkeit der Weisheitsdebatte nicht nur in seiner Deutung der Sieben Weisen, sondern auch in einem Scherz, den er sich mit Prodikos erlaubt: «Denn es mag wohl, o Protagoras, des Prodikos' Weisheit eine göttliche sein schon seit lange her, habe sie nun von Simonides angefangen oder noch weit eher» (341a; Übers. vo Schleiermacher).

518 Thukydides' Perikles sagt: ξυνελών τε λέγω τήν τε πᾶσαν πόλιν τῆς Ἑλλάδος παίδευσιν εἶναι (2.41.1); Athenaios nennt Athen τὸ τῆς Ἑλλάδος μουσεῖον (5.187d); vgl. 6.254b und erwähnt folgende Formulierungen bei anderen Autoren (alle Formen zu Nominativen vereinheitlicht): Ἑλλάδος ἔρεισμα (= Pindar fr. 64 Page = 76 Schroeder); Ἑλλάδος Ἕλλας (Thuk. AP 7.45); ἑστία καὶ πρυτανεῖον τῶν Ἑλλήνων (= delphisches Orakel Q198 Fontenrose); vergleichbare Formulierungen sind z.B.: ἡ κοινὴ ἑστία τῆς Ἑλλάδος (ebenfalls in einem delphischen Orakel bei Aelianus, Var. hist. 4.6); ἑστία τῆς Ἑλλάδος bei Theopomp (FGrHist 115F281; auch dies ein delphisches Orakel); zu vergleichen ist weiter das 'Heilige Athen' (ἱεραὶ Ἀθῆναι) in einem Merkvers der 'Sieben Weisen', das in der Anthologia Planudea überliefert ist (dort 1.86, als von Nietzsche in einer Basler Vorlesung zitiert (1995: II.4 [1876], 231)); ferner, zur Kontextualisierung, z.B. Aristoph., Av. 409, wo Episkopos von der σοφὴ Ἕλλας spricht.

519 Vgl. z.B. apol. 29d oder den Mythos von dem ganz Hellas rettenden Urathen in Tim. 24c–d und im Kritias; vgl. auch Gorg. 461e. Feiner diesbezüglicher Selbstspott liegt in Platons nom. 641e, zur Redefreudigkeit der Athener in den Augen der übrigen Hellenen (vgl. 642c–d).

auch er auf diese Sentimente.[520] Es ist vielsagend, dass Sokrates sein erstes Argument wider die Lehrbarkeit der Tugend durch den Verweis auf den Vater dieses *sound bite* der τῆς Ἑλλάδος παίδευσις weiterführt: Perikles soll sich, obwohl selbst im Sinne der politischen Fähigkeit ein tüchtiger Mann, keinen Rat gewusst haben, wie er seine Zöglinge (darunter außer seinen Söhnen auch sein Mündel Alkibiades) zu ebenso brauchbaren Leuten erziehen könnte.[521] Der agonale Charakter solcher Bezeichnungen Athens tritt bei Hippias später im Dialog klar zutage. Dieser Chronist der Olympiasieger (DK 87 B 3)[522] geht einen bedeutenden Schritt über Sokrates' milde Anspielung hinaus und bezeichnet Athen in Anlehnung an Perikles' Wort direkt als πρυτανεῖον τῆς σοφίας (337d).[523] In Sokrates' Anspielung auf das geflügelte Wort des bezüglich der eigenen erzieherischen Sorgen ratlosen Perikles liegt umgekehrt bereits Platons Absage an die kursierenden Auffassungen von 'Weisheit' beschlossen. Die hierunter herauszuarbeitende Überbietung von Hippias' Prytaneion-Figur durch Sokrates ist als eine überhöhte Umkehrung des perikleischen Anspruches der τῆς Ἑλλάδος παίδευσις zu lesen.

Hippias' Charakterisierung Athens, die er zur Schlichtung des angeblichen Streitgesprächs zwischen Sokrates und Protagoras vorträgt, ist eine für die Gesamtinterpretation des Dialogs wichtige Figur: Athen sei die weiseste Stadt

520 Die Übersetzung von Guthrie lässt diese Pointe verschwinden: «I hold that the Athenians, like the rest of the Hellenes, are sensible people»; zugleich sieht er Sokrates' Einschätzung im gleichen Kontext mit Hippias' geistigem Prytaneion; in diesem sieht er – auf der Grundlage des Protagorasdialogs fälschlicherweise, wie wir meinen – den Ausdruck einer «brotherhood of all Greeks» (III: 1969, 44, 44 Anm. 1; weitere Belege für diese Vorstellung findet er: Gorgias DK 82 A 1 und 83 B 5b; Plato Meno 70b; Hipp. maj. 283b); vgl. Fn. 48.

521 In diesem ersten Argument stellt er fest, dass diese weisen Athener jedem das Recht geben, über politische Dinge mitzureden: Offenbar weil sie die politische Tugend, die zu solchem Mitreden befähige, nicht wie ein Handwerk für lehrbar halten (Prot. 319a–e).

522 Guthrie nennt drei Bedeutungen des Auftretens der Sophisten selbst an den großen Festivals, wie z.B. in Olympia 1) «they considered themselves to be in the tradition of the poets and rhapsodes» (III: 1969, 42); 2) ihr Auftritt war «agonistic, competing for prizes in set contests as did the poets, musicians and athletes» (ebd., 43); 3) «the public appearance there of the Sophists was symbolic of a pan-Hellenic outlook that went naturally with their habit of staying in different cities in turn» (ebd., 44).

523 Auch wenn ein Vergleich mit den großen agonalen Festivals nahelegt, dass auch in diesem 'Prytaneion' Hellas sich in ihren selbsternannten Repräsentanten selbst feiert, ist die Stelle nicht falsch zu verstehen als Verkündigung der Gleicheit aller Menschen oder wenigstens der Hellenen; es handelt sich ausschließlich um die Selbstproklamation einer intellektuellen Elite; vgl. Fn. 45; so auch z.B. Meister (2010, 86); vgl. die Übersetzung von Beresford als «the world headquarters of philosophy».

Griechenlands, und in dieser weisesten Stadt seien in dem weisesten Haus[524] die weisesten Männer aus dem ganzen (im Verhältnis zu den Barbaren; vgl. z.B. Prot. 327d) weisen Griechenland zum Weisheitsagon versammelt. Einen weiseren Kreis, als in diesem weisesten Haus der weisesten Stadt der weisesten Erdgegend versammelt ist, ist nicht zu finden. Von hierher erhält Protagoras' Zugesellung zu den großen Lehrern und Menschheitsfreunden der Vergangenheit zusätzliche Bedeutung: Dass der weiseste der jetzt lebenden Sophisten (309d) alle Weisheit der Vorfahren in sich aufgenommen habe und sie weiterführe und die Helden dieser Tradition durch die Kühnheit seines Auftretens sogar zu überbieten vermöge (von Orpheus und Musaios über Homer, Hesiod und die Intellektuellen einer jüngeren Vergangenheit bis in die Gegenwart; 316e–317b), das verleiht dem in Kallias' Haus stattfindenden Agon der zeitgenössischen weisesten Weisen einen Anflug geschichtlicher Tiefe und dem Protagoras die Aura, als der Größte von allen zu gelten.[525]

Diese Ansicht wird durch die Simonides-Debatte bestätigt, sowohl in ihrem ursprünglich agonalen Impuls der Überbietung des Simonides durch Protagoras (339b–d) als in der Wendung, die sie von Sokrates erhält, nämlich in der Protagoras wie Simonides überbietenden 'Rehabilitierung' des Pittakos (s.u.).

Der Preis dieses von Hippias anschaulich bezeichneten Agons der im weisesten Haus in der weisesten Stadt (des weisesten Erdteils) gegenwärtigen Weisen müsste dann wohl der Titel des Weisesten unter den lebenden Griechen (und der übrigen Menschheit) sein – der Protagoras ja 309b bereits von Sokrates spöttisch zuerkannt wurde – und unter der angepeilten historischen Perspektive sogar jener des 'Weisesten Menschen aller Zeiten'.[526]

Damit fügt sich die Gesamtintention der Gesprächssituation, wie sie von Hippias und seinesgleichen verstanden wird, gleichsam 'wie von selbst' in das legendäre Muster des auf ein delphisches Orakel zurückgehenden Weisheitsagons der 'Sieben Weisen' ein, den Sokrates dann auch zur Schlichtung

524 Niemand hat so viel Geld für die Weisheit ausgegeben wie Kallias, also ist er wohl auch der Weiseste (vgl. apol. 20a; Krat. 391c; Theait. 164e–5a). Es ist nicht auszuschließen, dass Protarchos, der Gesprächspartner im Philebos, der Sohn dieses Kallias sei (19b).

525 Seine Geringschätzung für die, Prot. 316e ebenfalls 'eristisch' interpretierte, 'Verheimlichung' des sophistischen Charakters der großen Lehrer der Vergangenheit drückt bereits ein Gefühl solcher Überlegenheit aus.

526 Diese Selbstbeweihräucherung der Sophisten steht in bedeutendem Widerspruch zur Resignation des zitierten Simonides: Er sucht nicht den vollkommmenen Menschen, sondern begnügt sich mit einem leidlichen Mittelmaß; den Sophisten zufolge müsste sein 'quadratischer Mann' gerade hier und jetzt unter den Gästen des Kallias zu finden sein; der nächstliegende Kandidat wäre dann Protagoras – oder Sokrates (s.u.).

und Beendung dieses Agons-der-Generationen heranzieht (343a–b; s.u. 2.4.3); andererseits erinnert sie an das Leitmotiv der sokratischen Lebensführung nach dessen Selbstzeugnis in der *Apologie* – anläßlich eines delphischen Orakels nachzuforschen, ob wohl jemand weiser sei, als er, um so in paradoxer Ergebenheit seinen Gott zu widerlegen und dadurch zu bestätigen (s.u.).

Es ist dann kein Wunder, dass Platon Sokrates den im *Protagoras* vorgeführten Agon nach den in diesem 'Hades' bzw. in der 'Höhle' herrschenden Spielregeln gewinnen lässt: Der Gegner gibt auf, an Beifall des Publikums hat es auch Sokrates nicht gemangelt.[527] Sokrates hat gezeigt, dass er dieses Spiel bis zur Perfektion beherrscht und trägt also den Preis davon, den er nicht will. Das wenigstens ist, was der Dialog suggeriert.

Man kann darüber streiten, ob Sokrates diesen Preis nach Maßstäben *außerhalb* des Dialogs 'ehrlich' verdient, ob er 'ehrlich' argumentiert habe, ob nicht Protagoras von Fall zu Fall die 'bessere' Position halte. Zu denken ist v.a. an seinen 'redlichen' Beitrag über die Relativität des Nützlichen (333e–334c),[528] oder an die Weise, wie er eine allzu 'unsaubere' Argumentation des Sokrates durchschaut (350c–351b; vgl. 331e). Solche Überlegungen sind vielleicht für die Würdigung des historischen Protagoras von Belang. Für die Interpretation

527 Dass der Maßstab des 'Gefälligen' zur Beliebigkeit der Wahl von Sprechern und Gesprächspartnern führt (347b), die quer steht zu Sokrates' Anspruch an die Prüfung der Person im Gespräch (333c, 348a etc.; s.o. 1.3 Fn. 75; s.u. 2.5.1.1.), und sogar zur Drohung einer ständigen Änderung der Spielregeln führt, fällt für dieses Publikum nicht ins Gewicht.

Sokrates schreckt an einer zentralen Stelle seiner Ausführungen sogar vor gorgianisch anmutendem rhetorischem Singsang nicht zurück: Der gute Man kann auch wohl einmal schlecht werden, ἢ ὑπὸ πόνου ἢ ὑπὸ νόσου ἢ ὑπὸ ἄλλου τινὸς περιπτώματος, «sei's durch Armut sei's durch Krankheit sei's durch einen anderen Zufall»; (345b).

Hippias' Vorschlag in Prot. 338a und 337d–e scheint in dieser Hinsicht einen gewissen Selbstwiderspruch zu enthalten: Hippias vertritt die politische Übereinkunft als Herkunft des Nomos, lässt aber die von der Gesprächsgemeinschaft selbstgesetzten Regeln nicht gelten; sein Vorschlag steuert zwar eine 'Mitte' als einen personengebundenen Kompromiss an (338a1, a9), aber nicht die Vermittlung von Widersprüchen mit Blick auf ein Maß außerhalb ihrer. Ist dies mutmaßlich ein weiteres (gerade auch sittliches) Potential der sokratischen Simonides-Auslegung, so hält Hippias sich an dem vordergründigeren und traditionellen Ideal eines 'Nichts Zuviel' (vgl. 2.5.2.1; 2.5.4).

Eine gründliche logische Analyse der Argumentationen im Dialog liefert der Kommentar von Taylor, der freilich den Mangel hat, fortwährend externe Maßstäbe anzulegen und das literarische Setting («consideration of the dramatic structure of the dialogue»; die Frage, «why the dialogue has the particular dramatic form that it has»), das gerade für ein richtiges Verständnis des Protagoras wichtig ist, explizit auszuklammern (in: Plato. Protagoras, xvi). Zum 'Gefälligen' als Maßstab für den Gesprächsverlauf, s.u. (2.5.2–2.5.2.1).

528 Vgl. 1.2.6 Fn. 158.

des *Protagoras* fallen sie nicht ins Gewicht, außer insofern sie den Sinn für einen anderen, als den offenkundigen Diskurs schärfen: Sokrates siegt hier nach den Spielregeln seiner Gegner und verwirft anschließend das ganze Spiel; umgekehrt aber verstoßen alle, isoliert betrachtet noch so redliche, Beiträge des Protagoras formal gegen die Regeln der sokratischen Untersuchung – allen voran gegen die 'Regel', nicht auf abseits liegende Themen auszuweichen oder ohne Aufforderung des Gesprächsführers (vgl. 351e) neues Diskussionsmaterial hinzuzufügen, das nicht dem aktuellen Fragenkomplex entnommen ist.

Nach den Regeln seines Gegners zu spielen ist genau das, was Protagoras in epochaler Verkennung der Eigenart *dieses* Gegners verweigert (335a); tatsächlich unterliegt er endgültig, sobald er nach Sokrates' Regeln 'gekämpft' hat, die er freilich eristisch verkannt (360e) und also nicht gemäß Sokrates' Intention aufgefasst hat (333c etc.). Sokrates aber hatte schon öfter zu erkennen gegeben, dass ihm an dem eristischen Spiel der Kallias-Gäste nicht gelegen war; bevor er es aber 'gewonnen' hatte, wollten die Anwesenden das nicht akzeptieren (335a–c). Alkibiades meint, dass Sokrates Protagoras den Sieg auf dem Gebiet langer Reden zugestehen würde (336b–c) – den er aber in Simonidesdeutung und Lustdiskurs doch auch noch davonträgt. Nachdem Sokrates so auf allen Gebieten 'gewonnen' hat, verschmäht er den Preis und verlässt endlich die Gesellschaft, in der er nicht um ihrer Anerkennung willen, sondern aus Freundschaft zu Kallias solange verweilt habe (335d–e, 362a) – während er aber nur zur anschaulichen Belehrung des Hippokrates überhaupt hingegangen ist.

In diesem abweisenden Verhältnis des Sokrates zu dem von ihm auf allen Fronten beherrschten 'Prytaneion der Weisheit' liegt letzten Endes die Bedeutung dieser agonalen literarischen Figur im Dialog: als die 'dialektische' Bewegung einer 'überbietenden Aneignung' einer auch in ihren angesehensten Repräsentanten als ungenügend durchschauten gegnerischen Tendenz oder Tradition. Was Sokrates' (oder Platons) eigentliche Weisheit sei, von deren Warte aus die Scheinweisheit des 'Prytaneions' durchschaut wird, hält er bei alledem in Reserve. Erwartungsgemäß verspricht aber gerade jene Passage, die das agonal-eristische Pathos in äußerster Konsequenz entwickelt, darüber Aufschlüsse: die Simonides-Exegese.

2.4.2 *Die Sieben Weisen*

Die Gesamtintention der Gesprächssituation im *Protagoras* zielt auf den Meistertitel der Weisheit in Hellas: Wer ist der Weiseste der anwesenden panhellenischen intellektuellen Elite? Das würde auch ohne Sokrates' ausdrücklichen Gebrauch der Legende der Sieben Weisen genügen, diese Legende für das Verständnis des Dialogs zu befragen. Die Legende der Sieben Weisen

überliefert den eigentümlichen Fall eines Agons mit zwischenstaatlich-gesamthellenischem Gewicht. Die Sieben hatten ihren Ruf bereits selbst als Staatsmänner durch die Bewährung ihrer praktischen Weisheit gewonnen.[529]

Platon macht im *Protagoras* eine besondere Pointe aus dem agonalen Charakter dieser Weisheitsüberlieferung,[530] insbesondere bei einigen angeblichen Vorgängern der Sophisten unter den Lyrikern: Der Katalysator der Simonides-Interpretation ist die Annahme, Simonides habe einen der Weisen, Pittakos,[531] in der prägnanten Formulierung grundlegender sittlicher Weisheit besiegen wollen. Gnomische Weisheit, ein integraler Bestandteil der poetischen Überlieferung,[532] war insbesondere unter den Namen der Sieben Weisen im Umlauf.[533] Platons Versuch, bereits den dichtenden 'Sophistenvorläufer' Simonides als Wettkämpfer in Konkurrenz mit der halb-legendären Überlegung zu interpretieren, ist also keinesfalls abwegig, wenn auch überspitzt – dafür aber auch nur halb im Ernst (vgl. 341a).[534] Er formuliert dazu die erste überlieferte Liste mit sieben Kandidaten für diesen Titel (342e–343a); der burleske Charakter seiner Perspektivierung ist unübersehbar.

---

529 Wilamowitz-Moellendorff (I: 1919, 56). In der Auswahl aus antiken Viten und Scholien, die Snell seiner Sammlung voranstellt, figurieren 22 Namen (in: Sieben Weise. Fragmente etc., 7–11). Nietzsche hebt hervor, dass die verschiedenen Poleis unter einander wiederum agonal um die Ehre rangen, einen der unsicheren Stellen – sicher waren nur Thales, Solon, Bias und Pittakos – in den diversen kursierenden Listen mit einem Namen aus der eigenen Bürgerschaft zu besetzen (1995: II.4 II.4 [1876], 228). Die erste überlieferte Liste mit *sieben* Namen ist jene im Protagorasdialog (DKP 5.177–178).

530 Scharfer regionalpatriotischer Scherz fehlt dann auch im Protagoras nicht, z.B. im Geplänkel um die 'barbarische' Mundart von Keos (341c–d, 341e).

Hippias' Prytaneion behauptet über diesen Patriotismus hinweg hellenische Freundschaft: Hippias betont die 'Geistesverwantschaft' der Weisen in einem (ersten; vgl. Fn. 25 und 82) 'Hendiatrion': «Ich denke … dass wir Verwandte und Freunde und Mitbürger … seien» (ἡγοῦμαι ἐγὼ ἡμᾶς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους καὶ πολίτας ἅπαντας εἶναι, 337c). Diese sympathische Haltung, stünde sie nicht kontextbedingt im Verdacht der Schöngeisterei, würde die Ziele der Sophistik etwas über das Erfolgsversprechen 'in Stadt und Haus' hinausheben (316b, 318e–319a); vgl. oben Fn. 45.

531 Zu Pittakos vgl. rep. 335e.

532 Guthrie: «Some of the Seven Sages, in their capacity as *sophistai* or teachers, uttered in prose the kind of maxims which Theognis or Simonides uttered in verse» (III: 1969, 30).

533 Eine Auswahl solcher Sprüche gibt DK 10. Sprüche der Sieben zirkulierten allgemein, wenn sie auch nicht alle namentlich fixiert sind (vgl. oben Fn. 54); so aber nicht dieser Spruch des Pittakos; s. Manuwald (in: Platon. Protagoras [1999], 337, 338).

534 Die textliche Grundlage zu dieser Konstruktion liefert die zweite Strophe, die sich direkt gegen Pittakos wendet; an anderer Stelle polemisiert Simonides gegen einen anderen der Sieben: Kleoboulos habe ein menschliches Werk der göttlichen Schöpfung gleichgestellt (Diog. Laert. I 6, 90); vgl. Fr. 581 in: Lyrica Graeca Selecta [Page]; ferner Fn. 73.

Der Agon der Sieben Weisen fängt mit einem Orakelspruch aus Delphi an: In Milet wird nach einer Fassung der Legende in einem Fischfang ein geheimnisvoller Tripus gefunden. Um zu erfahren, wem der Tripus gehöre, schicken die Milesier eine Delegation nach Delphi. Das Orakel spricht nach Diogenes Laertius den Tripus 'dem Ersten von allen an Weisheit' zu (τίς σοφίηι πάντων πρῶτος, τούτου τρίποδ' αὐδῶ, DK 11 A 1.27 = Bd. I, 69.8).[535] Naheliegenderweise geben ihn die Milesier ihrem Stadtgenossen Thales. Thales hält sich – weise wie er war – nicht für den Weisesten, und schickt ihn also einem anderen Weisen. Der macht es ebenso, und so schickt reihum ein Weiser dem nächsten das heilige Geschenk durch Hellas, bis es in Athen bei Solon angelangt. Solon endlich versteht den delphischen Wink: Der Tripus für den Weisesten gehört dem Gott selbst. Er schickt den Tripus also nach Delphi. Solons Weisheit besteht gerade darin, nicht nur für sich selbst, sondern für die Menschen überhaupt keine Weisheit zu beanspruchen.

Die Geschichte der Sieben Weisen birgt ein bedenkenswertes Paradoxon: (a) Sechs der Sieben sind am sichtbaren Preis dieses Agons nicht interessiert. Der Agon selbst und ihre Rolle darin beschäftigt aber wie es aussieht alle außer dem Athener Solon. (b) So versuchen sie, ihre Weisheit unter Beweis zu stellen, indem sie den Pokal dem Nächsten verehren. So bietet die Geschichte eine Identifizierungsfläche sowohl für agonale Gemüter, einschließlich der bei Kallias versammelten Eristiker, wie für solche, die um einen über das Agonale hinausgehenden 'Preis' wissen: Der Weiseste bricht den Agon ab.

Die Verwandtschaft der Legende mit dem Selbstverständnis der sokratischen Lebensführung, wie es Platon in der *Apologie* überliefert, springt ins Auge. Die Pythia in Delphi habe auf die Frage von Sokrates' Freund Chairephon, ob jemand weiser sei denn Sokrates, geantwortet, dass «niemand weiser» sei (20e–21a). Das Orakel ist negativ gefasst. Auch der Gott bezeichnet Sokrates nicht als 'weise' oder gar als 'den Weisesten'. Sokrates weist das Urteil dennoch zurück und macht sich in Reverenz vor dem Gott auf die Suche nach demjenigen, der die Ehre wirklich verdient, weil er weiser sei als er. Ähnlich schickten die Weisen den Tripus weiter. Und wie Solon – der Freund von Platons Urgroßonkel[536] – in einer Version der Legende im Abbruch des Agons die anderen Weisen überragte, so lässt Platon «den gerechtesten Mann seiner Zeit» (Phaid. 118c; epist. VII 324e; vgl. 325b–c), und das bedeutet bei

535 Diogenes Laertius überliefert auch eine Variante, in der Thales es ist, der, nachdem er den Tripus zum zweiten Mal empfängt, diesen zu Apollon in Didymos schickt (1.33; vgl. überhaupt 1.28–33 für weitere Varianten; vgl. DK 11 A 3a).

536 Platon hatte vor Solon großen Respekt und diese Familienüberlieferung war Platon auch überhaupt wichtig (z.B. Charm. 155; Phaidr. 258c; Phaidr. 278c–d; Prot. 343a; symp. 209d–e; Tim. 21c–d); es lohnt sich deshalb auch in diesem Zusammenhang, daran zu erinnern (aber vgl. Tim. 23b und Tht. 174d–175a).

ihm notwendig auch den weisesten, im *Protagoras* das 'Prytaneion' in seiner Absage an den agonalen Zielen und Methoden der Sophisten überragen.

Die Pointe ist eine doppelte, Sokrates' Paradoxon ist eine Übersteigerung des Paradoxons von Solon: (a) Sokrates ist (anders als sechs der Sieben Weisen, aber ähnlich wie Solon) am Agon im überlieferten Sinn nicht interessiert, seine 'Wettkampftechnik' besteht deshalb im paradoxen Versuch, die Überlegenheit der Gegner, und daher seine eigene Unwissenheit, direkt *beweisen* zu wollen – sein Sieg aber besteht im Scheitern dieses Versuchs; (b) gleichzeitig tritt er aber in einen elenktischen Wettkampf mit seinem Gott ein (apol. 21c1–2); hier muss er zwar unterliegen (21b6–7), indem er dem Gott im Nachweis von dessen Rechthaben 'hilft' (23b), aber das macht er paradoxerweise gerade dadurch, dass er zeigt, dass der Gott in seinem Recht Unrecht hatte – wenigstens nach menschlichem Ermessen und entsprechend der zeitgenössischen Vielschichtigkeit des Wortes σοφία: In allen gängigen Arten von Weisheit, die Sokrates mit seinen Zeitgenossen durchdenkt, hat Sokrates nicht viel erreicht und alle müssten nach den Maßstäben dieser Weisheit also 'weiser' sein als er.[537] Aber *seine* Art von Weisheit-in-der-Unwissenheit hatte es noch nicht gegeben, also ist auch nicht zu erwarten, dass jemand in ihr hervorragen sollte: Ja, der Gedanke ist absurd, dass überhaupt ein 'Agon' zwischen Kandidaten für die höchste Realisierung der 'wissenden Unwissenheit' stattfände, dessen 'Gewinner' dann Sokrates wäre. Sokrates fällt aus allen Vergleichen heraus (symp. 221c–d).[538] Das Orakel ist ein Skandalon, die negative Formel erweist sich als begründet: Eine positive Formulierung ('Sokrates ist der Weiseste') hätte Sokrates als Ranghöchste in den allgemeinen Wettkampf *eingeordnet*, statt das Agonale schlechthin seiner einzigartigen 'Weisheit' *unterzuordnen*.

Auf Sokrates' eigene Entrüstung diesem Orakel gegenüber kann man wohl indirekt aus dem Getose seiner Richter schließen, als er davon erzählt (apol.

537 Sokrates genoss bis in die späte Antike immerhin einen gewissen Ruf als Handwerker; s. oben, B.2 Fn. 120; ferner Kansteiner et al. (2007, 15–19). Dass er die Sophisten in ihrer Kunst 'besiegt', tut an der obigen Einschätzung keinen Abbruch: Ihre Kunst rechnen er und Platon nicht zur Kunst, Kunde oder Weisheit in irgendeinem für sie relevanten Wortsinn, sondern zur umfassenderen Gattung der Schmeichelei, einem Trick; vgl. 1.2 Fn. 49; B.2 Fn. 81, 104 und 115.

538 Die Unvergleichlichkeit des Sokrates wird von den Gesprächspartnern immer wieder betont, besonders häufig im Phaidon, 76b, 77e–78a, 88e–89a, 107a, 116c, 118a. Oft nennt Platon ihn ἄτοπος, bzw. spricht von seiner ἀτοπία (prägnant symp. 175a; 221d), buchstäblich: ohne Ort, nicht zu orten; vgl. Steiner (1992, 116–118). An der letzten genannten Stelle im Symposion wird seine Unvergleichlichkeit im Verhältnis zu allen anderen großen Namen der realen und epischen Geschichte gerade von Alkibiades besonders eindringlich herausgestrichen.

21a; die Unruhe setzt bereits 20e ein); sie wird ihn selbst dabei tiefer beunruhigt haben als dieses sokratische Skandalon die Richter traf.

Bei der inneren Verwandtschaft der beiden Legenden – jener der 'Sieben Weisen' und jener des 'Einen Sokrates' – verwundert es nicht, dass Platon die ältere Legende gebraucht um vermittelst Hippias' Figur des Prytaneions indirekt Sokrates zu charakterisieren. Das macht er in diesem komplexen Motiv des Prytaneions selbst, aber auch durch die Weise, wie Sokrates die Legende der Sieben einführt. Denn Sokrates betont im Dienste der philosophischen Assimilation der Legende nicht den agonalen Charakter der Legende der Sieben, sondern deren gemeinschaftliches Ringen um eine in Sparta bis in seine Tage angeblich heimlich gepflegte Weisheit (Prot. 343b; s.u.). Platon hat so die doppelte Identifizierungsmöglichkeit der älteren Legende (für Eristiker und für Philosophen) zugleich in Anspruch genommen, um aus seinem lebensnahen Porträt der intellektuellen Szene während der Glanzzeit des 'perikleischen Zeitalters' eine persönliche Pointe wider die Sophisten zu machen: Einerseits durch die Weise, in der er sie die Verwaltung der gesamten Bandbreite des überlieferten Weisheitserbes beanspruchen lässt, wie das sein Protagoras macht (Prot. 316d–e), andererseits indem er Protagoras' Kritik an Simonides in den Kontext der Legende der Sieben stellt, zeigt er, dass Protagoras und seinesgleichen sich nicht einmal auf der Höhe dieser Legende bewegen, geschweige denn auf der Höhe der sokratischen Überbietung auch dieser Überlieferung: Sie erhoffen alle für sich den Kranz, sie sind nach dem in dieser Kontextualisierung des Sokrates impliziten Urteil sozusagen immer noch am Tripus interessiert und um den überlieferten einsichtigen Abbruch des Wettstreits unbekümmert. Das von Sokrates in der Legende betonte Moment der Gemeinsamkeit im Suchen, die das Agonale in den Hintergrund drängt, ist schon gar nicht vorhanden. Sokrates verzichtet auf den Beifall, der ihm entgegengebracht wird (vgl. rep. 492b–d; ironisch untermalt wird diese Haltung z.B. Charm. 156d) und würde statt dessen lieber die Sache noch einmal durchgehen.

Die Heraushebung des Sokrates aus allen (Weisheits-)Verhältnissen wird von Platon im *Protagoras* noch einen Schritt weitergeführt: Sofern Sokrates' Interpretation des Simonidesgedichtes ein Überbieten des, den Pittakos überbieten-wollenden, Simonides mit sich bringt, beinhaltet sie zugleich ein perönliches Überbieten der Weisheit der Sieben. Das wird im nächsten Paragraphen dargelegt.[539]

539 Das Ergebnis ist eine jener eigentümlich platonischen Verdichtungen, an der sich sein humorvoller Blick auf die Geschichte ablesen lässt, zugleich aber auch seine tiefe

2.4.3 *Simonides und Pittakos*

Die These der vorangehenden Paragraphen lautet:[540] Indem er die Simonides-Interpretation in den Rahmen einer dreifachen Beschwörung des Agonalen stellt – ersten der Selbstbehauptung Athens im Verhältnis zum rivalisierenden Hellas; dann der Rivalität der Sophisten im Verhältnis zur übrigen ‘Intelligentia’; schließlich des Wettstreits der Sieben Weisen unter sich, obwohl Sokrates ihren legendären Agon zu der gemeinsamen Pflege einer verborgenen Lakonik umdeutet – weist Platon die Sophisten als Eristiker aus, Sokrates als den aus jedem Vergleich herausfallenden (symp. 221c–d) einzigen eigentlichen Weisen.

In Sokrates’ Deutung von Simonides’ Polemik gegen Pittakos, durch die Sokrates in einer und derselben Bewegung Protagoras’ Widerlegung des Simonides widerlegt, wird Simonides selbst übertrumpft und Pittakos unter Zuspitzung eines Gedankens des Simonides ‘verteidigt’, und es werden ‘verborgene Zusammenhänge’ im Hintergrund des Tugenddiskurses sichtbar gemacht. Sokrates selbst erscheint als der schlechthin ‘Weiseste’ im diachronen Vergleich der Generationen, wobei gerade diese ‘verborgenen Zusammenhänge’ selbst klarstellen, weshalb er an diesem Agon dennoch unbeteiligt bleibt. Die Kollage enthält eine bittere Mitteilung: Athen muss sich statt als τῆς Ἑλλάδος παίδευσις und Prytaneion der Weisheit gleichsam als ein Tempel der Dummheit erweisen, weil es den wahrhaft Weisesten um seiner Weisheit willen umbrachte.

Der Versuch, Platons Gedanken in seiner Auswahl und Interpretation der Simonides-Zeilen auf die Spur zu kommen, wird dadurch legitimiert, dass Platon selbst diese Verse und keine anderen zitiert oder paraphrasiert hat. Bereits diese Auswahl und Paraphrase, die zusammengenommen, wie

---

Verpflichtung dieser Geschichte gegenüber. Denn sofern Sokrates diesen Gipfel überbietet, während die Überbietungsfigur sich aber als geschichtliche präsentiert, wäre in dieser – sich agonal gebender – Interpretation eines ‘Vorläufertums’, wiederum ein Stück eigentümlich platonischer Geschichtsreflexion greifbar; ein Gedanke, dem hier leider nicht weiter nachgegangen werden kann.

540 Vgl. Gaiser «Mit seiner Dichterauslegung hält er [Sokrates] selbst eine lange Rede; und er macht die hinter der langen Rede stehende Unsachlichkeit zum Gegenstand seiner ‘Auslegung’. – Sokrates beginnt die Deutung des Simonides-Gedichts mit allgemeinen Ausführungen über die lakonische βραχυλογία … Zum Schluss lässt Sokrates den Simonides sagen: ‘Dich, Pittakos, würde ich, wenn du auch nur halbwegs sagen würdest, was sich gehört und was wahr ist, niemals tadeln; nun aber sagst du krasse Lügen über die wichtigsten Dinge mit dem Schein der Wahrheit; deshalb tadle ich dich’ (347 A). – Damit ist das Spiel der ironischen Verkehrungen auf dem Höhepunkt angelangt: Simonides verdächtigt aus φιλονικία, die ihm Sokrates zu Unrecht, aber mit dem Schein des Rechtes beigelegt hat, seinerseits den weisen Pittakos mit dem Schein des Rechtes der φιλονικία» (1959, 174).

gesehen, etwa dreiviertel des Gedichtes decken, implizieren eine Mitteilung. Dass das Resultat der Umdeutung (einen Hinweis auf) diese eigentliche Mitteilung enthalten dürfte, ist gerade umso plausibler, weil diese Deutung so offensichtlich, ja rücksichtslos gewaltsam vor sich geht. Diese Rücksichtslosigkeit wird, angeblich 'wissend' um ihre Legitimität aus platonischer Sicht, durch die achselzuckende Verwerfung von Dichterexegesen schlechthin sogar noch zugegeben (347b–348a).

Sokrates' von den Anwesenden ohne Weiteres akzeptierte, dadurch auf dem mit ihnen erreichbaren (niedrigen) Gesprächsniveau legitimierte Gewalttätigkeiten in der Gedichtinterpretation sind Teil einer einheitlichen philosophischen Konzeption auf höherer Ebene. Die augenfälligsten Verzerrungen der 'dichterischen Intention', die hierunter ausführlich behandelt werden, sind:[541]

1) eine eingefügte Spielerei mit Prodikos über die Bedeutung ('schwer' oder 'schlimm'?) von χαλεπόν (340e–341d);
2) die Übertreibung der agonalen Intention; insbesondere der virtuose sprachkundige Scherz, diese an die Partikel μέν festzumachen (344a);
3) die Deutung der Wortstellung von ἀλαθέως (zu χαλεπόν statt ἀγαθόν, 343d–344a);
4) die Deutung von εὖ πράττειν als 'gut handeln', statt 'sich wohl befinden, erfolgreich sein' (344e–345c);
5) die beliebige Heranziehung eines weiteren, nicht näher identifizierten Dichters, der Sokrates' Deutung zu bestätigen scheint (344d);
6) die Zugesellung von ἑκών, 'freiwillig' – im Loben der Gutmenschen – zum Subjekt und seinem Prädikat («Alle daher lobe ich und liebe» freiwillig), statt zum Objekt («wer nichts Schlechtes tut, aus freier Wahl», 345d–347a).

2.4.3.1 Sokrates' Simonides-Interpretation

Weil die Simonides-Episode vielschichtig ist und äußerst komplex, folgt jetzt eine kommentierte Zusammenfassung der ganzen Passage. Die Grenzen zwischen den Abschnitten könnten wohl auch anders gezogen werden. Aber das Folgende beansprucht keine erschöpfende Strukturanalyse von Sokrates' 'erster Gegenepideixis' (der Lustdiskurs ist die zweite); die Zusammenfassung soll lediglich das Material zur spezifischen Deutung von Sokrates' Exegese bereitstellen, die in den Paragraphen 2.4.5–2.4.5.3.1 unternommen wird; die Übersetzungen in diesem Abschnitt sind von Friedrich Schleiermacher.

541 Die Übersetzungen in diesem und dem folgenden Paragraphen sind, sofern nicht anders vermerkt, von Schleiermacher.

337c–338e – Der direkte Anlass zur Gedichtinterpretation ist jene Gesprächskrise, die Hippias dazu veranlasste, den um Sokrates und Protagoras versammelten Kreis als 'Prytaneion der Weisheit' anzusprechen.

338e–339a – Zu Protagoras' Pädagogik gehöre es, περὶ ἐπῶν δεινός zu machen, «in (der Auslegung von) Gedichten stark». Die Wendung spiegelt die Erwartung wieder, ein Sophist sei und mache δεινός, stark und gewaltig im Reden (vgl. Gorg. 449d–e). So lehrt Protagoras also über Gedichte λόγον δοῦναι, 'Rede stehen, Fragen beantworten' zu können (vgl. 338e–339a; vgl. Tht. 167d). Aber λόγον δοῦναι, 'Rechenschaft geben' ist auch ein ausgemacht sokratisches Stichwort; dann freilich nicht über Gedichte, sondern über die eigene Anschauung und Person (333c, 347e–348a etc.). Protagoras will das Gespräch über die ἀρετή anhand eines Gedichtes fortführen und «dies soll der ganze Unterschied sein», denn auch das Gedicht handle von der ἀρετή. Dieser Unterschied ist aber epochal, Protagoras' Verkennung dieses Gewichts von der gleichen Ordnung wie seine Indifferenz angesichts der Wahl zwischen einem Mythos oder einem Logos als Darstellungsform philosophischer Theorie früher (320c) oder gegenüber der Bedeutung *zweier* Gesprächspartner in der Wahrheitssuche – statt der Suche alleine[542] – später im Dialog (353b, 360d–e; vgl. Gorg. 453a–b, 454c, 505e; Phil. 14b). Protagoras erweist sich auch hier als unempfindlich für die strenge sokratische Korrelation von Wahrheitssuche und Gesprächsmethode.

339a–c – Protagoras schlägt ein Gedicht von Simonides zu Behandlung vor, das heute als Fragment 542 Page (5 Bergk) ediert wird.[543] Er braucht es nicht ganz herzusagen, Sokrates kenne es und habe schon viel darüber nachgedacht.[544]

339c–d – Protagoras deckt einen angeblichen Selbstwiderspruch des Simonides auf: Zuerst tadelt er Pittakos, weil dieser sage, «schwer ist es, tugendhaft zu sein»; später aber behauptet Simonides selbst, es sei «schwer, in Wahrheit ein trefflicher Mann zu werden».

339d–e – Sokrates fühle sich durch diesen Fund wie von einem Faustkämpfer empfindlich getroffen. Diese Metapher fügt sich nicht nur in die athletische Bildsprache ein, sondern erinnert – wie das erwähnte καθέλοι später (343c;

542 Vgl. oben 1.3.3–1.3.2.

543 In: Lyrica Graeca Selecta [Page] trägt das Fragment die durchgezählte Nummer 370 (ebd., 179–180).

544 Ähnlich war Theaitetos mit dem Buch des Protagoras vertraut (152a); er war dennoch nicht wie Sokrates imstande, es nach Belieben zu 'interpretieren'.

2.4.1.2) – auch an Protagoras' Titel der *Niederwerfenden Reden* (Καταβάλλοντες λόγοι) und markiert so den grundlegenden Sinn dieses Werkes, wie Platon diesen wahrgenommen hat: keinen sachlichen Beitrag zum Diskurs liefern, sondern Gegner provozieren und 'Vorläufern' den Rang ablaufen zu wollen.

339e–340d – Sokrates 'klärt' mithilfe von Prodikos den Unterschied zwischen 'Sein' und 'Werden'. Simonides habe sich nicht selbst widersprochen, denn er tadle Pittakos um eine Aussage, die er nicht auch selbst mache (die Behauptung, es sei schwer, etwas zu sein, sei nicht dieselbe wie die Behauptung, es sei schwer, dieses zu werden). Damit wäre Protagoras bereits widerlegt und die Diskussion könnte zum Thema zurückkehren.

340d – Aber Sokrates fährt weiter und paraphrasiert Hesiod (erg. 289–292) um für seinen Gedanken weiter an Boden zu gewinnen:[545] Die ἀρετή sei zuerst schwer zu erlangen; wer sie aber erreicht habe, der behalte sie leicht. Sokrates hat den von ihm gefundenen Gegensatz in einem ersten Ansatz aufgehoben: Pittakos' Gedanke, es sei schwer, 'tugendhaft' zu sein, bewahrheitet sich ebenso, wie Simonides' Einwand, sie sei schwer – vorausgesetzt, Protagoras akzeptiere den Rekurs auf Prodikos und Hesiod.

340d–e – Protagoras genügt diese Widerlegung aber nicht, weil er die Berufung auf die externe 'sittliche' Autorität des Hesiod nicht gelten lässt;[546] Prodikos' Expertise scheint er aber zu akzeptieren. Er sagt nämlich bloß, Hesiod könne nicht gedacht haben, dass es so leicht sei, die ἀρετή zu besitzen, was alle Menschen für das Schwierigste halten – wobei die Berufung auf 'alle Menschen' für einen Sophisten (bei Platon) charakteristisch zu sein scheint (vgl. z.B. Gorg. 464b, 471e; Tht. 167d, 179b). Sokrates wird später auf vergleichbare Weise behaupten, Simonides habe etwas nicht behaupten *können* (nämlich dass es *böse* sei, 'tugendhaft' zu sein; 341d; vgl. rep. 335e; s.u.). Protagoras' Argumentation angesichts des Hesiod hier ist aber signifikant weniger legitim

545 Auch Xenophons Sokrates zitiert diese Stelle (mem. II.1.20), wo er sie übrigens anschließend mit Prodikos' Erzählung über 'Herakles am Scheideweg' verbindet (und damit die Quelle für diese Überlieferung bietet). Picht verweist auf ein nahe verwandtes Simonidesfragment (579 Page; 58 Bergk; Lyrica Graeca selecta [Page], 386), dem zufolge die Ἀρετά «auf schwer zu erklimmenden Felsen» wohne und sich nur dem zeigt, der unter Schwitzen zum Gipfel der ἀνδρεία gelange; Picht stellt diese Stelle in direkten Zusammenhang mit dem Proömium des Parmenides: Beiden wie dem Höhlengleichnis liege «die gleiche Bildvorstellung» zugrunde, die auf Hesiod zurückgehe (1996 [1965/1966], 182; vgl. 75–76); vgl. das Schwitzen im sokratischen Elenchos (s.o. 2.2.3; dort auch Fn. 90).

546 Der 'anti-autoritäre' Grundzug des Protagoras wurde in dieser Arbeit bereits öfters thematisch.

als Sokrates' ebenfalls zweifelhafte Behauptung bezüglich Simonides später:[547] Dort handelt es sich um die Möglichkeit einer Blasphemie (denn nur Gott *ist* immer 'tugendhaft', er kann nicht anders; s.u.), die tatsächlich nicht zu Simonides' überlieferter Dichtung zu passen scheint.[548] Sokrates' Argument später ähnelt somit immerhin einem 'Beleg aus dem Oeuvre'; Protagoras führt demgegenüber ein 'textexternes' Argument, indem er behauptet, Hesiod könne nicht etwas behaupten, dem 'niemand' zustimmen würde. Aber schließlich legt Sokrates' der Interpretation von Dichtern ohnehin wenig Wert bei, sodass die Legitimitätsfrage in diesem Fall ohnehin untergeordnet erscheint.

Protagoras übersieht aber ein besseres Argument: Er hätte auf eine Auslassung in der Hesiod-Paraphrase hinweisen können. Sokrates wandelt die zitierte Sentenz ab. Nach Sokrates' Paraphrase sei die ἀρετή also zuerst schwer zu erlangen und wer sie erreicht habe, dem falle sie leicht. Hesiod hatte aber gesagt: Der Weg zur ἀρετή sei schwer, wer diese aber einmal erreicht habe, dem falle dieser Weg fortan leicht. Damit ist genau genommen nicht gesagt, dass die Tugend selbst leicht werde: Hesiod hat insofern in der Tat nichts gesagt, was er nach Protagoras nicht hätte sagen 'können'. Dass ein 'guter' Mann wieder 'schlecht' werden könne und sich immer wieder 'aufrichten' müsse (dass der 'Weg hinauf' also weiterhin gegeben und immer wieder zu meistern sei, und man sich nicht auf dem Gipfel der leichtgewordenen ἀρετή ausruhen könne), ist demgegenüber ein markanter Punkt in Sokrates' Darlegung der Polemik zwischen Simonides und Pittakos, verstanden als einer tiefer gegriffenen Vermittlung von Werden und Sein im handelnden Leben. So leicht sei es also auch Sokrates zufolge nicht, die einmal erreichte ἀρετή aufrechtzuerhalten, wie er unter Auslassung einer wichtigen Differenzierung behauptet, dass

547 Beide Partner scheinen immer genau zu wissen, was ein Dichter gemeint haben könne und was nicht. In 341d weiß Protagoras – und natürlich stimmt das auch, aber erst Sokrates belegt es aus Simonides (s.u.) – dass Simonides mit χαλεπός 'schwer' und nicht 'böse' gemeint hat; 343e und 345d unterstellt Sokrates dem Simonides noch zweimal, dass er nicht etwas Unverständiges habe sagen können; beide Male macht dies Teil einer sokratischen Umdeutung aus (343e: es gebe keine guten Menschen, die nicht wahrhaft gut sind; 345d: niemand tue freiwillig Böses). Ihm ist das insofern erlaubt, als er darauf besteht, dass die eigentliche Intention eines (abwesenden) Dichters ohnehin nicht zu ermitteln sei (347e). Protagoras fehlt demgegenüber diese Lizenz, die Sokrates' Bescheidwissen die ironische (also mit 'schlitzohrigem' Humor unmissverständlich auf anderes hindeutende) Note verleiht.

548 Vgl. ἅπαντα γάρ ἐστι θεῶν ἥσσω (Fr. 581 in: Lyrica Graeca Selecta [Page]; gerichtet gegen die hohe Erwartungen des Tyrannen Kleoboulos von Lindos, der sich langlebigen Ruhm von einer von ihm geweihten Statue versprach: Bereits Menschhände brechen Stein; alles ist geringer als die Götter); vgl. Fn. 59. Wie sich Simonides in Fr. 579 (ebd.) zu Hesiod's Rede von der ἀρετή, die auf dem Berggipfel wohne, stellt, ist in der Isolation nicht mehr auszumachen (aber vgl. oben Fn. 70).

Hesiod sage … Der Gedanke, dass es mit der Zeit immer leichter fallen dürfte, die erreichte ἀρετή zu handhaben, dass also mit Hesiod gesprochen der Weg zur ἀρετή immer leichter wird (diese selbst aber bleibe, wie sie ist), wenn man sie einmal erreicht hat, wird von der sokratischen Entwicklung der Thematik zumindest nicht ausgeschlossen und vielleicht sogar impliziert (s.u. 2.4.5.3.1).

Dass Protagoras einen solchen Hinweis auf Sokrates' Abwandlung der Sentenz unterlässt und seine Einschätzung, was Hesiod gemeint haben könne und was nicht, auf Sokrates' Wiedergabe stützt, besagt zweierlei: Einerseits legt es nahe, dass Protagoras Platons Ansicht nach die Dichtung nicht so gut kannte, wie er sie dem eigenen Anspruch nach (περὶ ἐπῶν δεινός zu sein und zu machen) kennen sollte; andererseits durfte Protagoras aus textimmanenten Gründen nicht auf die Manipulation des Zitates aufmerksam machen, weil dessen ursprünglicher Sinn eben für Sokrates' spätere Ausarbeitung reserviert war.

340e–341d – Sokrates berät sich noch einmal mit Prodikos von Keos. Könnte sein Landsmann, der Keïer Simonides, vielleicht eine ungewöhnliche dialektale Bedeutung von 'schwer' (χαλεπός) gemeint haben, etwa 'böse'? Prodikos bejaht dies. Damit driftet die Diskussion natürlich immer weiter von der Sache ab, wird dafür aber immer fröhlicher. Nur Protagoras regt sich auf. Sein einziger Einwand bleibt aber die nicht weiter begründete Überzeugung, dass Simonides das nicht gemeint haben könne, und dass er mit χαλεπός dasselbe meint wie alle Menschen. Das ist bis in die Begründung hinein (alle Menschen denken so) der gleiche Einwand wie oben bei Hesiod und also genau genommen immer noch nicht gleichwertig mit Sokrates' schwachem Argument – das Protagoras mindestens aus dem 'Werk' oder durch die Berufung auf eine ernsthaftere Autorität in Sachen 'keïscher Philologie' zu widerlegen versuchen sollte.

341d – Sokrates gibt zu, dass Prodikos nur gescherzt habe. Dieser habe Protagoras prüfen wollen, ob er 'seinem Logos beizustehen' vermöge – wie gesehen ein zentrales Element der sokratisch-platonischen Philosophie samt 'Schriftkritik', das insbesondere die Auseinandersetzung mit Protagoras im *Theaitetos* trägt (s.o. 1.2.6). Protagoras hat die Prüfung nicht bestanden: Er hat seinem Logos nicht beistehen können, er hat keine besseren Argumente für seine Interpretation geliefert, sondern die immer gleichen, ungenügenden. Es ist danach Sokrates, der mit einer weiteren Zeile *aus dem Gedicht* selbst beweist, dass Simonides mit χαλεπός 'schwer' gemeint habe und nicht 'böse': Nur (ein) Gott vermag 'gut zu sein', und χαλεπός kann also nicht böse bedeuten. Sonst wäre der gute Gott böse, wenn 'gut sein' χαλεπός sei und χαλεπός 'böse'

bedeute.[549] So zeigt sich wiederum: Protagoras hat nicht genug über das von ihm gewählte Gedicht nachgedacht, sonst hätte er selbst diesen Nachweis führen und seinem Logos beistehen können. Protagoras ist auf seinem eigenen Gebiet geschlagen worden.

341d–342a – Wenn es aber Protagoras interessiere, könne Sokrates noch einen Versuch wagen, zu zeigen, was er περὶ ἐπῶν vermöge. Protagoras gibt die Wahl zurück: wenn Sokrates will. Entweder also gibt er sich bereits verloren und die spätere Resignation macht sich schon bemerkbar; oder er zeigt sich als ein wenig verbindlicher Gesprächspartner. Die übrigen Anwesenden bitten um diese weitere Probe von Sokrates' eristisch-hermeneutischer Kunst. Also fährt Sokrates fort.

342a – Sokrates will sagen, was er über das Gedicht denkt. Nachdem das bisherige lediglich zur Widerlegung des Protagoras gesagt wurde, fängt seine eigentliche 'Interpretation' hier an.

342a–343b – Es folgt zunächst die Darlegung der 'wahren Lakonizität' zur Einbettung der Interpretation in die Legende der Sieben Weisen:[550]

342a–d – Echtes Spartanertum bestehe nicht darin, sich die Ohren einschlagen zu lassen und ähnlich stilvolle Gymnastik zu treiben; auch nicht darin, sich spartanisch zu kleiden, wie es am Vorabend des peloponnesischen Krieges damals in Athen in entsprechenden Kreisen getan wurde (vgl. Gorg. 515e).

Echtes Spartanertum sei eine alte Form der Weisheit, in der die Spartaner ganz Hellas übeträfen (Prot. 342a): Sinniges in der kürzest möglichen Form zu sagen. Damit macht Sokrates, zusätzlich zur Interpretation des Agons der Weisen, eine Pointe wider die immer wieder im *Protagoras* aufkeimende Makrologie. Diese lakonische Weisheit, welche die Spartaner nur mit ihren

549 Ein gerüttelt Maß an Ironie ist hier natürlich auch im Spiel; die ausschließliche Güte, bzw. Neid- und Truglosigkeit Gottes bzw. der Götter ist ein sokratisch-platonisches Credo (z.B. Euthyphr. 14e–15a; Phaidr. 242e, 246d–e, 247a; rep. 378e–380c, 381b; Tht. 151c–d, 176a–c; Tim. 29a; vgl. 53b, 56c). Recht sympathisch heißt es im Kratylos insbesondere von Aphrodite und Dionysos: φιλοπαίσμονες … οἱ θεοί, die(se) Götter spielen gern, sie mögen die (philosophische) παιδιά (406c) – was übrigens ein mildes Licht auf Platons Kritik der Schriftlichkeit eben als philosophischer παιδιά wirft.

Dass Simonides gewissermaßen die agnostische Haltung des Protagoras vorwegnimmt (Cicero nat. deor. 60; DK 80 B 4), wird ebenfalls gesehen, z.B. von Lesky (1993, 224); s.o. 1.2 Fn. 10.

550 Pittakos wird von Simonides ausdrücklich als σοφὸς φώς gewürdigt (Prot. 339c).

eigenen Sophisten teilen, verbergen sie sogar vor ihren engsten Freunden; ihre Sophisten verbergen sich ebenfalls.[551] Das ganze spartanische Märchen enthält eindeutige Anspielungen auf die (erotischen) ‘Mysterien der Philosophie’, die hier nicht weiter verfolgt werden können.[552] Und wie bei den Mysterien der ‘Fließenden’ im *Theaitetos* ist es auch hier ein Rätsel, wie Sokrates über solche eifrig gehüteten Geheimnisse informiert sein kann, sollten sie ernsthaft gemeint sein und sollte es sich dabei nicht um durchsichtige Verschlüsselungen seiner ‘eigenen’ Mysterien handeln.[553]

343a – Sokrates gibt die erste bekannte, vollständige Liste von sieben ‘Weisen’ in der Überlieferung dieser Legende: Sie erweisen sich in seiner Darstellung als ein heimlicher, überregionaler Kreis von in obigem Sinne wahrhaft ‘lakonisierenden’ Hellenen. Der ironische Scherz ist hervorzuheben: Durch den Rekurs auf eine ‘heimliche Weisheit’ der Lakedaimonier, die Protagoras’ Berufung auf die Vorläufer entspricht,[554] interpretiert Sokrates die ganz Hellas auf natürliche Weise in heiterem Agon verbindende Legende der Sieben Weisen als eine fast 200 Jahre *frühere* Vermittlung der zentralen, diametral entgegengesetzten ‘Kulturformen’ seiner Zeit: Auf der einen Seite stehen die ‘panhellenischen’ Tendenzen der offen auftretenden Sophisten, die sich mit dem demokratischen, redefreudigen und um seine Weisheit berühmten Athen als ihrem ‘Prytaneion’ identifizieren; auf der anderen Seite steht die aristokratische und restriktiv-kriegerische Gesellschaftsordnung der Spartaner und ihrer Freunde und Verbündeten; die ehemals friedliche und Hellas in agonalem Spiel verbindende spartanische Weisheit ist wohl so geheim geworden, dass

551 Arends weist auf die Parallele zwischen Sokrates’ Behauptung bezüglich Sparta und jener des Protagoras über Athen: Wie hier die δικαιοσύνη so allgemein ist, dass sie niemanden auffällt, so dort die βραχυλογία (in: o.J.). Die Analogie spricht Bände: Die ‘modernen’ Athener wie die ‘altväterlichen’ Spartaner werden gleichermaßen dem Spott preisgegeben; die Pointe ist dabei letzten Endes gegen die Sophisten und ihre selbstzufriedene Kundschaft gerichtet; vgl. Kuhn (1959, 29). Gerade die Ridikülisierung der Nachahmer der spartanischen Lebensform (Prot. 342b–c) zeigt die Vergeblichkeit einer bloßen Einübung von vorhandenen Mustern (s.u.). Die Feindseligkeit der Spartaner den Sophisten gegenüber ist bekannt (Hipp. maj. 283b–e); Thukydides 1.84–3; vgl. Woodruff (2013, 182–183).

552 Zu denken ist z.B. an die höhere Wertschätzung der Seele gegenüber dem Leib (Prot. 342e6); die Präsenz weiser Frauen (342d4; vgl. Diotima von Mantineia im Peloponnes), ihre Erotik (343a5); ihre unter Banausischem versteckte Weisheit (342d–e; vgl. das in Sokrates’ Gerede über Alltägliches versteckte Gold) etc.

553 Hipp. 285b–286c wirft ein interessantes Licht auf diese wahre Lakonizität: In Sparta können die Meisten kaum zählen, von Musik und Dichtkunst haben sie keine Ahnung etc.

554 Friedländer (II: 1964, 19).

sogar die Spartaner selbst sie vergessen zu haben scheinen.[555] Ähnlich war auch dem Protagoras des *Theaitetos* der geheime Sinn seines eigenen Homo-mensura-Satzes und damit die eigene Zugehörigkeit zu einer geheimen Überlieferung vorsokratisch-philosophischer Mysterienlehrer des ‘Fließens’ verborgen geblieben.

Dadurch, dass die Legende der angeblich heimlich lakonisierenden Weisen in der Zeit so weit zurück liegen soll, suggeriert Sokrates, dass die beiden griechischen ‘Kulturkreise’ seiner Gegenwart keine fertige Antwort auf die Frage nach der ἀρετή und dem ‘guten Leben’ bereithalten: Weder eine Einübung in die einen, noch eine in die anderen Verhältnisse könnten dem Anspruch seiner Fragestellung genügen[556] – und eine neue vermittelnde Auswertung der besten überlieferten, in Widerstreit geratenen Kräfte stand also noch aus.[557] Die Eskalation der Auseinandersetzung dieser Kulturkreise und Machtblöcke zum totalen Krieg lag zur Zeit des dramatischen Datums des *Protagoras*, also um die Mitte der dreißiger Jahre des 5. Jh. v. Chr., noch in der Zukunft,[558] gehörte aber als Platon den Dialog schrieb bereits als die Katastrophe des Peloponnesischen Krieges der Vergangenheit an.

---

555 Diese Passage zeigt auf witzige Weise, dass Platon die Spartaner besser zu verstehen glaubte, als sie sich selbst. Überdies dient diese Episode der rehabilitierenden Apologie des Sokrates: Dessen Anklage war nicht nur eine ‘Stellvertreteranklage’ reaktionärer Kräfte, sondern stand bekanntlich auch in Zusammenhang mit der Verstrickung einiger seiner Gefährten in der Tyrannie der spartafreundlichen ‘Dreißig’ während des Krieges, namentlich Alkibiades und Kritias (Xen. mem. 1.2.12; s.o. 2.1 Fn. 30).

Durch den Ansatz eines friedlichen verborgenen im Unterschied zum gewalttätigen offensichtlichen Spartanertum hält Platon ihm (und sich) den Rücken frei für seine Auseinandersetzung mit der (ehemals) feindlichen Polis; durch die Distanzierung von den aggressiven Spartafreunden entlastet er Sokrates. Es sei nicht vergessen, dass auch die athenische Demokratie massive Hegemonialansprüche erhob und mit ihren ‘Verbündeten’ entsprechend wenig zimperlich umging. Die Gefahr der Entartung einer Demokratie in eine Tyrannis ist Gegenstand von Platons Analysen in der Politeia (s.o. 1.2 Fn. 113); diese Gefahr ist einer der Pfeiler seiner Kritik an der Demokratie athenischer Prägung, die in der Form, wie sie Platon kannte, selbst ein Produkt des Krieges war (2.2 Fn. 172).

556 Vgl. oben Fn. 44 und 76. Einen Abriss der politisch-kulturellen Unterschiede der beiden ‘Kulturkreise’ bietet Rhodes (2011, 5–7).

557 Zur Charakterisierung der Sieben steigert Sokrates sich in ein ähnliches, hochrhetorisches ‘Hendiatrion’ hinein, als womit Hippias seine kurze Ansprache umrahmt hatte (s.o. Fn. 25, und 55): Die Sieben sind ζηλωταὶ καὶ ἐρασταὶ καὶ μαθηταὶ … τῆς Λακεδαιμονίων παιδείας (343a): «Nacheiferer, Liebhaber und Schüler … der lakedaimonischen Erziehung». Hierdurch unterstreicht er noch einmal die gemeinte Gegenüberstellung von Athen-Freunden und Sparta-Freunden.

558 Da Alkibiades (451–404 v. Chr.) zur Zeit des Geprächs der erste Bartflaum schmückte (Prot. 309b), war er noch nicht zwanzig Jahre alt; der Krieg (431–404) war also noch nicht ‘angelaufen’, obwohl es an Spannungen im Vorfeld nicht fehlte.

343a–c – Die Sieben Weisen übten sich in der Verfassung kurzer Sprüche. Der Spruch des Pittakos ist ein solcher Spruch. Einige dieser Sprüche widmeten sie in Delphi dem Gott. Sokrates betont dabei, dass sie das *gemeinsam* taten (er betont also die eine, kooperative der beiden Identifizierungsebenen der Legende). Bevor er Simonides ins Spiel bringt, der ziemlich genau ein Jahrhundert nach Pittakos lebte (ca. 650 bis 570 und ca. 556 bis ca. 468),[559] thematisiert Sokrates den agonalen Aspekt der Legende oder die agonale Identifikationsfläche also nicht: Erst Simonides sei es *post festum* um den Sieg gegangen. Der Aspekt der Ämulation ist in der Versicherung, dass die Spartaner in ihrer Weisheit ganz Griechenland heimlich überbieten, auf paradoxe Weise dennoch ebenfalls vorhanden – ein Charakteristikum, das notwendig auch auf die heimlichen Nachfolger abfärbt.

343b–c – Simonides habe sich in der Weisheit einen Namen machen wollen (er sei φιλότιμος ἐπὶ σοφίᾳ gewesen, 343b) und wollte deshalb den Satz des Pittakos 'niederwerfen'.[560] Der reale oder unterstellte Wunsch, 'sich einen Namen zu machen', der hier auf Simonides projiziert wird, beherrscht die Gesprächssituation, sofern sie sich an Protagoras orientiert: Hippokrates will ἐλλόγιμος werden, einen guten Ruf gewinnen (316b–c; s.o. 2.2.0); Protagoras freut ich, dass er sich einen Namen gemacht hat (335a); und er gönnt und prophezeit Sokrates das gleiche (361e).

343c–d – Sokrates begründet seine eristische Interpretation durch seine Interpretation der Partikel μέν. Diese mache keinen Sinn, wenn sie nicht als Markierung einer Reaktion auf Pittakos verstanden werde. Hierdurch zeigt Sokrates, dass er wie ein Sophist zur linguistischen Reflexion über die Sprache fähig ist: Er beherrscht auch hier das Spiel. Sein 'Beweis' überzeugt dennoch nicht und macht den gleichen Eindruck von Gewalttätigkeit, wie die mit dieser Deutung des μέν zusammenhängende Position von ἀληθείᾳ/ἀλαθέως im Satzgefüge (s.u.).

J. D. Denniston beschreibt die Partikel wie folgt:

559 Lesky (1993, 158 und 218–219).

560 Schleiermacher betont durch seine Übersetzung von εἰ καθέλοι τοῦτο τὸ ῥῆμα, als «wenn er diesen Spruch niederwerfen könnte» (343c) die Anspielung auf Protagoras' Καταβάλλοντες, die oben bereits festgehalten wurde. Apelt übersetzt: «wenn er diesen Spruch … zu Fall brächte»; Beresford: «if he could knock down this saying»; Guthrie: «if he could floor this favorite maxim»; Ildefonse: «en triomphant de cette formule»; Manuwald: «wenn er diesen Ausspruch … zu Fall bringe»; Lombardo u. Bell: «if he could score a takedown against this saying»; Rufener «wenn er diesen Ausspruch zu Boden werfen … könnte».

> The primary function of μέν, as of μήν, is emphatic, strongly affirming an idea or concentrating the attention upon it. But, as this process naturally entails the isolation of one idea from others, μέν acquires a concessive or antithetical sense, and serves to prepare the mind to a contrast of greater or lesser sharpness. The same thing occurs in Latin, German, and English, with *sane, zwar*, 'certainly'.[561]

Die 'mehr oder weniger antithetische' *Fortsetzung* des Gedankens wird in der Regel, aber nicht immer durch eine weitere Partikel, häufig δέ, markiert.[562] Dieser durch δέ markierte Folgegedanke wäre in den nicht zitierten und auch sonst nicht überlieferten Folgezeilen zu erwarten gewesen. Hier müsste dann bereits der 'pittakeische' Gedanke vorweggenommen sein, der in der zweiten Strophe kritisiert wurde.[563] Denys L. Page scheint das μέν hier, wie wir, auf Folgendes hin 'antithetisch' zu lesen und drückt deshalb in seiner Ausgabe des Gedichtes vor der Lakune (die er auf sieben Zeilen berechnet) nach der

---

561 Denniston (^{2}1959, 359).

562 Denniston (ebd., 369). Übersetzt man dieses μέν durch «schon» (im Sinne von 'bereits' oder 'durchaus') wie Schleiermacher, durch «freilich» wie Rufener, oder durch «sans doute» wie Ildefonse, so liegt Sokrates' Deutung auch auf der Hand: x ist durchaus/freilich schwer. Manuwald übersetzt behelfsmäßig «auch nur» und kommentiert: Durch Sokrates' Vorgehen «wird für μέν eigentlich die Übersetzung 'zwar' nahegelegt. Sie ist im Deutschen jedoch nur möglich, wenn der Gegensatz folgt, nicht wenn er (wie 344a1 f.) vorausgeht. Um daher die durch μέν in diesem Zusammenhang ausgedrückte Einschränkung an allen signifikanten Stellen gleich übersetzen zu können, wurde als Behelf 'auch nur' gewählt» (in: Platon. Protagoras [1999], 339).

Apelt übersetzt μέν gerade durch das antithetische 'zwar', das ja, wie auch Denniston hervorhebt und Manuwald bestätigt, nicht unähnlich wie μέν einen Folgegedanken erwarten lässt; Guthrie durch «on the one hand». Die von solchen Übersetzungen in Aussicht gestellte Fortsetzung fehlt im Text auffälligerweise. Beresford lässt Sokrates in diesem unterstellt eristischen Kontext das μέν interpretieren als: «the phrase: 'I'll give you that'»; Lombardo u. Bell lassen Sokrates das μέν in ihrer Übersetzung als «an antithetical particle» umschreiben und erklären in einer Fußnote dazu: «The first line of Simonides' ode, 'for a man to become good truly is hard,' is in fact introduced with a contrasting particle, not translated here. Socrates does not quote the continuation (and the lines have not survived elsewhere), so we do not know what sort of contrast was intended» (ebd.).

Ein eingängiges Beispiel für den 'antithetischen' Gebrauch dieser beiden Partikel liefert der anonyme Vers, den Sokrates kurz darauf zitiert und in dem sich lediglich die beiden Versteile formal aufeinander beziehen: τοτὲ μὲν κακός, ἄλλοτε δ᾽ ἐσθλός (344d): einmal schlecht, dann wieder edel.

563 Ein Signal dafür, dass die zweite Strophe einen in der Lücke bereits eingeführten Gedanken aufgriffe, fehlt, soweit wir sehen, im griechischen Text.

dritten Zeile einen hohen Punkt ab, der ebenfalls einen fehlenden Anschlussgedanken markiert.[564]

Vielleicht ist Sokrates' Argumentation auch legitim und funktioniert das μέν hier ohne ein folgendes δέ 'affirmativ' zur Markierung einer Opposition zum Vorangehenden, in welchem Fall vor der ersten überlieferten Zeile eine Strophe fehlen müsste.[565] Im Endeffekt sind diese Fragen hier aber nicht sehr relevant: Es war damals leicht zu überprüfen, heute nicht mehr. Sokrates hat so möglicherweise eine weitere 'Angriffsfläche' für Protagoras geboten, die dieser aber auch hier (wie bei der Hesiodparaphrase) nicht genützt hätte.

343d–344a – Im Zusammenhang mit dieser Deutung des μέν ordnet Sokrates das adverbiale ἀληθείᾳ/ἀλαθέως dem χαλεπόν im nächsten Vers zu, statt (eher naheliegend) dem ἀγαθόν.[566] Seine Begründung lautet, dass es doch neben guten Menschen, die wahrhaft gut sind, keine guten Menschen geben könne, die es nicht wahrhaft sind. Dieser Gedanke ist mit der später formulierten Ansicht zu verbinden, zentral für den positiven philosophischen Gehalt in Sokrates' 'Deutung', dass nur, wer überhaupt etwas ist, in diesem Etwas auch 'gut' sein, darin aber auch wieder schlecht werden könne (344c–345c; s.u.).

Einen guten Mann, so zitiert Sokrates weiter, nennt Simonides τετράγωνος, 'quadratisch' (344a; vgl. rep. 536b). Weil Sokrates, wie schon einige Male deutlich wurde, gerade das zitiert, was ihm passt, und zwar in der Weise, wie es ihm passt, ist anzunehmen, dass er auch diese Charakterisierung nicht umsonst zitiert.[567] Zusätzlichen Beweiswert für den Punkt, den Sokrates zu verfechten

---

564 Der Fall, dass Platon das zweite Glied einer Vorlage, das seinen Gedankengang anfechten würde, nicht zitiert, stünde nicht einzig da: So kritisiert er Politeia 361b einen Vers des Aischylos (nach dem Gott Ursache von Bösem wäre), ohne die Fortsetzung zu zitieren (dass die Menschen daran dennoch selbst Schuld seien; dazu Dodds (1951, 40)). Ähnlich hat er soeben Hesiod ungenau zitiert, und zwar aus dem umgekehrten Grund, dass das Verschwiegene dem eigenen Gedanken entspricht, und also nicht dem Simonides angedichtet werden soll (s.o.).

565 Die Weise, wie Sokrates die Zitate in den eigenen Gedanken einwebt, gibt 344a tatsächlich der Möglichkeit Gewicht, dass er in Simonides' μέν ehrlich die Fortführung eines impliziten Gedankens *vor* der ersten erhaltenen Strophe markiert sehen möchte, die dann in dieser 'ersten' Strophe explizit würde; denn hier setzt er selbst ein solches 'affirmatives' und zum *Vorangehenden* 'antithetisches' μέν in die Paraphrase: οὐ γὰρ εἶναι ἀλλὰ γενέσθαι μέν ἐστιν ἄνδρα ἀγαθὸν … χαλεπὸν ἀλαθέως, «Denn nicht ein guter Mann … zu sein ist ja 'wahrhaft schwer', sondern es zu werden». Hier markiert οὐ γὰρ das erste Glied (Sein) der von ihm konstruierten Antithese, ἀλλὰ … μέν das zweite (Werden); ein weiteres Beispiel für diese Verwendung von μέν bei Platon liefert z.B. symp. 173d7.

566 Aristoteles korrigiert diese willkürliche Deutung; vgl. nächste Fn.

567 Aristoteles kennzeichnet in der Nikomachischen Ethik den 'glückselig-tugendhaften' Mann, um den es auch ihm hier geht, mit einer Häufung zentraler Wendungen aus dem

vorgibt – Simonides' eristische Intention im Ausspielen von Werden gegen Sein – hat das Prädikat nicht. Aber Simonides war mutmaßlich 'pythagoreisch' inspiriert.[568] Ein 'quadratischer' Mann wäre nach pythagoreischer Symbolik ein 'gerechter' Mann.[569] Als solches verbindet sich dieses Prädikat mit den erwähnten pythagoreischen Tönen im Dialog, namentlich im Lustdiskurs (vgl. 1.2.1; 2.1.4.2).

344a–b – Sokrates hält es nicht für nötig, seine Auffassung noch weiter darzulegen bzw. die Schönheit und Bedeutsamkeit des Gedichtes noch weiter nachzuweisen: Es wäre zu 'weitläufig' (μακρόν). Dies ist für die begriffsstutzigen Anwesenden etwas redundant gegen Makrologie gesagt: Gedichtauslegung überhaupt fällt Sokrates zufolge ohnehin in diese Kategorie unangemessenen

---

Gedicht von Simonides: ὡς ἀληθῶς ἀγαθὸς καὶ τετράγωνος ἄνευ ψόγου (1100b21) – und zwar beiläufig, ohne die Herkunft der Zitate zu nennen. So entsteht der Eindruck, dass der 'Quadratische Mann' als hinreichend bekannter 'Titel' für den tugenhaften Menschen im ethischen Diskurs der Akademie, in dessen Nachfolge Aristoteles' Ethik steht, einen gewissen Signalwert hatte, dessen Grundzüge aber bereits im Protagoras erkennbar sind (zu einigen weiteren, und weiter unten gesammelten, Spuren dort von Aristoteles als Leser des Protagorasdialogs dürfte in 1164a24–26 die Erwähnung von Protagoras' Gepflogenheiten betreffend seiner Gage zählen); vgl. unten Fn. 126.

568 Werner (in: Simonides, 23); diese Geistesrichtung kann natürlich auch den einen oder anderen seiner Schutzherren ausgezeichnet haben, für den er jeweils dichtete.

569 Vgl. DK 58 B 4 = Bd. I, 22–23: ἡ δικαιοσύνη ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος. Bei Fränkel heißt es, unter Berufung auf unter Anderem diese Stelle: «Die Vier oder das Quadrat, als eine doppelt symmetrische Figur, schien die vollkommenste Ordnung zu repräsentieren; so wurde sie von den Pythagoreern mit dem Prinzip der Gerechtigkeit und Rechtlichkeit gleichgesetzt, und diese Identifikation lebt noch heute in dem englischen Ausdruck 'a square deal' fort. Spätere Pythagoreer begründeten die Identität von Quadrat und Gerechtigkeit in dieser Form: Gerechtigkeit vergilt Gleiches mit Gleichem; und in der Quadratzahl widerfährt jedem der beiden Faktoren dieselbe Veränderung (Multiplikation), die er dem anderen zufügt (58 B 4)» (1976, 315) unter Verweis auf Gaiser (1983, 54–56); vgl. Kirk u. Raven (1976, 248–249); zur Bedeutung der Tetraktys für die Pythagoreer im Hintergrund des Platonischen s. ferner Gaiser (ebd., 111) oder Schefer (2001, 204 mit Anm. 568) für weitere Referenzen; ferner (ebd., 212–213) für einen ursprünglich pythagoreischen Zusammenhang zwischen Tetraktys und Apollon.

Bei Empedokles wird die kosmische Liebe, Φιλότης – die 'synharmonisch-schöpferische', heilende (deshalb auch angenehme) Kraft im Seinsgeschehen – ἴση μῆκός τε πλάτος τε, «gleich nach Länge und Breite», also 'quadratisch' genannt (DK 31 B 17.20); Kirk und Raven verstehen das als «equal in length and breadth to the four elements» (ebd., 250); vgl. de Sterke (2012, 44 Anm. 66). Da Platon sich die Seele ebenfalls irgendwie als nach Länge und Breite dimensioniert vorstellt (und übrigens Vorstellungen wie diese bei Empedokles rezipiert, z.B. Gorg. 507e–508a; symp. 202e; s.o. 1.3.4.1; vgl. 2.6 Fn. 7), hat die Bildsprache möglicherweise eine genaue Entsprechung zur gedachten Seelenstruktur; vgl. Gaiser (ebd., 45).

Sprechens; Länge oder Kürze sind für sich betrachtet für die Frage nach der richtigen Form der Untersuchung nicht grundsätzlich von Belang (vgl. z.B. Gorg. 465e–466a; vgl. 461d–e; pol. 286c–d; rep. 504b–c).

344b–345c – Sokrates fährt in seiner Deutung dennoch weiter und bringt einen Gedanken, der für seine eigene 'heimliche' Weisheit zentral ist (und auch zum Nachweis von Simonides' eristischer Intention; 344c), ins Spiel:

344b–d – Zuerst wiederholt Sokrates (in der heute vorherrschenden Rekonstruktion) die Verse 1–2 und 13–14, ergänzt um die folgenden Verse: «Dem Menschen aber ist nicht möglich, nicht schlecht zu sein, | welchen ein ratloses Unglück (ἀμήχανος συμφορά) niederwirft» (344c). Simonides dürfte damit im Sinne des weiter oben bemühten 'archaischen Pessimismus' gemeint haben: 'Der Mensch' sei *als* Mensch immer wieder 'ratlosem Unglück' ausgesetzt und fürchte den Neid der Götter (s.o. B.1.3.1 mit Fn. 41; vgl. 1.1.1; 1.2.4). Platon wendet sich bekanntlich entschieden gegen diese Vorstellung (s.o. Fn. 74). Sein Sokrates interpretiert diese Weisheit hier aber sehr eigenwillig. Die ab jetzt anhand von schlichten Exempeln fragende Argumentationsform, der Anspruch an die alltägliche Lebenserfahrung des Gegenübers, und seine eigene Sicht auf diese praktischen Beispiele verraten, dass die 'Interpretation' sich spätestens hier eindeutig auf dem Boden sokratisch-platonischen Denkens befindet, obwohl immer noch in exegetischem Gewand: «Wen wirft nun ein ratloses Unglück nieder bei der Regierung eines Schiffes? Offenbar doch nicht den Unkundigen, denn der ist schon immer niedergeworfen» etc. (344c, 345a–b).

344d–e – Dass nur ein Kundiger unkundig werden könne, nur ein Guter schlecht etc., findet Sokrates im Vers eines weiteren, diesmal anonymen Dichters bestätigt: «Auch wohl ein Trefflicher ist nun schlecht, dann wieder zu rühmen», sprich gut (ἐσθλός), was einem Schlechten umgekehrt nicht passieren könne: *Als* Schlechter sei er immer schlecht; soll jemand aber schlecht werden können, müsse er zuerst gut gewesen sein (345b). Protagoras hätte Anstoß daran nehmen können, dass Sokrates einfach wieder einen neuen Dichter zitiert, um seine Deutung des Simonides zu 'erhärten'.[570] Aber Protagoras lässt es wieder geschehen.

570 Wenn Sokrates, wie soviele Gesprächspartner in den Dialogen, gelegentlich einen Dichter zitiert, um gemeinsamen Boden für oder wider eine Ansicht zu gewinnen, so ist dies (von der Beiläufigkeit und Unverbindlichkeit solcher Zitate abgesehen), generell etwas anderes, als was er hier macht: In solchen Fällen zitiert er aus dem Vorrat geteilter Erfahrung in Gestalt der kulturellen Überlieferung – gleichgültig, wozu er dies macht. Hier plädiert er für eine kontroverse Interpretation eines Dichters mithilfe eines fremden

344e–345a – Wer ist nun gut? Jemand, der gut handelt. Sokrates nimmt eine Umdeutung der Wendung εὖ πράττειν vor: als 'gut handeln', statt 'sich wohl befinden, erfolgreich sein'; eine ähnliche Ambivalenz nützt er am Anfang des Lustdiskurses, wo es um die Frage nach dem εὖ ζῆν geht, dem 'gut leben', was wiederum als 'sich wohl befinden, angenehm leben' oder als 'leben als ein guter Mensch' verstanden werden kann (351b). Diese und ähnliche Äquivokationen sind in diesem Diskurs gängig (vgl. z.B. Gorg. 495e; rep. 353e, 621d).[571] Die Ergebnisse aus der Interpretation von Sokrates' Simonides-Deutung dürfen deshalb auch im Lustdiskurs mitbedacht werden: beide Exkurse kreisen um einen einheitlichen Gedankenkomplex, der sich in der Wiederholung dieser Umdeutung von εὖ πράττειν/εὖ ζῆν zu erkennen gibt.

345a–c – Sokrates stellt anschließend in einem Atemzug zwei Fragen: Was ist gut handeln? Und: Was macht einen Menschen (in etwas) gut? Er beantwortet zuerst die zweite Frage: das Lernen und gelernt-Haben ((jeweils von etwas), die μάθησις) macht einen Menschen in allem jeweils gut. Die Antwort auf die erste Frage folgert er mehr oder weniger aus dieser Ansicht: Das einzige Schlechthandeln ist die 'Beraubung' (στέρησις) der Erkenntnis (345b; hier auch ἐπιστήμη genannt).[572]

Verses (der Dichter wurde nicht identifiziert); s. Manuwald (in: Platon. Protagoras [1999], 343), den der Vers an Theognis erinnert. Wenn dies überhaupt etwas zeigen soll, dann das Eingeständnis der Beliebigkeit seiner Interpretationen *als* Interpretationen.

571 Einige weitere Beispiele gibt Hofmann (in: Platon. Werke 2, 133 Anm. 16); die Aufforderung εὖ πράττωμεν bildet die letzten zwei Wörter der Politeia. Die gleiche Ambivalenz liegt Sokrates' Umdeutung von εὐωχεῖσθαι bei Xenophon zugrunde: 'gut essen' = 'schmausen' interpretiert er als 'gut essen' = 'das Richtige und mäßig essen' (mem. III.13.6); entsprechend wird die Äquivokation samt ihrer Identifizierung als εὐδαιμονεῖν von Aristoteles als die Ansicht von οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες [!] aufgefasst, 'von der Menge und den Schöngeistern' (eth. Nic. A 2.1095a18–20; vgl. 8.1098b20–23).

572 Vgl. Manuwald: «Ganz parallel zu seinem Verfahren 344d5 ff. wendet Sokrates die an den Fachleuten gewonnenen Erkenntnisse auf den 'guten Mann' überhaupt an und trägt dabei die Ursachen des Wechsels von gut zu schlecht nach, die bei den Fachleuten nicht genannt waren: Es ist nicht so, daß das Wissen, auf dem das Gutsein beruht, als solches unzulänglich wäre oder seine Macht verlöre, sondern es handelt sich um schicksalhafte Dinge, die den Menschen in seiner körperlichen Bedingtheit (im Unterschied zu Gott) von außen (oder jedenfalls ohne sein Zutun) beeinträchtigen, zum Verlust des Wissens führen können und es unmöglich machen, daß er immer gut ist. Wenn das Gutsein auf Wissen beruht (was durch b5 erneut deutlich wird), dann ist der Verlust des Wissens das einzige Unglück, das den Menschen treffen kann» (in: Platon. Protagoras [1999], 344).

Eine solche Interpretation suggeriert, dass bereits bekannt sei, was (nach Platon) 'Wissen' sei; scheinbar auf alle Fälle etwas, das man nach Belieben haben wollen oder sein lassen könne. Aber 'Wissen' wird von Platon auf eigentümliche Weise verstanden und zwar als etwas, das die Qualität des 'Seins' des Wissenden ontologisch (nicht lediglich

Die Struktur eines genuin sokratisch-platonischen Gedankens wird immer sichtbarer. Sie setzt sich aus den bisherigen Elementen der Umdeutung zusammen: (a) Wer gut ist, ist es auch 'wahrhaft'; (b) nur wer 'wahrhaft' etwas ist, kann dieses Etwas im Handeln mehr oder weniger gut verwirklichen; (c) diese Verwirklichung ist ein fortwährender Lernprozess, gleichzeitig aber das Resultat des Lernens. Zwischen (a) und (b) ist eine gewisse Härte spürbar, die im nächsten Paragraphen geglättet werden wird: Sie sind wie zwei Prämissen der platonisch-sokratischen Umdeutung, und als solche eröffnen sie eine besondere Perspektive auf Werden und Sein im ethischen Diskurs bzw. erschließen sie die alltägliche Erfahrung für ihre Deutung in allgemeineren Begriffen; 'Werden und Sein' sind in (c) dem doppelsinnigen, Prozess und Resultat umspannenden, Begriff der μάθησις bereits von sich aus unreflektiert enthalten.

345b–c – All dies wird aber noch in eristischem Gewand präsentiert, das almählich zu eng wird. Sokrates zitiert – anscheinend als Beleg der Philonikia des Simonides – einen Vers, der an und für sich als Ausdruck gängiger Frömmigkeit zu lesen ist: «Am weitesten aber gedeihen und die trefflichsten sind (ἐπὶ πλεῖστον δὲ καὶ ἄριστοί εἰσιν), welche [Obj.] die Götter [Subj.] lieben» (345c). Hier – im Licht der platonischen Intuition betreffend der Gaben der Götter an ihre Freunde (Philosophie, Dialektik, wohlverstandene Erotik; z.B. Phil. 16c, 20b; Tim. 53d etc.) – kündigt der Vers den weiteren Horizont der ἀρετή als der μάθησις und diese als Vermittlung des Werdens zum Sein in einer Tätigkeit an: Jede Vermittlung zum Sein ist eine vom Göttlichen her, das als einziges 'wahrhaft ist'.

345c – Als Krone der eristischen Interpretation mit 'verborgener Agenda' zitiert Sokrates einige resignierende Verse: Simonides möchte seine Zeit nicht darauf verwenden, einen solchen «Quadratischen Mann» zu suchen. Sollte ihm einer über den Weg laufen, würde er es mitteilen (345c); ihm genüge ein durchschnittlicher Mensch, der nicht absichtlich etwas Schlimmes anstellt (345d, 346b–d). Das ist einerseits eine bedenkliche ethische Resignation; sie sollte Protagoras als dem Paladin einer Nachahmungspädagogik, der die Dichtung der altehrwürdigen Meister als Wegweiser verwendet (325e–326a), in einem seiner kanonischen Dichter unheimlich vorkommen; andererseits entspricht es seiner Alltagspädagogik, die 'brauchbare Bürger' hervorbringen möchte. Es steht dennoch im Widerspruch zum Prytaneion: Wenn ein

'ethisch') impliziere und deshalb nicht ohne gravierenden Schaden vernachlässigt werden könne.

weiserer Kreis – und das würde nach sokratischem Verständnis zugleich einen Kreis implizieren, der sich in ἀρετή hervortut – als in diesem weisesten Haus der weisesten Stadt (des weisesten Erdstrichs) versammelt ist, nicht zu finden sei, dann wäre hier der Ort, nach einem 'Quadratischen Mann' zu suchen. Wie es sich denn auch herausstellen wird, ist tatsächlich einer zugegen – von den anderen unbemerkt.

Im platonischen Horizont der 'göttlichen' Wirkung in jeder Vermittlung der an der 'Ontogenese' beteiligten Parameter im 'Werden zum Sein', der γένεσις εἰς οὐσίαν (Phil. 26d; vgl. pol. 283d), ist es schwer, in Sokrates' Zitat dieses Verses etwas anderes als eine kritische Anspielung auf eine 'sophistisch-aufklärerische' Resignation im Geiste des historischen Protagoras zu sehen: Protagoras könne über die Götter nichts wissen. Ihre «Unklarheit/Unsichtbarkeit und die Kürze des menschlichen Lebens» (ἥ τ' ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου, DK 80 B 4) verhindern das.[573] Und wenn die Sitten, die das Gutsein ausmachen, nicht passen, verändert man sie eben – bis man selbst vor ihrer Kulisse wieder 'quadratisch' erscheint. Weder Protagoras noch Simonides machen sich, um ja keine Lebenszeit zu verlieren, auch nur auf die Suche nach dem Göttlichen (überhaupt oder im Menschen);[574] aber eine klare diesbezügliche Vorstellung führt bei Sokrates und Platon zu einer von Grund auf neuen Interpretation des Menschen und seines Lebens, in seiner Gesellschaft sowie im Dienst des Göttlichen (vgl. z.B. Phd. 107b–c; rep. 608c–d beinhaltet eine direkte Antwort)[575] – und das wird in der Wahl des oben zitierten Simonides-Verses

573 Picht weist darauf hin, dass sich diese Skepsis «nicht gegen die Götter [richtet], sondern sie richtet sich gegen den Menschen, genauer gesagt: gegen die Anmaßung menschlichen Wissens» (1996 [1965/1966], 156); vgl. V.2 Fn. 51 und 1.1 Fn 36. «Wenn Protagoras sagt, er wisse nicht, wie die Götter beschaffen sind an Gestalt, so zieht er nur die Konsequenz daraus, daß Xenophanes den Trug der anthropomorphen Göttergestalt durchschaut hatte. Wenn die Götter nicht anthropomorph vorgestellt werden dürfen, so können wir überhaupt nichts von ihnen wissen» (ebd., 157).

574 Mansfeld (1981, 41) vergleicht für Protagoras Empedokles DK 31 B 2, für Sokrates Xen. mem. IV.3.13. Picht vertritt demgegenüber die Ansicht: «Die Skepsis gegenüber dem menschlichen Wissen führt aber keineswegs zu einer Resignation gegenüber den Möglichkeiten und den Mitteln menschlicher Erkenntnis» (1996 [1965/1966], 157). Diese Ansicht belegt er (ebd., 157–158) durch den Vergleich mit der hippokratischen Schrift 'Über die alte Heilkunst', deren methodische Skepsis sich in der Tradition des Xenophanes nicht gegen die Dinge richte, die man nicht sehe, sondern gegen das sie betreffende Wissen der Menschen (de vet. med. I.3); vgl. 1.1 Fn. 80; 1.2 Fn. 80 und 148.

575 Im Zusammenhang hiermit steht die besondere sokratische Auffassung der Muße (vgl. insbesonder 2.1 mit Fn. 23 und 25; RA.10.3; RA.12); aber auch der Makrologie-Diskurs gewinnt von hierher an Tiefe: Warum sein Leben mit langen Reden vergeuden, wenn die 'erfüllende' Suche im sokratischen Gespräch (die wenigstens in der platonischen Form prinzipiell abschließbar ist, epist. VII 341c–d) bereits der Dienst am Gott selbst ist (apol.

angedeutet: «am weitesten aber gedeihen und die trefflichsten sind, welche die Götter lieben» (345c). Diese Anspielung funktioniert unter der Voraussetzung, dass Platon in der ἀρετή dieser von Simonides' genannten 'Freunde der Götter', die dem Dichter zufolge «am weitesten aber gedeihen und die trefflichsten sind» die ἀρετή der Philosophen andenkt. Sie leben ja auch ihm zufolge 'am besten' (in beiden Bedeutungen der Äquivokation). Ihre ἀρετή übt sich in den oben genannten Gaben; so verweist diese ἀρετή in ihrem Wesen auf die Geber, die Götter. Wir verstehen den Vers im Zusammenhang mit der Frage nach 'Werden und Sein' des Guten im Leben als Hinweis auf das im *Protagoras* verborgen wirkende Wesen der ἀρετή der Seele. Denn die neu verstandene, zu suchende ἀρετή müsste gleichzeitig die ἀρετή sein, nach der der *Protagoras* die eigentliche Frage in Korrelation mit Protagoras' (und Simonides') Resignation bis kurz vor dem Ende ausklammert: Wenn die ἀρετή schlechthin (Platon zufolge) nur vom Göttlichen her begründet werden kann, die Frage nach den Göttern (Protagoras zufolge) aber ausgeklammert bleiben soll (was Sokrates durch seine eigenwillige Simonides-Deutung impliziert und für den historischen Protagoras durch DK 80 B 4 verbürgt ist), dann ist im Gespräch

---

29d, 30a–31a, 31c–d, 33b–c, 37e; vgl. B.2 Fn. 116). Wenn aber in diesem Dienst am Gott das erfüllte Leben bestehen soll, dann macht Protagoras' grundlose Begründung, am Ende das Thema zu wechseln, einmal mehr klar, weshalb dieser Dialog im Hades situiert ist bzw. weshalb die Sophistenszene so interpretiert wird: Wer seine Lebenszeit vergeudet, der ist bereits im Leben gestorben; vgl. die Wendung desselben Gedanken im Phaidon, wo gerade das Leben der Philosophen sich aus der Sicht der Nicht-Philosophen als lebendiges Gestorbensein darstellt (s.o. 2.1.4.3).

Das Ergebnis der 'sophistischen Resignation' ist aus Platons Sicht notwendig nicht Unklarheit über die Götter, sondern über den menschlichen Lebensweg; oder mit Friedländer: «Sein [Protagoras'] Prinzip des 'Möglichst-gut-Werdens' verzichtet, wie das vorher auch bei dem 'Einen' und bei der Arete geschah, auf jede Klarheit über das Was und Worin. Und so fehlt denn dieser Erziehung ein wirklich gesehenes Ziel… . Im Protagoras erleben wir hier die stärkste Enttäuschung. Denn was eben noch als Ziel genannt worden war, 'daß die Seele rhythmischer und wohlgefügter werde', wird sogleich einem weit Niedrigeren unterstellt: der 'Brauchbarkeit zum Reden und Handeln' (ἵνα εὐρυθμότεροι καὶ εὐαρμοστότεροι γιγνόμενοι χρήσιμοι ὦσιν εἰς τὸ λέγειν τε καὶ πράττειν 326 B 3)! So wenig weiß Protagoras um die Wertstufen, und hier wird auch besonders deutlich, daß ihm der Bezug auf ein Höchstes fehlt oder auch nur das Suchen danach» (II: 1964, 12); das Zitat wird von Friedländer unvollständig wiedergeben; vgl. Buchheim (1986, 97–99, 123–127); vgl. B.2 Fn. 116. Diese Verkehrung ist ein Aspekt des generellen sophistischen ἄνω-κάτω und fällt faktisch in die Kategorie der Verkehrung von Grund und Folge entsprechend eben Phaid. 99b und 101d–e. Die Ursache dafür ist auch nach Friedländer, dass «jeder absolute, jeder geistige Maßstab dem Protagoras fehlt» (ebd., 13). «Hätte man aber Klarheit über das Gute als das Absolute, dann würde das hier abgebrochene Problem sich dorthin fortsetzen, wo auch 'Gerechtigkeit' und 'Verständigkeit' als untrennbar erscheinen müßten, weil beiden die Erkenntnis, zuletzt des Seiend-Guten, zugrunde liegt» (ebd., 16–17).

mit dem Sophisten auch die Frage nach der ἀρετή nicht angemessen zu stellen. Umgekehrt aber muss der 'Quadratische Mann' – der sozusagen 'unüberbietbar weit gedeiht' weil er der beste Freund der Götter ist, den Simonides zwar als Inbegriff der ἀρετή evoziert, in seiner Möglichkeit also anerkennt aber nicht aktiv suchen möchte – nahezu zwingend einen Hinweis auf das Wesen eben dieser augeklammerten ἀρετή enthalten.[576]

345d–e – Sokrates ordnet 'freiwillig' (oder 'gern'; ἑκών) dem 'Loben' zu ('ich lobe *freiwillig*'), statt – wie es von Simonides wahrscheinlich gemeint wurde – dem 'Unterlassen von Bösem' ('wer nicht *freiwillig* Böses tut'); ein Weiser wie Simonides brauche nicht eigens zu betonen, dass niemand freiwillig Böses tue. Dies ist aber, wie bekannt, eine betont sokratische, von seiner gesamten Umgebung als befremdend empfundene Maxime (s. z.B. apol. 25d–e, 37a; Gorg. 468d, 509d–e; vgl. Xen. mem. IV.6.6), die man also nicht einfach einem 'kanonischen' Dichter unterstellen darf – weil er nichts anderes gemeint haben dürfe, als was vor dem Tribunal von Sokrates' Denken Bestand hätte (s.o.). Von Platon wird diese Maxime unumschränkt angenommen (z.B. Tim. 86d–e).

345e–346b: Sokrates' begründet seine Deutung mit einem biographischen Argument: Simonides, der Dichter am Tyrannenhof, habe wohl gewusst (346b–c), dass es in manchen Situationen nötig sei, sich zu verstellen und ungerechte Verhältnisse 'wider Willen' zu loben (346e) – und wäre es lediglich, um nicht als Nörgler verklagt zu werden (346a–b).[577] Sokrates' beschönigender Vergleich mit der Notwendigkeit, dass Kinder manchmal ihre schlechten Eltern wider willen loben müssen, unterstreicht in ironischer Verkehrung lediglich die Ungerechtigkeit von Simonides' Tyrannenlob.

Das Lob ungerechter Verhältnisse ist – wie jedes ihnen entgegenkommende Handeln – auch selbst Unrecht; hier ist an Prodikos' Unterscheidung zwischen der Möglichkeit, zu Unrecht oder mit Recht gut von jemandem zu sprechen,

---

576 Dass noch Aristoteles den 'wahrhaft guten, quadratischen Mann ohne Makel' nahezu als Titel für den tugendhaften Menschen zitiert, wurde bereits in Fn. 92 hervorgehoben; vgl. Fn. 126.

577 Die Stelle könnte eine Reminiszenz an Platons unangenehme Erfahrungen in Sizilien (ca. 388 v. Chr.) enthalten; das würde für den Protagorasdialog ein Abfassungsdatum nach seiner ersten Reise suggerieren, die ja in der Regel als *terminus post quem* für pythagoreische Einflüsse aufgefasst wird; s. Guthrie (IV: 1975, 214); oben 2.1 Fn. 122. Das würde – ohne auf einer solchen Datierung beharren zu wollen – bedeuten, dass die pythagoreischen Anspielungen, die wir im Dialog detektieren, auch biographisch nachvollziehbar wären.

zu erinnern (337b).[578] Wer das Loben von Unrecht oder die Vortäuschung der Gerechtigkeit anpreist, ermutigt direkt zum Unrechttun.

So führt Sokrates die Simonides unterstellte Apologie der Verstellung *ad absurdum* und er zeigt, dass es ihm mit der Annahme von Simonides' Weisheit nicht Ernst war: Simonides sei ja «nicht so ununterrichtet» gewesen, «daß er gesagt hätte, er lobe diejenigen, die nichts Böses aus freier Wahl tun, als gäbe es welche, die aus freier Wahl Böses tun» (346d). Wer sich aber aus freier Wahl ungerechten Verhältnissen in der Verstellung anpasst oder diese lobt, handelt eben aus freier Wahl ungerecht. So ununterrichtet fand ihn Sokrates angeblich doch, denn das Lob unguter Verhältnisse und die (Simonides zugeschriebene) Einsicht in die Unfreiwilligkeit bösen Handelns schließen sich gegenseitig aus.

Sokrates' Begründung seiner als Deutung präsentierten Umdeutung ist noch in einigen weiteren Hinsichten von Interesse:

1) Das Lob der Verstellung ('gute Menschen nörgeln nicht, sondern loben auch die Fehler ihres zugehörigen Umfelds; wer die Fehler seiner Gesellschaft anprangert tut dies bloß aus Furcht, später als Mitläufer verschrien zu werden'; 345e–346b) spiegelt in Protagoras' Epideixis dessen absurdes, aber ernstgemeintes Argument für die Lehrbarkeit der Tugend aus der zur Verstellung zwingenden gesellschaftlichen Norm. Unverdientes Lob ist aber nichts anderes als die Anerkennung vorgegaukelter Gerechtigkeit. Durch diesen kleinen Gewaltakt – ἑκών dem 'Loben' zuzuordnen – rückt Sokrates Simonides und Protagoras eng zusammen: Die allseitige gesellschaftliche Verstellung bringt ebenso allseitige Freiwilligkeit im Loben von Unrecht mit sich, hierin unterscheiden sich eine Demokratie und eine Tyrannis nicht voneinander.[579]
2) 'Ironisch verkehrt' zeigt dieses Lob auf die Verstellung aber genau das Verhalten des 'wahrhaft guten' Mannes: seine Gesellschaft immer dort zu tadeln, wo sie tadelhaft *ist*. Denn es sind bei Platon gerade *nicht* die schlechten Menschen, die aus egoistischen Interessen ihre ungerechte Gesellschaft tadeln (während die 'guten' sie aus ebensolchen Gründen loben), sondern die guten – und zwar ohne Furcht vor der unvermeidlichen Anklage vonseiten der Ungerechten; sie sind die 'Bremsen' im

578 Prodikos verwendet dort das Wort ἐπαινεῖσθαι dafür, 'mit Recht' gut von jemandem zu sprechen. Wie zu erwarten, lässt sich Sokrates an Prodikos' Wortunterscheidung nichts gelegen sein und spricht hier von ἐπαινεῖν und ἐγκωμιάζειν; die sachliche Unterscheidung 'mit Recht' oder 'zu Unrecht' ist durch Prodikos' Beitrag im Dialog eindeutig gegeben.

579 Schofield registriert bezüglich des Gorgias-Dialoges, dass «tyrants and democratic politicians are seen by all parties to the conversation as birds of a feather» (in: Plato. Protagoras etc., xiv); vgl. oben B.2 Fn. 6.

Ohr des ‘trägen, guten Pferdes’ der Vaterstadt, wie Sokrates in Athen (apol. 30e).[580]

3) Vor dem Hintergrund der von Protagoras selbst vollführten Identifizierung der offen-ehrlich auftretenden Sophistik mit ‘heimlichen’ Vorläufern wie Simonides (316d), bedeutet Sokrates’ Auffassung (‘Simonides war öfters genötigt, schlechte Menschen wider Willen zu loben’) gleichzeitig und im Einklang mit Nummer 1) eine Interpretation dieser ‘ehrlichen’ Sophistik als Lobhudelei unguter Verhältnisse[581] – was natürlich ihrem Ansatz und der Erwartung ihrer Schüler entspricht, dank ihrem Unterricht innerhalb der vorhandenen Verhältnisse ἐλλόγιμος werden zu können (316b–c, 361e) und zwar ohne Rücksicht auf den zu entrichtenden Preis (310d–e; vgl. 326c).

4) Und wenn Sokrates schließlich warnt, äußeres Gehabe nicht für das Wesentliche zu halten – ohne dabei jede Verbindung zwischen Gehabe und ‘verborgenem’ Wesen zu verneinen, denn die sokratisch interpretierte lakonische *brevitas* (vgl. leg. 641d, 721e) entspricht sicher der protzig zur Schau getragenen ‘Schneidigkeit’ der Spartaner, die ihrerseits mit ihrer angeblichen intellektuellen Trägheit korreliere (342d–e) – so schlummert hier ein weiterer warnender Selbstkommentar Platons im Dialog: Das Geplänkel im *Protagoras* nicht für den letzten Schluss seiner Weisheit in Sachen ἀρετή zu halten.[582]

580 Vgl. B.2 Fn. 92; Sokrates tat also beides: in der von den Meisten als ungerecht empfundenen Tyrannis stellte er sich gegen die Macht; und in der von den selben Menschen als gerecht empfundenen Demokratie legte er seinen Finger auf die faule Stelle: Dass eine Bürgerschaft nicht ‘gerecht’ von Menschen regiert werden kann, die nicht einmal wissen, dass sie das Wissen dazu nicht besitzen.

581 Es ist Augenfällig, wie auch der ‘falsche Liebhaber’ in der ersten, Lysias zugeschriebenen Rede im Phaidros zur Erreichung privater (hier erotischer) Ziele zu ungerechtem Lob rät, insbesondere, wenn der Gelobte vermögend sei und sich also erkenntlich erweisen könne (233a–b, 233e–234a): auch dies ein Fall sophistischer Ermunterung zur κολακεία bei Platon.

Lysias, Metöke aus Athen, ehemaliger Insasse von Thourioi und dort Schüler von Teisias (Lesky (1993, 665)), wird im Phaidros-Dialog als Sophist behandelt: Sokrates zeigt sich erstaunt, dass er wieder in der Stadt ist, wo er bei einem Gastfreund verbleibt (227b); er trägt dort öffentlich vor und verkauft anschließend seine Musterreden (228d–e); die Worte der Rede habe er ‘zurechtgedrechselt’, ἀποτετόρνευται (234e), gleichsam wie ein Gorgias; vgl. B.1 (Fn. 42); die Politeia findet im Haus seines Vaters Kephalos statt, wobei auch Lysias zugegen ist (rep. 328b).

582 Das Thema ‘Heimlichkeit’ wurde in Sokrates’ surrealistischer Darstellung wahrhafter Lakonik (342a–343c; s.o.) bereits spöttisch umspielt. Hier stellt es eine Verbindung zum Themenkreis der ‘Mysterien der Philosophie’ her.

346b–d – Simonides sei durch Erfahrung weise geworden: Er habe an den Höfen der Tyrannen wohl oft ungerechte Verhältnisse loben müssen, mit denen er nicht einverstanden war.[583] Deshalb tadle er den Pittakos nicht, weil er ein 'Gerntadler' (φιλόμωμος) gewesen sei, sondern weil er gelernt habe, sich mit dem gesunden Mittelmaß zufrieden zu geben. Die erwähnte Resignation ist nicht nur an sokratischen und platonischen, sondern auch an unterstellt-pittakeischen Maßstäben gemessen eine Resignation. Denn wenn Pittakos sagt, «schwer ist es, gut zu sein», so dürfte er den guten Menschen wohl gesucht haben, eine Suche, die Simonides aufgegeben habe.

346c–347a – *πάντα τοι καλά, τοῖσί τ' αἰσχρὰ μὴ μέμικτα*, «Alles ist schön, dem nichts Schlechtes ist beigemischt» (346c). Sokrates zieht zur Deutung dieses Verses die Fäden seiner Interpretation – 'Resignation', 'Mittelmaß' und 'Verstellung' – zusammen, flicht aber gleichzeitig einen neuen, wiederum typisch eigenen Gedanken hinein: Mit diesem letzten Vers meine Simonides nicht: «Alles ist weiß, dem nichts Schwarzes ist beigemischt»; vielmehr meine er eben, dass er sich mit dem Mittelmaß begnügen wolle, denn das erste wäre lächerlich – ein weiteres Beispiel von einem Gedanken, den Sokrates in das Gedicht hineininterpretiert, weil Simonides nichts Dummes, Lächerliches oder Verwerfliches habe denken können. Mittlerweile ist hinreichend klar, dass weder Sokrates noch Platon sich mit einem so verstandenen Mittelmaß begnügen. Es stellt sich also die Frage, ob Sokrates-Platon eine andere Mitte im Auge hat, die in diesem Dialog nicht besonders thematisiert wird, aber auf die hier dennoch hingewiesen wird.

Weil Sokrates' Umdeutung auch sonst so vorgeht, dass Simonides bald als Zeuge einer resignierenden sophistischen Haltung, bald als Mundrohr verschlüsselter Hinweise auf eine unterliegende Auffassung der ἀρετή verwendet wird, ist diese Frage berechtigt. Allein schon das Beispiel der Gegensätze Schwarz-Weiß verknüpft diese Stelle mit einer Reihe von Passagen im Oeuvre, wo es zur Exemplifizierung von Vermittlungsvorgängen angeführt wird. Die Mitte zwischen Übermaß und Mangel (ὑπερβολή und ἔλλειψις) steht im Zentrum des Lustdiskurses. Hierauf ist zurückzukommen (2.5.2.1; 2.5.4).[584]

583 Die Politeia entwickelt sich im Anschluss an ein Wort des Simonides (331e) und zwar in Antwort auf Glaukons Not in Anbetracht genau dieser Frage, ob es besser sei, offen gerecht oder heimlich ungerecht zu leben? Dichter wie Pindar oder Archilochos werden dort als Autoritäten bezüglich desselben Problems herangezogen (365b–d; oben 2.2.2.1).

584 Dass Aristoteles in der Darlegung seiner Lehre der 'richtigen Mitte' zwischen ὑπερβολή und ἔλλειψις, die Platons Philosophie voraussetzt, nicht nur den Protagoras, sondern gerade auch den Simonides-Diskurs zitiert, und dass er die betreffenden Parameter überdies

347a–348a – Damit ist Sokrates' Interpretation abgeschlossen. Hippias möchte auch gerne eine kleine Rede über das Gedicht halten. Er hat sie angeblich 'auf Lager'.[585] Einmal davon abgesehen, dass dies nicht abgemacht war und der eloquente Vertreter des Nomos sich also als inkonsequent erweist (worauf Alkibiades ihn sofort hinweist, 347b), zeigt dies, dass er sich bestenfalls aufs Reden, nicht auf den Dialog versteht. Sokrates möchte am liebsten die Gedichte weiter beiseite lassen: Für ihn bleiben sie unverbindlich, ihre eingehende Behandlung ist zu langwierig (344a–b), er redet lieber über die Sache selbst (347b–c). Männer, «wie die meisten unter uns sich zu sein rühmen» (347d) bedürfen keiner fremden Stimme und die Intention der Dichter kann man ohnehin nicht beweisen (347e).[586] Diese klare Anspielung auf Hippias' selbstgefällige Verklärung der Anwesenden zur geistigen Elite Hellas' (337c–e; vgl. 338b–e) ist eine ebenso klare Absage an sein Prytaneion und an deren Methoden der Unterhaltung. Sokrates anerbietet sich dennoch, mit Protagoras weiter zu reden.

348a–c – Protagoras bleibt stumm. Wieder einmal müssen die Anwesenden eingreifen; nur aus Scham ist der geschlagene Protagoras bereit, weiter zu reden (348c). Dies ist aber nicht die 'maieutische Scham' des dankbar auf einen 'inneren Fehler' ertappten Hippokrates, sondern der Gesichtsverlust eines Unverbesserlichen im Angesicht von Seinesgleichen (vgl. 2.2.1.2).

2.4.3.2 Zusammenfassend: Gutsein als Gutwerden

Zusammenfassend halten wir als 'Bewegung' dieser sokratischen 'Anti-Epideixis' vorläufig fest: Pittakos sagte: Gut zu *sein* ist schwer; Simonides fordert ihn – ein Jahrhundert später – mit der Behauptung heraus: Es zu sein ist (so gut wie) unmöglich; schwer ist es aber, gut zu *werden*. Sokrates überbietet, im Gewand der Interpretation, den Simonides, indem er Pittakos' 'Seinsgedanke' aufgreift, ihn und seinen Gedanken gleichsam 'rehabilitiert'. In dieser Rehabilitierung 'überbietet' er selbst den Pittakos als Chiffre ausschließlichen

mit den Pythagoreern in Verbindung bringt, deren Lehren wiederum im Hintergrund der platonischen Philosophie stehen, gibt ein externes Indiz, dass in diesen Signalen weitere Parameter des verborgenen Tugenddiskurses zu finden sind; vgl. Fn. 126.

585 Hippias scheint dafür bekannt gewesen zu sein, dass er – anders als z.B. Gorgias oder später Alkidamas – seine Vorträge sorgfältig ausarbeitete (Platon Hipp. min. 363c, wozu Meister (2010, 46, 71)).

586 In der Sprache sokratischer Maieutik will das sagen: 'Schwangere' Menschen haben eigene Gedanken; in der Sprache sokratischer Erotik bedeutet es, 'im Schönen zu zeugen und gebären' (symp. 206b–e, 208e–209e; vgl. 2.2 Fn. 91).

'Gutseins': Gut werden *und* es zu sein ist in gewisser Weise beide möglich, aber beides ist schwer. Diese 'Rehabilitierung' hält sich auf eristischer Ebene. Das Prozedere einer '*teilweise Widerlegung des 'Simonides' zur Rehabilitierung des 'Pittakos' in der Widerlegung des Protagoras*' hat eine genaue Parallele in der '*teilweisen Widerlegung des 'Heraklit' zur 'Rettung' des 'Parmenides' zur Widerlegung des Protagoras*' im *Theaitetos*. Platon entwickelt dort einen unhistorischen Heraklitismus in Opposition zum Eleatismus bzw. zu Parmenides. Die *reductio ad absurdum* dieser 'Geheimlehre der Fließenden' macht die Notwendigkeit auch der Position der 'Stehenden' einsichtig. Sokrates peilt mit Theaitetos eine vermittelnde Position an, nach der 'Seiendes' als Ganzes sowohl 'wird' als 'ist'.

Nichts spricht dafür und allerhand dagegen, dass Sokrates' Interpretation des Simonides jemals ernsthaft gemeint war, sei es im Sinne der erziehenden Auslegung in Protagoras' Manier oder sei es sonst um Simonides Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Letztendlich sind 'Simonides' und 'Pittakos' bloße Chiffren für zwei zentrale Begriffe, deren Vermittlung im *Protagoras* nicht grundsätzlich durchgeführt, sondern nur angedeutet und in einer praktischen Angelegenheit vorexerziert wird (s.u.): die zentralen Parameter 'Werden' und 'Sein', die für eine Interpretation menschlichen Handelns fruchtbar gemacht werden sollen. Umgekehrt ist hiermit die Aufgabe gestellt, menschliches Handeln so zu verstehen, dass es mithilfe dieser Begriffe und ihrer Vermittlung denk- und lenkbar gemacht wird. Unmöglich sei es zwar, dauerhaft gut zu sein, aber nur ein Guter könne schlecht werden – und ein Schlechter muss zuerst gut *gewesen* sein, bevor er schlecht *werden* kann.

Das *non plus ultra* der Weisheit des Weisesten der durch Sokrates hindurch rivalisierenden hellenischen Weisen – faktisch ist es damit Platon, der hier den Ring betritt (Sokrates rivalisiert nicht) – beinhaltet dabei die Einsicht, dass das Gutsein durch menschliche Tätigkeit in der gekonnten Ausübung dieser Tätigkeit möglich ist und deshalb das Signum des Werdens trägt. In dieser Hinsicht erweist Gutsein sich als ein unablässiges Gutwerden. Dieser Gedanke wird in den folgenden Paragraphen aufgrund des *Protagoras* weiter ausgeführt und vertieft.

2.4.4 *Simonides' Gedicht: Zwei Prämissen der Umdeutung*

Simonides' Gedicht ist sowohl aus der Perspektive des Protagoras, wie in Sokrates' oder Platons Sache gut gewählt. Der fragliche 'Quadratische Mann', auf dessen Suche Simonides verzichtet, steht in beiden Fällen für den Menschen im Vollbesitz jener ἀρετή, um die sich die Gesprächspartner auf ihre je eigene Weise bemühen. Protagoras formuliert dies selbst: Er sieht in der Behandlung gerade dieses Gedichtes eine thematische Fortsetzung des

Gesprächs, nur eben anhand eines Gedichtes: «dies soll der ganze Unterschied sein» (338e–339a).[587]

Über beide Seiten des Disputs lassen sich anhand der Wahl und Behandlung dieses Gedichtes wichtige Auskünfte gewinnen. Einerseits negativ: Dass Simonides – *alias* Protagoras bzw. die Sophistik – den Quadratischen Mann für nicht vorhanden oder extrem selten, zumindest unauffindbar hält (sofern einem nicht zufällig einer begegnet), sich also nicht einmal auf die Suche macht und statt dessen resigniert (346d), ist so vielsagend, dass es als ein weiterer Kommentar Platons zu seinem Dialog aufgefasst werden darf. Wozu soll man sich mit einem Simonides noch über die ἀρετή unterhalten oder mit einem, der an Simonides' Resignation nichts auszusetzen hat? Protagoras, der pragmatische Pädagoge der 'realen Verhältnisse', wo Quadratische Männer nicht gefragt sind, begnügt sich statt dessen – halb Eristiker halb Schulmeister – mit dem Nachweis eines angeblichen Selbstwiderspruchs des Simonides.[588] Und sogar hierin wird er von Sokrates zur Erheiterung der Anwesenden noch 'widerlegt'.

Andererseits bedeutet die nach alltäglichem Ermessen unwahrscheinliche Seltenheit des Quadratischen Mannes eine gekonnte Anspielung auf die bekannte *Atopia* des Sokrates: Was es nicht gibt, hat keinen Ort, ist ἄ-τοπον.[589] Noch fundamentaler entspricht sie der Herausgehobenheit der Seele, um deren ἀρετή es sich handelt, aus dem Seienden: Worum es geht, fällt aus jedem Vergleich heraus, es gehört einer anderen Klasse an, als alles Übrige und es ist also insofern 'nirgends', als 'das Übrige' insgesamt das 'Irgendwo' konstituiert; und es soll für dieses 'Übrige' dennoch den 'verborgenen' Maßstab liefern, ohne von diesem her gesucht oder verstanden werden zu können. Sokrates stellt mit Simonides klar, dass das Spezifikum der 'quadratischen' ἀρετή (also das 'ehrenhafte' Moment, 'dauerhaft gut zu sein') «dem Gott» vorbehalten bleibe (341e, 344c). Dennoch erweisen gerade die im Sinne des Vorgesprächs 'gesunde Seele' sowohl wie Sokrates selbst sich durch diese Analogie als plausible Kandidaten für das Prädikat, so 'quadratisch' zu sein, wie es einem Menschen nur möglich ist.

Dass es indes für Menschen bescheidenere, z.B. nicht-dauerhafte Weisen gebe, ἀγαθός zu sein, bestreitet auch Simonides nicht: Mangel an Dauerhaftiga keit verbietet noch nicht, im landläufigen Sinn über die ἀρεταί zu reden und

587 Übersetzung von Schleiermacher.

588 Dass Protagoras einen Widerspruch im Gedicht zu finden meint, hebt diese Identifizierung nicht auf; diese wird davon nicht tangiert: Protagoras findet einen formellen Fehler, der die 'Schönheit' des Gedichtes beeinträchtigt, er ficht nicht Simonides' resignierende Grundhaltung an, die der seinen entspricht.

589 Vgl. oben Fn. 63.

die Mitbürger z.B. für ihre Besonnenheit, Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Weisheit, Tapferkeit etc. zu loben oder sie zu diesen 'Tugenden' zu ermuntern. Es bleibt aber unwahrscheinlich, dass die Probleme in der Bestimmung der Verhältnisse zwischen den ἀρεταί, die als die Fragen nach der 'Einheit der Tugend' den vordergründigen Diskurs des *Protagoras* ausmachen, nach Platon ohne die Klärung der ausgeklammerten Frage nach der ἀρετή selbst (τὴν ἀρετὴν ὅτι ἔστιν, 361c) jemals zu lösen sein werden. Demgegenüber verweist, was in der Deutung des Gedichtes an Einsichten bezüglich einer 'quadratischen' ἀρετή gewonnen wird, wahrscheinlich auf einen von Platon im *Protagoras* gemeinten Begriff der ἀρετή schlechthin – mag das Mittel dazu auch eine äußerst eigenwillige Umdeutung seitens des Sokrates sein.

Unser Versuch, aus Platons Auswahl der Verse und aus seiner eigenwilligen Auslegung in den Händen von Sokrates eine Intention mit Implikationen für das Verständnis anderer Passagen im *Protagoras* zu präparieren, wurde bereits oben legitimiert (2.4.4). Schließlich gibt es ja, wie dort gesagt wurde, im Dialog selbst keinen Grund zur Annahme, dass Sokrates – der sein fehlendes Interesse an Dichterdeutung als seine normale Haltung zu erkennen gibt – in seiner Interpretation jemals beabsichtigte, Simonides exegetisch gerecht zu werden oder ihn gar als Vorbild für die Jugend anzupreisen. Es erscheint für das Verständnis des Dialogs im Gegenteil eher fruchtbar, die Aufmerksamkeit auf dasjenige zu richten, was auf den verschlungenen Pfaden dieser sokratischen 'Gegen-Epideixis' in den Vordergrund gerückt wird. Im vorigen Paragraphen wurden diese Pfade aufgegliedert und kursorisch kommentiert; im Folgenden wird ihr 'verborgener Sinn' herausprepariert.

Sokrates' – also Platons – Umdeutung beruht auf zwei Prämissen:

1) Die erste Prämisse ist die Annahme, dass was 'gut' ist, auch 'wahrhaft gut' sei, und nicht 'zwar gut, aber nicht in Wahrheit gut'. Dies begründet Sokrates' gewalttätige Zuordnung des Adverbs ἀληθείᾳ/ἀλαθέως zu ἀγαθόν. Es entspricht dem eleatischen Grundsatz, dass was (etwas) ist, (es) *ist* und (dies) nicht *nicht ist* und hebt die ἀρετή schlechthin aus dem Geltungsbereich der 'je zwei Logoi' heraus. Diese Umdeutung lässt sich, wie gesehen, in die Reihe versteckter Stiche gegen Protagoras' 'Tugend der Versteklung' eingliedern; sie legt somit die Vermutung nahe, dass hier letztendlich eine Antwort gegen den in dieser Verstellung schlummernden, dem Homo-mensura-Satz entsprechenden 'Relativismus' intendiert ist: Wenn ich jemandem dank meiner Verstellung gut erscheine, werde ich es gemäß dem Homo-mensura-Satz zwar auch sein – aber eben nicht notwendig auch schon in Wahrheit.

2) Die zweite Prämisse ist die durch die raffinierte Umdeutung der εὐπραγία ins Spiel gebrachte Ansicht, dass sich Gutsein oder überhaupt (etwas) Sein in tatsächlichem Handeln manifestiere und umgekehrt gut handeln den Handelnden gut (in etwas) mache:[590] Das (wahrhaft etwas) Sein wird vom Menschen über den Weg des (dieses) Werdens erreicht, aber so, dass ‘dieses’ nur derjenige werden kann, der es schon ‘irgendwie’ ist. Diese Umdeutung der εὐπραγία füllt die sonst formal bleibende Bestimmung des eigenen Gedeihens und Verderbens mit einem ersten Inhalt (312a).

2.4.4.1 μάθησις

Zwischen den beiden genannten Prämissen – was ‘gut’ ist, ist immer ‘wahrhaft gut’; (etwas) Sein und (etwas) Werden sind in der Welt unlöslich aufeinander bezogen – ist eine gewisse Härte spürbar. Diese entspricht der Aufgabe, den steilen eleatischen ‘Seinsgedanken’ mit dem Denken über die veränderlichen Dinge auch des Alltags in Einklang zu bringen. Dieser Spannung kommt das griechische Wort μάθησις bereits unreflektiert entgegen, das in Sokrates’ Simonides-Exegese unterdeterminiert bleibt: Μάθησις nennt sowohl den Prozess des durch Handeln (gut) *Werdens* (in etwas), wie das Können oder Wissen und also das ((in etwas) gut) *Sein*.[591]

Zusammen eröffnen die beiden Prämissen eine besondere Perspektive auf Werden und Sein im sittlich-pädagogischen Diskurs; 1) sie machen zugleich die Alltagserfahrung auf jene allgemeinen Begriffe hin potentiell transparent und dadurch verbindlich denkbar und 2) sie stellen die Begriffe ‘Werden’ und ‘Sein’, die oben als die zentralen Parameter einer zwischen ‘Herakliteisch-Protagoreischem’ und ‘Parmenideischem’ auszutragenden Kontroverse herausgestellt wurden, bereits im *Protagoras* in das Zentrum der Bemühung um ein Verständnis des Alltäglichen.

Dass diese Verben bei Simonides und Pittakos nicht mit dem Gewicht platonischer Dialektik auftraten, braucht kaum eigens betont zu werden. Dass sie aber in Sokrates’ Interpretation so zu lesen sind, geht bereits aus der witzelnden Umständlichkeit hervor, mit der Sokrates ihre Bedeutungsverschiedenheit durch den Rekurs auf Prodikos belegt (s.o.); ferner durch

590 Die Einschränkung des ‘Gutseins’ auf das ‘Gutsein-in-Etwas’ wird im folgenden Abschnitt behandelt.

591 Pape (1964) gibt im Lemma μάθησις Beispiele für μάθησις als: «das Lernen» (Soph. El. 1021); «der Unterricht» (Plat. Lach. 190d); «das Wissen» (Soph. Tr. 450); «die Wissenschaft» (Xen. mem. 4.2.20); LSJ *s.v.* μάθησις erfasst den Sinn ‘Wissen’ nicht in einer eigenen Kategorie, übersetzt aber μάθησις in Soph. Tr. 711 als «*information*».

die Weise, wie Sokrates diesen Rekurs einleitet. Das geschieht in eindeutiger Anspielung auf Protagoras' Homo-mensura-Satz und angeblich zur Unterbindung eines typisch protagoreischen Regresses: Sokrates fürchtet sich «nichts zu sagen» (ἐφοβούμην μὴ τὶ λέγοι), weil ihm etwas scheint (φαίνεται), das dem Protagoras nicht so zu sein scheint (οὐ φαίνεται, 339c–d): Das gleiche Lied scheint dem Protagoras nicht schön, ihm selbst aber schön gedichtet zu sein.[592] Ist es schön oder unschön gedichtet oder beides, wahr *und* falsch?

Um die Prämisse zu einem äußeren Maßstab zu gewinnen, der dem Regress ein Ende setzen könnte, lässt er den von ihm selbst zur Widerlegung des Protagoras hervorgehobenen Unterschied zwischen Sein und Werden durch den 'sprachkundigen' Prodikos (vgl. 337a–c) scherzhaft beglaubigen: ταὐτόν σοι δοκεῖ εἶναι τὸ γενέσθαι καὶ τὸ εἶναι ἢ ἄλλο; («Dünkt dich das Werden und das Sein einerlei oder zweierlei [zu sein]?» 340b).[593] Sokrates nimmt das Risikos, dass Prodikos' Gutdünken zu einem weiteren Ausufern der Diskussion hätte führen können, in Kauf; und er kümmert sich scheinbar nicht darum, dass dieser Unterschied unmöglich dem individuellen Gutdünken unterliegen kann, weshalb die Verifizierung der Differenz zwischen Sein und Werden einer fachmännischen Expertise bedürfte. Wenn man es mit Protagoras zu tun hat, liegen die Verhältnisse nach Platon dennoch anders, denn, wie in der ersten Hälfte dieser Arbeit als Bestandteil der platonischen Protagoras-Problematik herausgearbeitet wurde, die 'protagoreische' Auflösung von allem in 'herakliteisches' Fließen kommt der Preisgabe dieses Unterschieds gleich (Tht. 160b–c, 166c). So betrachtet ist Prodikos' 'Expertise', obwohl sachlich lächerlich, als Witz pointiert und zeigt gerade dadurch an, dass die 'ironisch' mithilfe von Prodikos abgesicherte Opposition Sein vs. Werden für Sokrates im Nachdenken über den gesuchten Quadratischen Mann zentral ist.

Das von diesen beiden Prämissen provozierte Paradoxon lässt sich mit Blick auf den Text auch so formulieren: Wie kann jemand, der als 'gut' immer 'wahrhaft gut' ist (343d–344a), dennoch (jeweils) besser oder schlechter sein bzw. gut und schlecht werden (344c–345c)? Dieses Paradoxon macht die Crux der sokratischen Deutung aus – vordergründig des Verhältnisses von Simonides zu Pittakos, faktisch aber des Gegensatzes von Werden und Sein im menschlichen Handeln. Es lädt den Leser somit zur Vermittlung von 'Simonides' als einem hochstilisierten Helden des sittlichen Werdens und 'Pittakos' als einem solchen des sittlichen Seins ein: Wie verhalten sich das 'wahrhaft gut *Sein*' und das 'gut *Werden* (und wieder schlecht)' zueinander?

592 [Φ]αίνεται ἔμοιγε (καὶ ἅμα μέντοι ἐφοβούμην μὴ τὶ λέγοι) ἀτάρ, ἔφην ἐγώ, σοὶ οὐ φαίνεται, 339c.
593 Übersetzung von Schleiermacher.

Sokrates' Antwort auf diese Frage beruht auf der Einschränkung des Gutseins auf das gute Ausüben einer Fähigkeit (Arzneikunst, Handwerk etc.), auf das Gutsein-in-Etwas.[594] Diese Einschränkung geht natürlich an Simonides ebenso vorbei wie an Pittakos. Diese Dichter erweisen sich mithin endgültig als bloße Chiffren einer von Platon konstruierten dialektischen Opposition. Die Einschränkung ermöglicht seinem Sokrates den Unterschied zwischen dem durch Lernen erlangten Besitz einer Fähigkeit (dieser erlangte Besitz heißt jetzt in der Terminologie des Gedichtes: 'wahrhaft (x) sein'), und dem Grad dieses Gelernthabens, der sich in der Ausübung manifestiert: eine Fähigkeit lernen und verlernen – oder nach der nunmehrigen Nomenklatur: 'gut und besser, schlecht und schlechter werden' in Bezug auf diese Fähigkeit.[595] Diese Unterscheidung wiederum ermöglicht eine Glättung der genannten Härte zwischen den Prämissen, die keine Eristik mehr ist, sondern Philosophie: Nur durch ärztliche Tätigkeit wird und ist ein Arzt *Arzt*. Dies ist (der Prozess der) μάθησις, denn man wird nicht Arzt durch die Ausübung einer nicht-ärztlichen Tätigkeit. Nur wer dank einer solchen ärztlichen Tätigkeit bereits 'wahrhaft' ein Arzt geworden ist kann ein guter oder ein schlechter Arzt sein; und nur ein guter oder schlechter Arzt kann durch Hinzulernen ein besserer und durch Verlernen ein schlechterer Arzt werden (στέρησις von Können-Wissen oder μάθησις-ἐπιστήμη als 'erreichtem Zustand') – oder, so darf man ergänzen, durch falsches Lernen, z.B. im Zusammensein mit falschen Lehrern.

In Anlehnung an die von Sokrates bei Hesiod geborgte Sprache bedeutet das: Wenn man den Gipfel einer bestimmten ἀρετή einmal durch μάθησις erklommen hat und in dieser 'gut' geworden ist, wird es einfacher sein, sich durch Ausübung dieser ἀρετή auf diesem Gipfel zu halten, ohne dass diese ἀρετή selbst jemals aufhört, schwer zu sein: Der 'prozessuale' Charakter der ἀρετή als μάθησις verhindert zwar, dass diese sich zu einem 'Dauerzustand' verfestigt; aber die inhärente 'Stabilität' des Gelernthabens verhindert, dass man sie fortwährend neu lernen muss (vgl. Tht. 153b–c).

594 Diese Verschiebung des Gutseins überhaupt zum Gutsein in etwas bestimmt den späteren Diskurs: Auch Aristoteles formuliert, wenn er nach dem Gutsein des Menschen *als* Menschen fragt, dieses Gutsein in Analogie zum Ausüben einer Fähigkeit, und zwar als die Tätigkeit der Seele (eth. Nic. 1.6) – diese Tätigkeit sei die ἀρετή und die Eudaimonie. Der Gedanke wirkt ferner in Aristoteles' grundlegender Unterscheidung zwischen dem Haben (κτῆσις, ἕξις) und dem Ausüben (χρῆσις, ἐνέργεια) einer Fähigkeit nach (ebd. 1.8.1098b31–33).

595 Hier darf daran erinnert werden, dass Protagoras in Antwort auf Sokrates' Frage, was Hippokrates bevorstünde, wenn er zu ihm in die Lehre ginge, sagte: Er wird von Tag zu Tag besser werden; Sokrates aber nachhakte: besser worin? (318a–d).

Aus dieser Konkretisierung des allgemeinen Gegensatzes von Werden und Sein durch Sokrates ist für das Verständnis des verborgenen Tugenddiskurses im *Protagoras* Folgendes zu gewinnen:

Diese Konkretisierung kann von neuem formalisiert werden: Wenn nur (richtige) ärztliche Tätigkeit einen Menschen zum Arzt werden lässt (μάθησις), und wenn nur ein Arzt ein guter Arzt sein kann, dann folgt daraus die folgende formale Struktur der μάθησις: Der Weg zum X [zum Arzt] (das gut-Werden in Bezug auf x [auf das Heilen von Kranken]) führt über die Ausübung von x-bezogenen Taten, als wäre man bereits ein X. Also: Gute X-Taten (x-bezogene Taten, wenn gut getan [heilende Taten eines Arztes]), machen einen X erst zum X; nur ein guter X ist überhaupt ein X, ein schlechter 'X' ist (nur darum noch) ein X, weil er leider durch Privation/στέρησις in seiner einst vorhandenen Fähigkeit zum betreffenden Guten, nämlich x [der Fähigkeit zum Heilen], schlecht geworden ist (345b).[596] Auch ein schlechter 'X' steht also immer noch unter demselben Zeichen der verlorenen Fähigkeit zu x (und nicht zu y [schlechtes Gärtnern oder Musizieren macht den Arzt nicht zum schlechten Arzt]).

Die besondere Brisanz dieser Rückführung des 'Gutseins' auf das 'In-etwas-Gutsein' liegt in ihrer Korrelation zu Sokrates' erstem Gegenargument wider die von Protagoras behauptete Lehrbarkeit der Tugend: Die Athener halten die verschiedenen Fachfähigkeiten für lehrbar und hören in Fachfragen deshalb nur auf Fachleute, während in allgemeinen Fragen alle mitreden dürfen (s.o.). Aber nicht nur halten die Athener die dazu nötige allgemeine ἀρετή – die hier noch (wie von Protagoras auch weiterhin) als politische 'Verwaltungs-' oder 'Durchsetzungsfähigkeit', πολιτικὴ ἀρετή oder τέχνη verstanden wird – nicht für lehrbar, sondern sie nehmen an, dass jeder sie ohnehin besitze, weshalb über allgemeine Sachen eben alle mitreden dürfen. Weil aber Sokrates inzwischen *jedes* Gutsein auf durch μάθησις erworbenes In-etwas-Gutsein reduziert, wird erstens klar, dass er das Vorgehen der Athener in der Volksversammlung nicht billigen würde, und gleichzeitig damit, dass er sein Argument wider die Lehrbarkeit, das auf dieser Praxis beruht, nie ernst gemeint haben kann (319a–320b). Denn jetzt verwirft er den von ihm selbst im Namen der Athener angeführten, auf Protagoras' Argumentationsniveau (vgl. 325b–c)

596 Die Argumenationsfigur wird signifierweise im Phaidon gebraucht, um zu beweisen, dass die Seele keine Harmonie oder Stimmung im Sinne der von Simmias vorgebrachten Saitenanalogie ist: Sie würde aufhören Seele zu sein, sobald sie, als Stimmung der Saiten im Körperinstrument, schlecht und das will sagen verstimmt würde, denn eine vertimmte Stimmung ist keine mehr; zugleich wäre jede Seele, die überhaupt eine ist, gleich gut also 'tugendhaft', weil sie notwendig eine gute und also *als* Stimmung die einzig mögliche, sauber gestimmte Stimmung sein müsste (93c–94b); vgl. ferner z.B. rep. 340d–341a.

operierenden Grund, an die Lehrbarkeit der Tugend zu zweifeln:[597] Dieser Zweifel an der Lehrbarkeit beruhte ja in seiner spezifischen Formulierung auf der jetzt verworfenen Trennung zwischen erworbenem Fachverständnis und 'einfach vorhandenem' Urteilsvermögen mündiger Bürger: Wenn jedes Gutsein durch μάθησις erworben wird, gibt es keinen Platz mehr für ein anderes Gutsein, das alle irgendwann 'automatisch' besitzen sollen. So bahnt sich Sokrates' bekannter 'chiastischer', aber nur scheinbarer Positionswechsel am Ende des Dialogs bereits hier an – seine Überzeugung von der Lehrbarkeit der wohlverstanden ἀρετή (361a–b)[598] –, und es zeigt sich, dass bereits sein erstes Argument 'ironisch' gemeint war: So eindeutig, wie Sokrates den Tausch der Positionen markiert, so klar ist auch, dass er seine eigentliche Meinung nie geändert, freilich auch nicht sofort mitgeteilt hat. Wer seine Meinung *contre coeur* und sicher nicht nachhaltig geändert zu haben scheint, ist nur Protagoras. Die Implikation ist deutlich: Protagoras hat seinem Logos nicht beistehen können und geriete, wenn er mit der unterstellten Meinungsänderung ernst machen würde, in πλάνη.

2.4.4.2 ἀρετή

Über die Formalisierung der μάθησις noch einmal hinaus sind jetzt die Weichen für eine angemessene Formulierung der Frage nach der ἀρετή gesetzt, wie sie wohl zu verstehen sei.

Die wohlverstandene Frage nach der alle ἀρεταί in sich vereinenden ἀρετή kann zugleich keine andere sein als die Frage nach der Seele selbst: Die Seele ist es, die lernt und das Gelernte in die fähige Verrichtung einer Tätigkeit umsetzt – und zwar in allem, wie das warnende Vorgespräch mit Hippokrates klargestellt hatte: Die Seele kann von einer falsch gewählten (Lern-)Tätigkeit verdorben werden, also ist sie auch in jeder Tätigkeit am Werk bzw. ihre (alle Einzeltätigkeiten übergreifende) ἀρετή ist in der spezifischen ἀρετή jeder Tätigkeit am Werk, ohne mit ihr identisch zu sein. Was für die Seele selbst jeweils 'gut' sei, was das eigene Werk der Seele sei, durch dessen gute Verrichtung sie gut werde

---

597 Sokrates hat dieses Vorgehen dennoch in eigener Sache angeführt, weil es ihm ein Argument auf diesem argumentativen Niveau verschaffte, was Protagoras' Erwiderung in der Epideixis beweist: Protagoras erklärt in seiner Epideixis diese athenische Haltung in seiner Auffassung von der gegenseitigen Erziehung zur 'Männertugend schlechthin': Für ihn ist die demokratische Praxis nachgerade ein Beweis *für* die Lehrbarkeit der ἀρετή.

598 Dieser angebliche Positionswechsel beruht also nicht etwa auf dem Lustdiskurs. Das entlastet diesen Diskurs von der Rolle, im Dialog die Grundlage für einen nicht vorhandenen Kurswechsel zu liefern, als ob es der Kalkül wäre, der als Mathematik die ἀρετή, als vorteilhaftes Abwägen des Guten-Angenehmen und Schlechten-Unangenehmen, lehrbar machen würde.

und sei, ist hiermit noch nicht erkannt; diese Frage würde – als Frage nach der ἀρετή – vielmehr erst jetzt mit einer für Protagoras unmöglichen und wohl auch unbehaglichen Dringlichkeit in den Blick kommen können (aber sie kommt es nicht, denn Protagoras lässt das nicht zu). Nach der Seele und ihrer ἀρετή fragt aber die 'verborgene Leitfrage' des *Protagoras*.[599] Jetzt, wo Sokrates die Frage durch eine Radikalisierung vermittelst des Handwerkerparadigmas der ἀρετή vorbereitet hat, ist natürlich nicht gesagt, dass ihre Beantwortung ebenfalls innerhalb dieser Grenze bleiben müsste.[600]

Es liegt nahe, dass diese im *Protagoras* gemeinte, verschwiegene – bzw. aus den Kulissen den Diskurs lenkende – ἀρετή der Seele, die sich in jedem guten Verrichten einer Tätigkeit manifestiert (also in jeder einzelnen, dank einer der vier bis fünf im Dialog thematisierten 'kardinalen' ἀρεταί (s.u.), gelingenden Tat), und in jedem falschen Verrichten einer Tätigkeit oder in dem Verrichten einer schädlichen Tätigkeit zu Schaden kommt, aus der oben in der Formalisierung des Ärzte-Vergleichs des Gutseins gewonnenen Struktur der μάθησις zu gewinnen ist. Die Betrachtung der Seele im Licht dieser Formalisierung führt dann zur Frage: Was ist nun die Tätigkeit x, wenn X = die Seele?[601] Anders gesagt: Wenn nur das gute Verrichten von x-haften Taten

599 Die oben erwähnte Nachwirkung des Protagoras auf die Nikomachische Ethik bzw. die Richtigkeit unserer Lesart hier scheint sich darin zu bestätigen, dass es genau die Frage nach dem eigenen Werk der Seele ist, die Aristoteles dort seiner Untersuchung zugrundelegt; s.u. Fn. 126. Dieses ist klar auch Frage und Antworthorizont im ersten Buch von Platons Politeia (340d–341a, 353a–354a); vgl. dazu: «Auch die Seele hat ihr Geschäft: besorgen, beherrschen, beraten usw., kurzum leben ([rep.] 353D)», so Kato (1986, 34); und «the soul which is operating at peak efficiency [ἀρετή] is a 'just' one and, it seems, a 'good' one», so Robinson (1995, 34–35), anlässlich rep. 353a–e.

600 Zu diesem Paradigma und zu Sokrates' Überwindung desselben, vgl. B.2 Fn. 116; vgl. B.2 Fn. 49.

601 Dies ist nicht von ungefähr die Frage, die Aristoteles' Ethik zugrunde liegt (eth. Nic. A 6.1097b24–34; vgl. 6.1106a21–24); die Grundlage ihrer Beantwortung, wie er sie in B 1.1103a14–3.1105b18 darstellt, hat eine eindeutige Verwandtschaft mit dem hier als Interpretation des Protagoras von Platon Entwickelten. In Anbetracht der Tatsache, a) dass Aristoteles in der Exposition der ethischen Problematik zu Bezeichung des 'wahrhaft guten Menschen' unser Simonides-Gedicht zitiert (A 11.1100b21–22; er zitiert die für den Protagorasdialog zentrale Stelle über den Gott auch in met. 982b3, also gleich zu Anfang; vgl. Fn. 92); b) ferner, dass er für seine Ausführung die im Protagoras-Dialog angepeilte richtige 'Mitte' zwischen Übermaß und Mangel ins Zentrum rückt (6.1106a18–9.1109b26; vgl. Prot. 338a–b, 346d–e); c) dann, dass er die ἀρετή deshalb als ἕξις προαιρετική, als Habitus des Wählens bestimmt (6.1106b36; vgl. B.2.2.1; B.2.2.4); d) und dass er den Abschluss der Erörterung dieser ἀρετή der 'Mitte', die zu ergreifen sei, mit einer Wortwahl einleitet, welche die wortklauberische Pseudo-Differenz zwischen Pittakos und Simonides vor der Folie des Hesiod bezüglich der Schwierigkeit der ἀρετή – es sei «schwer, tugendhaft zu sein» (Deutsch von Rolfes u. Brien, in: Aristoteles. Philosophische

einen X zum X machen, so bedeutet das für die Seele: Nur gute Seelentaten machen die Seele gut, sprich: überhaupt erst zur Seele. Welche sind das? Die betreffenden Taten sind offensichtlich eine Form wohlverstandener μάθησις, denn μάθησις ist die ureigenste Tätigkeit, μαθήματα sind die Nahrung der Seele (Prot. 313c). Gerade hieran wurde von Sokrates im Gespräch mit Hippokrates ihre besondere Struktur und ihre Gefährdung durch falsche Lehrer aufgewiesen (314a; vgl. Phaidr. 247d mit 248b).[602]

So sich lässt der formalisierte Befund der Umdeutung des Simonides ohne Umstände in der Sprache des «Gefäßes der Seele» umformulieren. Und so findet die hier aus der Simonides-Interpretation herauspräparierte Struktur der ἀρετή der Seele, die μάθησις ist, vom Einleitungsgepräch her eine Bestätigung, während der dort angesprochene Nährungsprozess von der Simonides-Deutung her konkretisiert wird: Die von der Seele gewählte Nahrung (die μάθησις als der Prozess des Lernens) macht die Seele zu einer (im Lernen wählenden und aufnehmenden) Seele (die μάθησις als das Werden-zum-Sein der Seele); schlechte Seelentaten, also Taten, die zur Privation des x-der-Seele führen, machen die Seele (*als* Seele) zur schlechten Seele, ja sie würden sie in der fortschreitenden στέρησις ihrer Eigenschaften letztlich sogar zunichtemachen – sollte das möglich sein.[603]

Schriften III) – durch eine unverfängliche Paraphrase ausgleicht, nach der es ‘ein Werk’ sei, ‘ernsthaft-hervorragend’ zu sein (διὸ καὶ ἔργον ἐστὶ σπουδαῖον εἶναι, B 9.1109a24) und e) dass er dieses Erlangen der Mitte schließlich auf eine in diesem Kontext geradezu unvermittelt wirkende Weise mit dem Geradebiegen von Holz vergleicht (πολὺ γὰρ ἀπάγοντες τοῦ ἁμαρτάνειν εἰς τὸ μέσον ἥξομεν, ὅπερ οἱ τὰ διεστραμμένα τῶν ξύλων ὀρθοῦντες ποιοῦσιν, 9.1109b5–7), wodurch Aristoteles die von ihm erreichte Grundposition assoziativ zu Protagoras’ anfänglicher These zurückbindet (325d; vgl. 326e2; s.o. App. B.3), muss dieser Ethik eine eingehende Beschäftigung mit diesem Dialog zugrunde gelegen haben. Auf einige weitere Spuren der Auseinandersetzung mit (Platons) Protagoras wurde bereits hingewiesen (die einzige namentliche Erwähnung des Protagoras in beiden Ethiken verweist allerdings lediglich auf Prot. 328b–c; eth. Nic. I 1.1164.a24–16).

602 In diesen Kontext gehört auch das Gewicht, das Platon der Wahl der Gesellschaft beimisst, in der man verkehrt (z.B. Tht. 176e–177a; resp. 500c; nom. 655b–656b, 728b–c, 854b–c, 904d; vgl. Phaid. 76b–c, 77e–78a, auch 81b, 83d); hierher natürlich auch die Bedeutung der συνουσία mit dem Schönen in schönen Menschen, in der der ‘erotische’ Aufstieg in Phaidros oder Symposion wurzelt; und ebenso das Verbot der Mimesis schlechter Handlungen in der Dichterkritik der Politeia; vgl. nom. 656d–e.

603 Platons Wiedergeburtsmythen machen unwahrscheinlich, dass eine Seele ihm zufolge jemals ganz zugrunde gehen kann; vielmehr verwandelt sie sich konform ihrem Handeln, indem sie zu demjenigen wird, dem ihr Benehmen ähnlich ist. Freilich werden die schlimmsten Tyrannenseelen diesem Prozess auf lange Zeit oder sogar auf Ewig entzogen (rep. 613c–616a).

Dies ist die 'Gefahr für die Seele', die Gefahr, die dann entsteht, wenn man die Seele oder 'sich selbst' irgendwem anvertraut, der ihr falsche Nahrung bietet (312–313), bzw. einem Lehrer, der um das Wesen der ἀρετή als μάθησις so wenig weiß, als um das Wesen der μάθησις selbst, und der sich darauf beschränkt, überlieferte ἀρεταί einzuüben – oder schlimmer: der dazu erzieht, den Besitz dieser ἀρεταί vorzutäuschen … einem Protagoras also. Das Wesen der μάθησις ist, als die Frage nach der ἐπιστήμη, der Gegenstand des zweiten Protagorasdialogs, des *Theaitetos*. Bleibt diese Frage zwar auch dort ungeklärt, so geht aus diesem Dialog wenigstens hervor, dass Protagoras von ihrem Wesen keine tragfähige Vorstellung hatte und dass dieser Mangel abgründige Folgen hat für das Verständnis von Sein, Werden und Seele, den drei Parametern des 'verborgenen Tugenddiskurses' im *Protagoras*.

Was auch immer die μάθησις letzten Endes ist, die Seele kann – weil ihre Güte und die Güte ihrer Tätigkeiten sich gegenseitig bedingen (da jeder X erst X wird durch die Ausübung von x-haften Tätigkeiten) – nicht anders, denn richtig handeln oder sich durch falsches Handeln bis zur Schattenhaftigkeit verstümmeln; wohlbetrachtet zu einem 'Schatten ihrer selbst', Hades bleibt «a state of mind» (E. R. Dodds; s.o. 2.1.4.3). Nicht umsonst unterstellt Sokrates 'seinem' Simonides ebenso wie 'allen Weisen' seine berühmte Maxime, niemand tue freiwillig Böses (345d–e; vgl. 358e): Die Entscheidung, dies oder das zu tun, ist selbst eine konstitutive Tätigkeit der Seele und die Seele kann nicht wissentlich eine Tätigkeit wählen, durch die sie aufhört, weiterhin die Seele zu sein, die sie geworden ist (also schlecht zu werden, 345a–c). Unsere Interpretation wird also dadurch bestätigt, dass sie die am meisten paradox empfundenen sokratischen Maximen (z.B. Men. 77c–78b) aus den Diskursen im *Protagoras* zu begründen vermag: Die 'Tugend' (ἀρετή) sei eine Form von Wissen (μάθησις) und niemand tue willentlich Böses.[604]

Wenn die ἀρετή der Seele wie jede ἀρετή in μάθησις besteht, so ist dennoch ein grundsätzlicher Unterschied zu allen anderen ἀρεταί und ihren Besitzern ausgesprochen – und somit also auch zur jeder Art von Lehrer. Die Frage nach der ἀρετή der Seele ist eine Frage nach jener 'Struktur', die allen anderen Fähigkeiten zugrundeliegt; das beinhaltet zwischen dem x der Seele und den anderen möglichen x – zwischen der ἀρετή schlechthin und den vielen ἀρεταί – ein nichtreziprokes, sondern asymmetrisches Verhältnis: Der Arzt ist für das Lernen und Ausüben seiner Kunst und also für sein Arztsein auf die Seele angewiesen, die Seele aber nicht im gleichen Sinne auf die Arzneikunst, um Seele zu sein. Ob und wie sie Seele sein könne, ohne diese oder jene konkrete Fähigkeit zu lernen

604 Das meint auch der xenophontische Sokrates (mem. III.9.4–5).

und auszuüben, ist erst noch zu fragen. Diese Frage wäre ein Teil der Frage nach der ἀρετή selbst. Die Vermutung liegt nahe, dass die Seele-im-Leib nach Platon nicht durchgängig vermöge, außerhalb ihrer diversen, der leiblichen Vereinzelung verpflichteten Tätigkeiten Seele zu sein: Ihre Tätigkeit 'an und für sich selbst' übt sie in Platons entsprechenden Mythen jenseits der (menschlichen oder tierischen) leiblichen Vereinzelung. Dann ist anzunehmen, dass sie als Seele-im-Leib zur bestmöglichen Realisierung ihrer eigenen ἀρετή auf eine Wahl aus den verschiedenen ἀρεταί und μαθήσεις angewiesen sei: Sie kann 'hier und jetzt' nur vermittelst der Tätigkeit des Arztes, des Schuhmachers oder sonst in der besonnenen, gerechten, frommen, weisen, tapferen etc. Ausübung einer jeweiligen Tätigkeit bestmögliche Menschenseele sein.

Diese Vermutung übersteigt den thematischen Befund im *Protagoras*. Was der *Protagoras* indessen vorführt, ist, dass die Seele sich nicht ohne Prüfung (ihrer selbst und des Objektes ihrer potentiellen Wahl) für diese vor jener μάθησις, sich nicht für diese vor jener ἀρετή entscheiden sollte – geschweige denn für diesen oder jenen Lehrer in einer ἀρετή als μάθησις, die bei näherem Hinsehen vielleicht weder μάθησις noch ἀρετή ist.

2.4.4.3 Synpraxis

Der oben für den *Protagoras* herausgearbeitete Unterschied zwischen der einen umfassenden ἀρετή der Seele und den vielen einzelnen ἀρεταί, in denen sich diese durch die angemessene Erlernung und Verrichtung einzelner Tätigkeiten entwickelt und manifestiert, hat im *Theaitetos* eine genaue Entsprechung: Denn das Verhältnis, das zwischen der αἴσθησις überhaupt und den einzelnen αἰσθήσεις besteht, ist in wesentlichen Punkten vergleichbar zu dem Verhältnis der ἀρετή zu den ἀρεταί.

Der Unterschied zwischen der αἴσθησις und den αἰσθήσεις führt dort zur Differenzierung zwischen der Seele und den Sinnesorganen. In das Vokabular der ἀρετή des *Protagoras* übersetzt, erscheint im *Theaitetos* die Leistung der Gesamtwahrnehmung in der 'Synopsis' der Sinnesdaten als die nicht zu Ende (bis zum Begriff der 'Erkenntnis') gedachte, übergreifende ἀρετή der Seele (die auf diesem Weg als Agent dieser Leistung 'entdeckt' wird);[605] entsprechend binden die vereinzelten ἀρεταί der Sinnesorgane die Seele unter dem Aspekt der αἴσθησις in die Welt. Diese Differenzierung führt, wie gesehen, zu einer jener 'terminologischen' Präzisierungen, auf die Platon im *Theaitetos* einige Male fast widerwillig beharrt: Er unterscheidet zwischen Tätigkeiten,

---

605 Die ἀρετή verstehen wir als die 'Tauglichkeit' oder das 'Ergon', insgesamt als jene der Seele (s.o. 1.0 Fn. 109 und in diesem Kapitel Fn. 126), im folgenden Satz als jene der Sinnesorgane, deren Material die Seele in der Ausübung ihrer ἀρετή verarbeitet.

die ‘wir’ ‘mit’ (im Griechischen ausgedrückt durch den Dativ) der Seele, und Tätigkeiten, die ‘wir’ ‘vermittelst’ (διά + Genitiv) der Sinnesorgane vollführen (184c–d; s.o. 1.3.4.2).

Analog lässt sich für den *Protagoras* hypothetisch so formulieren, dass ‘wir’ einerseits ‘mit’ der Seele (insofern es uns Menschen möglich sei) ‘die’ ἀρετή erlangen (aber dauerhaft gelinge das nur ‘dem Gott’), dass ‘wir’ aber andererseits diese schlechthinnige ἀρετή nur ‘vermittelst’ der einzelnen ἀρεταί durch Lernen und Gelernthaben (μάθησις, wie oben in beiden Aspekten gemeint) erwerben und erhalten können. In einer gleichsam ‘synpraktischen’ Erfassung dessen, was das Gerechte (Besonnene, Weise, Fromme, Tapfere etc.) in dieser oder jener Handlung im Blick auf ἀρετή der Seele schlechthin sei, würde die Seele zu ihrer ἀρετή gelangen und sie mit der Zeit stabilisieren – denn eingestandenermaßen wird diese ἀρετή nicht leicht werden, obwohl ihre Stabilisierug dank dieser ‘synpraktischen’ Übung immer leichter falle (s.o. 2.4.4.1). So wie auch ein Gegenstand sowohl farbig wie duftend wie tastbar sein kann, oder zwar farbig aber geruchlos, oder tastbar und farblos, oder duftend und nicht tastbar und wie er von der Seele als in der Gesamtheit dieser nicht austauschbaren Bestimmungen wahrgenommen wird, so kann auch eine einzige Handlung entweder sowohl gerecht, besonnen, weise, fromm und tapfer sein, oder nur einige dieser Bestimmungen tragen, und darin ihre von der Seele erkannte und – weil sie ein Gefäß ihrer Einsichten und Tätigkeiten sei – assimilierte Gesamtgüte haben.

Diese Hypothese verbindet einerseits die verschiedenen ‘verborgenen’ Hinweise auf die Eigenart der Seele und ihrer ἀρετή, die im Dialog von Elementen geliefert werden, die keinen Teil der – methodisch ohnehin wackligen – legitimen Diskurse ausmachen; andererseits formuliert sie die Richtung, die eine Beantwortung der ‘vordergründigen’ – und methodisch verfrühten (Prot. 361c) – Frage nach der Einheit und Lehrbarkeit der ἀρετή aufgrund des ‘verborgenes Diskurses’ für Platon nehmen könnte.

Unser Ansatz wirft ein frisches Licht auf die Form, in die Sokrates die ursprüngliche Fragestellung nach der Einheit der ἀρεταί gießt, und findet eine Bestätigung in derselben: Nachdem Protagoras auf Sokrates’ Frage nach der ‘Einheit der Tugend’ (329c) die Ansicht vertreten hat, die verschiedenen ἀρεταί seien real-unterschiedene ‘Teile der einen ἀρετή’ (ἑνὸς ὄντος τῆς ἀρετῆς μόριά ἐστιν, 329d) und nicht lediglich verschiedene Namen für eine einzige Sache, stellt Sokrates Protagoras vor die Wahl: Sind die ἀρεταί ‘Teile der ἀρετή’ wie Mund, Nase, Augen und Ohre Teile sind des Antlitzes, oder so wie Stückchen Gold bloß größere oder kleinere Teile sind eines größeren Klumpen (329d–e)? Protagoras wählt die erste Variante und es ist bemerkt worden, dass er damit, wie von einem Sophisten bei Platon wohl auch zu erwarten sei, die Variante mit

der wenigsten implizierten Einheit wähle.[606] Die Implikation einer solchen Beobachtung ist, dass Sokrates die Variante 'verschiedene Namen einer einzigen Sache' oder 'Teile wie die Stückchen Gold' vertreten müsste und die ἀρετή ihm zufolge also eine aus ununterschiedenen ἀρεταί sei.[607] Das folgt aber nicht zwingend. Die anschließenden Diskussionen vermögen denn auch weder die ununterscheidbare Einheit der vielen ἀρεταί in diesem Sinne annehmbar zu machen, geschweige denn ihre Quantifizierung, noch ihre Verschiedenheit als ἀρεταί im realen Leben zu eliminieren – wobei zur Bestimmung ihres genaueren Verhältnisses in Ähnlichkeit und Verschiedenheit zugleich nicht viel gewonnen wird. Auch fallen die Goldmetapher und die ebenfalls verworfene Option 'eine Sache, viele Namen' als 'Option der Homogenität' gewissermaßen ineins zusammen, sodass ihre Dihairesis sich bei näherem Hinsehen als keine erweist:[608] Ob man jedem Stückchen Gold einen anderen Namen gibt oder nicht, sie bleiben ununterscheidbar. Diese Option hat somit noch am ehesten den Charakter eines anaxagoreischen 'Einerlei' (vgl. 1.2 Fn. 49). Das ist Platons Sache nicht und wird von ihm konsequent mit sophistischer Bestimmungslosigkeit zusammengedacht (vgl. 1.2 Fn. 50).

Das legt nahe, dass die Option, die ἀρεταί seien 'Teile der ἀρετή, so wie wie die wichtigsten Organe 'Teile des Antlitzes' sind, eine auch von Sokrates-Platon vertretene Position versinnbildlicht, ohne dass Protagoras nach Platon fähig gewesen wäre, die Angemessenheit dieser von ihm eben auch bevorzugte Metapher zu begründen.[609] Dass Platon seinen Protagoras aus

---

606 Manuwald (in: Platon. Protagoras [1999], 237).

607 Das scheint z.B. Sedley zu vertreten, wenn er schreibt: «(a)ll five [virtues] are, from different perspectives, one and the same science of being good. This Socratic doctrine that the virtues are identical to each other, so paradoxically defended in that earlier dialogue [*Protagoras*], starts to take on a richer profile in the *Theaetetus*, when we learn that by becoming like god you 'become just and pious, together with wisdom (176b1–2)'» (2004, 82).

608 Vgl. Fn. 151.

609 Der Unterschied der beiden Positionen würde dann in der Beantwortung der Frage greifbar, ob, wenn man einen Teil der ἀρετή erfasse, man auch bereits die ganze ἀρετή erfasse, oder nur diesen einen Teil (καὶ μεταλαμβάνουσιν οἱ ἄνθρωποι τούτων τῶν τῆς ἀρετῆς μορίων οἱ μὲν ἄλλο, οἱ δὲ ἄλλο, ἢ ἀνάγκη, ἐάνπερ τις ἓν λάβῃ, ἅπαντα ἔχειν; 329e). Protagoras antwortet: nur diesen einen Teil, weil man tapfer sein könne ohne gerecht zu sein, gerecht ohne weise (ebd.). Das würde Sokrates verneinen, ohne deshalb auf einer anderen Ebene die Unterschiedenheit der ἀρεταί zu leugnen; denn dadurch würde er die Teile ja im Ganzen aufgehen lassen bzw. sie nur 'quantitativ' unterschieden sein lassen (wie in der Goldmetapher). Er bzw. Platon würde eine Position formulieren, nach der die verschiedenen ἀρεταί weder miteinander oder der ἀρετή überhaupt zusammenfielen, noch ohne einander und diese gedacht und ausgeübt werden können (worin natürlich eine Grenze der Analogie mit den αἰσθήσεις im Theaitetos besteht: man kann riechen ohne zu sehen,

falschen Gründen die richtige Wahl treffen ließe, würde sich nahtlos der oben registrierten 'unüberbrückbaren Nähe' zwischen Protagoras und Sokrates einfügen und entspräche durchaus auch den übrigen hintergründigen Hinweisen in Platons humorvoller Behandlung des Abderiten.[610]

Die genannten 'Teile des Antlitzes' (Mund, Nase, Augen und Ohren) sind zugleich die wichtigsten Sinnesorgane (wobei der Mund außer zum Schmecken und Tasten glücklicherweise auch zum Reden verwendet werden kann).[611] Ihre Einheit-in-der-Verschiedenheit beinhaltet mehr als nur ihre gemeinsame physische Zugehörigkeit zu jenem Ding, das unser Antlitz ist; dafür hätte Platon ein beliebiges Kompositum – Lebewesen oder Artefakt – von Protagoras als Exempel akzeptieren lassen können. Die spezifische Einheit-in-der-Verschiedenheit der 'Teile des Antlitzes', von der die Metapher zehrt, suggeriert die nicht eigens thematisierte Aus-differenzierung ihrer verschiedenen ἀρεταί oder Erga in Bezug auf einen 'synoptischen' Gesamte gebrauch. Und dieser metaphorische 'Mehrwert' deckt sich klar mit der Problematik der αἰσθήσεις im Verhältnis zur αἴσθησις, die im *Theaitetos* zur 'Entdeckung der Seele' führt.

Ein wichtiger Aspekt dieser Analogie der beiden, ihr Verhältnis zur Welt betreffenden 'Leistungsgebiete' der Seele (ἀρετή vermittelst ἀρεταί und αἴσθησις vermittelst αἰσθήσεις), der festzuhalten ist, ist dabei die 'transzendentale' bzw. 'transzendente' Herausgehobenheit der Seele selbst, deren 'synoptisches' (*Theaitetos*) bzw. 'synpragmatisches' (*Protagoras*) Wesen sich einerseits in der Verarbeitung einzelner Eindrücke bzw. Aufgaben manifestiert, die sie in die Welt binden, während dieses Wesen sich andererseits der 'ontologischen' Eingliederung in die Ordnung der Dinge und der Handlungssituationen entzieht.

---

hören ohne zu tasten). Eine 'quantitative' Bestimmung der ἀρεταί scheint uns für Platon ebenso wenig annehmbar wie eine quantitative Erfassung der ἡδοναί (s.u. 2.5).

Ein Ganzes aus nur quantitativ gedachten 'Teilen', wie Sokrates 329c vorschlägt, dünkt uns ferner kein platonisches Ganzes zu sein, so verführerisch 'platonisch' die mathematische Formulierung hier wie eben im Lustdiskurs auch anmutet; hier wie dort halten wir diese für 'Rauchschwaden', die den Blick auf einen komplizierteren Zusammenhang, insbesondere auf ein raffinierteres Verhältnis zu Protagoras, trübt.

610 Nachdem Protagoras sich für den 'qualitativen' und gegen den 'quantitativen' Unterschied der einzelnen ἀρεταί als Teile der einen ἀρετή (ἑνὸς ὄντος τῆς ἀρετῆς μόρια) entschieden hat, nennt er die σοφία dennoch den 'größten der Teile': μέγιστόν γε ἡ σοφία τῶν μορίων (330a).

611 Wie sehr der gesamte Mund ein Sinnesorgan ist, kann man von jedem Baby lernen. «Der Mund, und nicht die Augen, ist das erste Sinnesorgan im Umgang mit der dinglichen Umwelt» (Largo (2001, 24)).

Die Analogie ist eindeutig; in den einzelnen Implikationen ist sie aber zu kompliziert, um hier anhand weiterer Platontexte verfolgt und verifiziert werden zu können. Die beiden 'Protagoras'-Dialoge ihrerseits sind zu 'offen' oder 'aporetisch', um auf ihrer Grundlage die gemeinsame Basis der beiden Analoga weiter herauszuarbeiten: Das wäre der in beiden Dialogen ausgeklammerte Begriff der 'Erkenntnis', der im *Theaitetos* erfragt und dort im 'Protagoras'-Teil auf dem Weg einer Bestimmung der αἴσθησις verfehlt wird, und der im *Protagoras* unvermittelt, will sagen ohne von den vorangegangen Diskursen getragenen zu werden, als Ergebnis der Untersuchung der ἀρετή präsentiert wird: πάντα χρήματά ἐστιν ἐπιστήμη, alle Dinge seien 'Erkenntnis' (361b; s.o. 1.2 Fn. 160).

Eines ist noch hervorzuheben: Der Unterschied zwischen der einen umfassenden ἀρετή der Seele und den vielen einzelnen ἀρεταί im Verrichten einzelner Tätigkeiten berührt im *Protagoras* noch einen heiklen Punkt, dem der *Theaitetos* entschieden einen Riegel vorschiebt und der somit wesentlicher Bestandteil von Platons 'Antwort an Protagoras' ausmacht: Das reflexive Verhältnis der Seele zu sich selbst im Verhältnis der Ergebnisse ihrer 'Synopsis' bzw. 'Synpraxis' (der Gesamtwahrnehmung bzw. der 'Tugend') zu den vielfachen Daten (den Sinnesdaten im einen Fall, den Wünschen, Aufgaben und Wertvorstellungen, die eine Handlungssituation determinieren, im anderen Fall) stellt die Frage nach ihrer teilweisen 'Selbstkonstitution'.

Der *Theaitetos* zeigte, dass ein Denkweg, der die Bestimmung letztendlich der ἀρετή der Seele (wenn auch nicht unter diesem Titel, sondern jener der ἐπιστήμη) im Anschluss an eine Bestimmung der αἴσθησις versucht, zur radikalen Selbstkonstitution dieser 'protagoreischen' Seele-als-Denken-als-Wahrnehmung und ineins damit zur Verflüchtigung allen bestimmten Seins einschließlich dieser 'protagoreischen Seele' selbst führt: Die selbstkonstitutive 'Seele' hebt sich selbst auf. Genauer wäre es zu sagen: Die Seele – als agierende Instanz, die man auch 'Seele' nennen darf, aber darauf kommt es nicht an (Tht. 185e–186a, 187a) – wurde im *Theaitetos* eingeführt um der Aufhebung von allem mitsamt sich selbst durch die Selbstkonstitution der kognitiven Prozesse (Denken verstanden als Wahrnehmung) Einhalt zu gebieten. Die Frage nach der 'Selbstkonstitution' der Seele ist im Bild vom 'Seelengefäß' thematisch im *Protagoras*; die Gefahr ihrer Selbstzerstörung durch ihre eigene Aktivität ist, wie gesehen, mit dieser Frage auch in diesem Dialog unlöslich verbunden.

2.4.4.3.1 *'Selbstkonstitution'*

Die teilweise 'Selbstkonstitution' des Seelengefäßes nach dem *Protagoras* fassen wir vorläufig wie folgt: Die Seele und ihre ἀρετή sind bis zu einem

gewissen Grad selbstkonstitutiv in der eigenen Tätigkeit; ihre μάθησις ist der Struktur des Erlernens der verschiedenen Fähigkeiten (Arzneikunst, Schiffsbau etc.) zwar analog, mit ihr aber nicht identisch: Wenn der Arzt im Lernen und Ausüben seines Werkes zum Arzt wird, so ist es seine Seele, die lernt und ihn zum Arzt macht; aber wenn die Seele im Lernen und Ausüben ihrer eigenen Tätigkeit zur Seele wird, so ist sie es selbst, die sich gewissermaßen selbst im Vollzug des Ihrigen zu sich selbst macht. Von hier ist es natürlich nur noch ein kleiner Schritt zu der hypothetischen Annahme, dass ihre eigentliche ἀρετή in der Anwendung ihrer eigentlichen Tätigkeit (μάθησις) auf sich selbst bzw. auf ihre ureigenste Tätigkeit liegt, sozusagen in der 'Erkenntnis der Erkenntnis'. Diesen Gedanken peilt bereits der *Charmides* als unerreichten Gipfel in der Bestimmung der σωφροσύνη an (166d).[612]

Aber diese Hypothese, der mit dem Befund im *Protagoras* kompatibel ist, kann auf dieser Grundlage noch nicht zu einer Interpretation des Dialogs gefestigt werden. Der Gedanke liegt dennoch nicht fern, dass, wenn es unter den im Protagoras genannten 'Kardinaltugenden'[613] eine gibt, die bei Platon noch am ehesten *pars pro toto* die Stelle der ἀρετή schlechthin einnehmen könnte, dies die σωφροσύνη sein dürfte.[614]

Ein anderer Schritt kann Aufgrund der bisherigen Erörterungen dennoch getan werden. Es wurde festgestellt, dass Sokrates im *Protagoras* jedes Gutsein fundiere im *guten Verrichten* der jeweils zugehörigen Tätigkeit, und dass dies dazu führe, dass jedes menschliche Gutsein zugleich ein Gutwerden sei. Unter Berücksichtigung der soeben festgestellten Differenz zwischen dem Gutsein der Seele 'an sich' und dem übrigen durch sie vermittelten Gutsein lässt sich die

612 Gaiser schreibt dazu: «Wenn auch der Versuch, die σωφροσύνη mit dem γνῶθι σαυτόν in Verbindung zu bringen, im technischen Bereich scheitert, kann in einem anders gearteten 'Wissen' doch die ἀρετή mit der Selbsterkennnis zusammenfallen' ([Charm] 166 D)?» (1959, 121).

613 Platon nennt im Protagoras fünf ἀρεταί, in der Politeia nur noch die 'klassischen' vier (δικαιοσύνη, σωφροσύνη, ἀνδρεία, σοφία, z.B. rep. 504a). Daran hat z.B. Gigon (1972 [1948], 105) Anstoß genommen, der hinzufügt: «Das 5. und 4. Jahrhundert sind ja gerade die Zeit, in der sich die später kanonisch gebliebenen Schematismen ausbilden: die vier Elemente, die vier Jahrezseiten, die fünf Sinne, die vier Hauptaffekte, die drei Hauptlaster» (ebd.). Wir glauben nicht, dass Platon auf die zahlenmäßige Festlegung solcher Gruppierungen viel Wert legte, ebenso wenig wie auf die Dreiteilung der Seele (rep. 511d-e; s.o. 2.2 Fn. 163), die Dualität der Bestimmungen der 'dualen' Welt (Phil. 16d; s.o. 2.3.2.4) oder auf die Zahl der 'Wiedergeburtsstufen' zwischen höheren und niederen Inkarnationen, die ohnehin *cum grano salis* zu nehmen sind.

614 Deshalb lässt Platon Protagoras, der zwar die richtige Art, die 'Einheit der Tugend' zu denken, verfehlt (s.o.), die falsche Art aber (als 'Einheit mit Namen' oder ensprechend der Goldmetapher) immerhin verwirft, auch *fast* richtig sagen: Die σοφία sei der 'größte der Teile': μέγιστόν γε ἡ σοφία τῶν μορίων (330a); vgl. oben 2.4 Fn. 135.

Seele aufgrund des *Protagoras* als dasjenige bestimmen, was in ausgezeichnetem Sinne 'ist' im 'Werden' seiner selbst. Diese Bestimmung scheint *de facto* – in platonischem Kontext – identisch zu sein mit der soeben zurückgehaltenen Bestimmung der ἀρετή als Selbsterkenntnis: der Anwendung der spezifischen Fähigkeit der Seele auf diese Fähigkeit selbst. Aber sie hat den Vorteil, sich strikt am textlichen Befund der Simonides-Exegese zu halten, diese mit dem Vorgespräch über das 'Gefäß der Seele' zu verbinden und gleichzeitig in Platons dort virulentem Konzept der Seele eine mit 'Selbsterkenntnis' vermittelbare, mit dieser aber nicht von sich aus deckungsgleiche 'dialektische' Struktur von bedeutender Tragweite bloßzulegen: Jene Bestimmung (Selbsterkenntnis) darf im genannten Kontext als eine Sonderform von dieser Bestimmung (Sein-im-Werden) aufgefasst werden; die im *Charmides* angedeutete Bestimmung der σωφροσύνη als 'Erkenntnis der Erkenntnis' erscheint dann auf der Basis dieser näher auf sie hin aufzuarbeitenden Bestimmung der ἀρετή als 'Werden zum Sein in der Anwendung der spezifischen Tätigkeit der Seele auf sich selbst' durchführbar.

Die Gefahr in dieser Interpretation ist lediglich die einer zu großen Allgemeinheit; obwohl diese vorläufige Bestimmung der dialektischen Struktur der Seele und der Vorblick auf ihre reflexive ἀρετή aus einem platonischen Text gewonnen wurden, sind sie noch nicht spezifisch platonisch.

Gerade vor der radikalen Selbstkonstitution der Seele macht Platon Halt: Die Seele ist ihm eine abkünftige, 'geschaffene' Seele, die immerhin wenigstens in ihren besten Eigenschaften dem Göttlichen verwandt sei, weil die Götter es so wollen. Das 'neidlos gegönnte', abkünftige Wesen der Seele wird – wenn wir uns auf das beschränken, was in dieser Arbeit bereits behandelt worden ist – z.B. darin anerkannt, dass dasjenige, was ihrer ἀρετή am meisten dienlich ist, als Gabe der Götter aufgefasst wird (die Dialektik, s.o.; vgl. Prot. 319b hierunter). Diese Auffassung war relativ leicht mit den von Sokrates zitierten Simonides-Versen in Einklang zu bringen, wie es oben im Anschluss an 345c geschah (2.4.4.1). Sie steht auch mit Sokrates' Staunen angesichts Protagoras' anfänglicher Selbstsicherheit als Lehrer der Tugend im Einklang; er selbst habe nicht gedacht, dass die Tugend in Protagoras' Sinne lehrbar sei,[615] und

615 Für Protagoras *bedeutet* das: durch Einüben in die Praxis und ihre Verhaltensmuster; Sokrates *deutet* das: wie ein Handwerk. Aber 'das Leben' ist nicht so disponibel wie die Materialien des Handwerks, z.B. das Holz des Tischlers, das Leder des Schusters; das Ziel kann nicht planend vorgegriffen werden wie ein Tisch oder Schuh in der Vorstellung des Handwerkers und so muss der Versuch einer Technifizierung der Arete scheitern (s.o. B.2 Fn. 116). Dass Sokrates und Protagoras von verschiedenen Auffassungen der Tugend ausgehen, ist nicht zu übersehen.

möglicherweise sei sie überhaupt nicht von Menschen den Menschen zu verschaffen (μηδ᾽ ὑπ᾽ ἀνθρώπων παρασκευαστὸν ἀνθρώποις, 319b): Dies lässt *ex negativo* die Möglichkeit offen, dass sie nach einem anderen Verständnis von Lernen unter göttlichem Auspizium erlernbar sei – aber auch dann dem Menschen nicht im Sinne eines Besitzes verfügbar werde (sie bleibt, mit Hesiod oben, schwer festzuhalten, aber immer leichter zu erlangen). Die Unverfügbarkeit der Tugend als eines Besitzes ist in dem Mangel an 'Sein' der 'im-Werden-seienden' Seele ausgesprochen, an dem eine ausschließlich selbstkonstitutive Seele wohl kaum litte, der aber im *Protagoras* im zweimal klar markierten Unterschied zwischen der menschlichen ἀρετή und der ἀρετή eines Gottes deutlich erkannt ist: Die göttliche ἀρετή ist nicht analog der Struktur des Werdens-zum-Sein zu denken, vielmehr *sei* diese *fortwährend* (341e, 344e).

Steht also die Darlegung einer spezifisch platonischen Fassung der paradoxen Selbstkonstitution einer abkünftigen Seele im Lernen, die im Hintergrund die Tugenddiskurse des *Protagoras* beherrscht, noch aus, so hat sich in der Differenz der Struktur der Seele zu allem anderen (s.o.), wie in jener 'der' ἀρετή zu 'den' ἀρεταί dennoch bereits die Vermutung einer allem Übrigen transzendenten Begründung von Seele und ἀρετή bestätigt, die sich in der Steigerungs- und Überbietungsfigur des Prytaneions und in der Absage an dieselbe ein szenisch-literarisches und agonal-historisches Abbild geschaffen hat.

Einen weiteren Hinweis auf das Woher und Wohin dieser Seele hält der *Protagoras* dennoch bereit, im Lustdiskurs. Dessen jetzt folgende Interpretation beschließt den zweiten Hauptteil dieser Arbeit.

2.5 Die Rationalisierung des Irrationalen

> **Spaß.** Das oberste Gebot sogenannter zivilisierter Gesellschaften nach dem Prinzip selbstverordneter Unmündigkeit (→ Infantilisierung). Solange die Leute nicht Gefährlicheres im Sinn haben (→ Hedonismus, politischer).
>
> URS ANDREAS SOMMER: *Die Kunst, selber zu denken*, 245

Nachdem Sokrates bei Xenophon den jungen Euthydemos vermittelst eines ähnlichen Vorspanns, womit er bei Platon den Hippokrates zur Selbstbesinnung bringt, zur Einsicht verholfen hat, was dieser mit seiner Polymathia und seiner Homerbibliothek nun eigentlich anstrebt (Macht; mem. IV.2.10–11), führt er das 'Technikerparadigma der ἀρετή' anschließend dadurch in die Aporie, dass er nachweist, dass man 'gerechte' und 'ungerechte' Taten nicht so leichthin in zwei Spalten aufzählen kann, weil die (konventionelle) Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit einer Handlung situativ bedingt ist und darüber hinaus vom Bewusstsein des Täters mitbestimmt wird (IV.2.13–20; vgl. 31–35).

> [ΑΘ] Χαίρομεν ὅταν οἰώμεθα εὖ πράττειν, καὶ ὁπόταν χαίρωμεν, οἰόμεθα εὖ πράττειν αὖ; μῶν οὐχ οὕτως; ΚΛ. Οὕτω μὲν οὖν. ΑΘ. Καὶ μὴν ἔν γε τῷ τοιούτῳ, χαίροντες, ἡσυχίαν οὐ δυνάμεθα ἄγειν. ΚΛ. Ἔστι ταῦτα.
>
> PLATON: *Nomoi* 657c

2.5.0 *Einleitung*

Auf der Suche nach Hinweisen auf das 'verborgene Wesen' der gefährdeten Seele im *Protagoras* wenden wir uns jetzt einer besonders folgenreichen Passage im platonischen Schriftwerk zu. Charles H. Kahn kommentierte sie wie folgt:

> We can only be dazzled by Plato's brilliance in working out a hedonistic calculus as the model for human decision making, and thus pointing the way for Epicurus, Bentham, the utilitarians, and the modern exponents of rational choice theory. Perhaps no passage in the dialogues better illustrates Whitehead's characterization of the history of Western philosophy as a series of footnotes to Plato's work.[616]

Tatsächlich hat Platons Brillianz hier im Laufe der Zeit über den Durchschnitt blendend gewirkt, insofern der berühmte Kalkül oft als Sokrates' bzw. Platons eigene Ansicht und als Beitrag zum zeitgenössischen ἀκρασία-Diskurses[617] missverstanden wurde.[618] Aber von der Schwierigkeit, den Kalkül in den Gesamtentwurf des platonischen Denkens einzuordnen, und von Platons Vorliebe für provokative Versteckspiele im geschriebenen Wort noch abgesehen, spricht vieles in der Passage selbst gegen eine so schlichte Identifizierung des Lustdiskurses als 'platonischer Philosophie'.

Im Folgenden werden wir zuerst erklären, warum der Lustkalkül als solcher nicht als sokratisch-platonische Philosophie aufzufassen ist (2.5.1); dann wird das durchgehend 'hedonistische' Gepräge des Sophistendialogs *Protagoras* dargelegt, eine passende Kulisse für diese hedonistische Exkursion (2.5.2), um anschließend nachzuweisen, wie der Kalkül eine Platon zufolge von den

616 Kahn (2003, 169).

617 Dieser hat auch in den überlieferten Fragmenten des Protagoras eine Spur hinterlassen und zwar in dem Fragment über die εὐδία des Perikles, der sich in dieser heiteren Gefasstheit als ἑαυτοῦ κρείσσων erwiesen habe; er sei darin großzügig (μεγαλόφρων) und tapfer (ἀνδρεῖος) erschienen (DK 80 B 9); die Redewendung gibt Platon Anlass, die dreiteilige Struktur der Seele zu exponieren (rep. 430e–431a), die im Folgenden einen gewissen Platz beanspruchen wird.

618 So findet z.B. Guthrie in diesem Lustdiskurs das einzige Stück ernsthafter Philosophie im Dialog (in: Plato. Dialogues [Hamilton u. Cairns], 308); vgl. 2.0 Fn. 6.

'Leuten' gelebte, von den Sophisten genützte Lebenshaltung formalisiert (2.5.3); zu guter Letzt wird der Kalkül selbst analysiert und wird der Frage nachgegangen, weshalb Platon diese erstaunliche Konstruktion überhaupt entwickelt habe (2.5.4).

2.5.1 *Thauma: Sokrates und sein Kalkül*

Der Lustkalkül im *Protagoras* baut auf der doppelten Prämisse auf, dass *die* Lust *das* Gute sei und dass es außer weiterer 'Lust' keinen Maßstab zur sittlichen Bewertung jedweder 'Lust' gebe. Zwischen Arten der Lust wird nicht unterschieden. Der Versuch des Protagoras, zwischen 'schändlichen' und 'anständigen' Formen der Lust zu unterscheiden, wird von Sokrates stillschweigend übergangen – im *Gorgias* tut er das Kallikles gegenüber durch die polemische Aufwertung der Lust am 'Kratzen wo es juckt' etwas expliziter (s.u.).[619] Protagoras formuliert seinen Differenzierungsversuch als die begrenzte Bejahung der Frage, ob ein angenehmes Leben auch ein gutes sei: Ein angenehmes Leben sei dann gut, wenn man an τοῖς καλοῖς, an schönen Dingen Gefallen findet (351c; s.u.).[620] Nichts spricht dagegen und sein eigener Vortrag spricht dafür, dass er damit 'anständige' Dinge meint (325c–d; s.o. B.2.4.2) und vielleicht auch noch 'nützliche' (333e–334c; s.u. 2.5.3.1). Sokrates übergeht diesen Differenzierungsversuch, weil dieses sozial-ästhetische Kriterium die Grenze der von Platon kritisierten, von den Sophisten bedienten

619 Friedländer schreibt: «Hier weicht Protagoras einem einfachen Ja aus: Lust sei nur dann gut, wenn es Lust am Schönen sei. Und das ist allerdings ein 'Hedonismus', den Platon allezeit gebilligt hat. Aber das Schöne und Gute als Eigenwert soll nach dem Willen des Sokrates hier gerade ausgeschaltet, Gut soll auf Angenehm zurückgeführt werden. Das ist in dieser Form zu keiner Zeit Platons Meinung gewesen, so 'verschiedenartig er sich über die Lust geäußert hat' (*varie et multiformiter de voluptate disseruit*, Gellius VIII 5), und so sehr er besonders später den Lustfaktor in der Lebensrechnung gegenüber allzu strengem Rigorismus anerkennt» (II: 1964, 24, unter Verweis auf die Behandlung der Lustarten ab leg. 733e); vgl. Szlezák (1985, 173–174). Protagoras' Lehrgegenstand – die Rhetorik, mag er sie auch als Mittel zur εὐβουλία lehren (vgl. das häufige Vorkommen von Kognaten dieser εὐβουλία in Sokrates' Fallbespiel zur Hinterfragung von Gorgias' 'Bestimmung' der Rhetorik als Mittel zur Macht in der Polis, 454a–d; vgl. B.2 Fn. 140) – rechnet Sokrates im Gorgias nicht zu den καλά, sondern explizit zu den κακά und deshalb αἰσχρά (Gorg. 463d).

620 Es wäre also falsch, zu urteilen, dass «es Platon erst nach der Abfassung des Protagoras aufgegangen ist, daß es auch minderwertige Arten von Lust gibt», was Frede nahezulegen scheint (in: Platon. Philebos, 224) – obwohl sie Augenblicklich hinzufügt: «Aus der Verschiedenheit in der Behandlung der Lust läßt sich nichts über das zeitliche Verhältnis der beiden Dialoge schließen, vielmehr ergänzen sie einander, da der Protagoras die quantitativen, der Gorgias die qualitativen Unterschiede behandelt» (ebd., 224 Anm. 5; vgl. 2.0 Fn. 1). Auch diese Auffassung meinen wir zurückweisen zu müssen, denn 'die' Lust ist nach Platon nicht quantifizierbar (s.u.).

Lustform – die neutral formuliert auf die Stellung eines Mannes angesichts seiner Mitbürger gerichtet ist (s.u.) – eben nicht überschreitet und somit kein unabhängiges Maß der Güte auch dieser 'anständigen' ἡδονή beinhaltet.[621] Überdies ist Protagoras' 'Differenzierung' lediglich ein weiteres Beispiel seiner methodisch unerlaubten, über die von Sokrates als dem Gesprächsleiter verlangten Antworten hinauszielenden Mitteilungen. Dass dies der Fall ist, geht aus der sofort folgenden Klarstellung der Gesprächsverhältnisse hervor: Wer soll nun eigentlich das Gespräch führen, Protagoras oder Sokrates (351e)? Protagoras lenkt ein, Sokrates soll führen.

Der Kalkül gibt sich den Anschein, einen undifferenzierten 'Hedonismus', wie er von den 'Leuten' vetreten werde, verbindlich zu rationalisieren, ja auf die Maximierung 'der Lust' hin zu mathematifizieren, als fände auch Platon etwas Stichhaltiges daran (2.5.4). Im Rahmen der sokratisch-platonischen Philosophie hat ein solches Unterfangen aber keinen Platz und hier wie oft beruht das entstehende 'Thauma' auf gezielt eingesetzten Trugschlüssen, die eindeutig der Denkart der 'Leute' und ihrer Paladinen, den Sophisten zugeschrieben werden. Dass jener 'Hedonismus', dessen Ziele die Sophisten in der politischen Arena erreichen helfen (357e), gerade *nicht* auf Einsicht und Rechenschaftsgabe (λόγον διδόναι) bezüglich Eigenart (φύσις) und Ursächlichkeit (αἰτία) der Lust, auf die Berechnung (διαριθμεῖσθαι) ihrer Herbeiführung (501a) und auf die Erwägung ihrer Förderlichkeit für die Seele (προμήθειά τις ... τοῦ βελτίστου περὶ τὴν ψυχήν, 501b; vgl. 465a), sondern auf der Erfahrung (τριβή, ἐμπειρία) und Erinnerung gewohnter Abläufe (μνήμη ... τοῦ εἰωθότος γίγνεσθαι, 501a) von nicht auf ihre Qualität hin befragter 'Lust' beruht, sagt Sokrates im *Gorgias* ausdrücklich; er kategorisiert das professionelle Bedienen solcher nicht nach dem 'Besser' und 'Schlechter' differenzierten Bedürfnisse (ἀσκέπτως ἔχων τοῦ ἀμείνονός τε καὶ τοῦ χείρονος, 501c) als Schmeichelei (κολακεία, ebd.; vgl. allgemein 464c–465e, auch 494e–495a; s. ferner 2.3 Fn. 79).

Im *Gorgias* betrachtet Sokrates die Vorstellung, die Rechenkunst zur Lustmaximierung oder mehr allgemein zur πλεονεξία zu verwenden – und darauf läuft die Rechnung im *Protagoras* wie im *Gorgias* hinaus (vgl. Gorg. 483c samt nachfolgender Diskussion) – als Frevel gegen die in der (geo)metrischen Kunst gegebenen Möglichkeit zur Freundschaft von Göttern und Menschen (Gorg. 508a).[622]

---

621 Apelt meint: «Jedenfalls tat Platon nicht unrecht daran, sich durch den niederen Beigeschmack des Wortes [ἡδονή] in dem umfassenden Gebrauch desselben nicht stören zu lassen» (1912, 123); zur umfassenden Wortbedeutung s. (ebd.). Vgl. oben Picht in 2.2 Fn. 134.

622 Die obigen Interpretationen haben die philosophisch-literarische Textur des *Protagoras* als so konsistent mit der Bildersprache späterer Dialoge erwiesen, dass die Annahme

Sokrates-Platon verneint also im *Gorgias*, und zwar vor dem Hintergrund 'der wichtigsten Frage' (nämlich 'wie man leben solle'; 500c) und 'der allergrößten Gefahr' (der Zerstörung der Freundschaft von Götten und Menschen), Punkt für Punkt den Lustdiskurs im *Protagoras*, der die Theorie dieses διαριθμεῖσθαι zu entwickeln vorgibt. Die Möglichkeit eines solchen Kalküls könnte aber, im Einklang mit Sokrates' Methode im *Protagoras* (361c) wie auch sonst überall (vgl. 2.1.1), erst nach der Erforschung un dem dazugehörigen λόγον διδόναι eben von φύσις und αἰτία der ἡδονή überhaupt erfragt werden. Das unterbleibt im *Protagoras* so gut wie im *Gorgias*.

Auch im *Phaidon* lehnt Sokrates – in einem verwandten Zusammenhang der Frage nach dem Verhältnis von Tapferkeit, Besonnenheit und der Erwartung von Übeln – die Verrechnung der ἡδονή ab: Man soll nicht Lust gegen Lust, Unlust gegen Unlust, Furcht gegen Furcht eintauschen und nicht, indem man von Lüsten beherrscht andere Lüsten beherrscht und aus Furcht vor größeren Übeln kleinere vermeidet, besonnen sein aus Zügellosigkeit, tapfer aus Furchtsamkeit (Phaid. 68e–69b). Dieser klügelnde Tausch von Lust und Unlust ohne Rückbindung auf den Verstand (φρόνησις) wird als σκιαγραφία (Schattenmalerei) von der wirklichen ἀρετή abgesetzt (69b) und wird somit bis in die Wortwahl genau von dem Kalkül im breiteren Zusammenhang des *Protagoras* abgesetzt (einige weitere relevanten Passagen werden in 2.5.4 zum Vergleich herangezogen). Mit alledem ist der Diskurs als ernsthafte Philosophie, zumal als *frank utilitarianism* (E.R. Dodds, s.o. V.2) sehr unwahrscheinlich geworden.

Namentlich ist im Kontext von Platons Philosophie nicht einzusehen, wie mathematische Bestimmtheit ohne Vermittlung eines Dritten in Beziehung treten soll zu der Unbestimmtheit jener Triebe, die sich ihm zufolge in einem undifferenzierten Luststreben zur Geltung bringen; anders gesagt: mit welchem Maß etwas Maßloses zu messen sein soll, das von ihren Verehrern gerade wegen dieser Maßlosigkeit geschätzt wird (Gorg. 491e–492a, 492d–e, 494a–b; vgl. 493a–c und 493e–494a; Phil. 27e; vgl. rep. 586b–d). So ist zu klären, wie sich Sokrates zu 'seinem' Kalkül verhalte, und was der 'Lustdiskurs' im Hinblick auf den 'verborgenen Diskurs' über die von sophistischer Seite gefährdete Seele bedeute.

Zwei Dinge sind vorgreifend festzuhalten: Erstens bedient die Sophistik als eine Form der κολακεία ('Schmeichelei') nach Platon eine 'hauswirtschaftlich-politische' Lustform (vgl. Gorg. 464c–465e, 501d, 502d–503a). Dies ist die

---

einer grundsätzlichen Kontinuität der Ansichten auch in diesem Punkt methodisch zu verantworten ist; sie wird sich am Text bewahrheiten; vgl. Manuwald (in: Platon. Protagoras [1999], 396–397).

kompetitive Lust an Macht und Ansehen, die er durchgehend mit Titeln wie φιλοτιμία oder φιλονικία belegt (vgl. rep. 581a–b), die, wie sichtbar werden wird, den Ton im *Protagoras* setzen (2.5.2.2). Diese soziale Lustform aus φιλοτιμία und φιλονικία ist im undifferenzierten Lustverständnis des Kalküls zentral mitzubedenken. Sie ist gerade die Lustform, die sich – wenigstens suggestiv – relativ leicht mit der 'vernünftigen Überlegung' z.B. in der öffentlichen εὐβουλία und der privaten Planung von Unternehmungen, Investitionen, Ausbildungen verbinden lässt, die alle auf das materielle und soziale Wohlbefinden der Tätigen zielen. Allein schon deshalb ist der *Protagoras*, literarisches *tableau vivant* der diese urbane Lustform lebenden und sie bedienenden elitären Szene, der richtige Ort für den falschen Kalkül.[623]

Zweitens erschiene für Platon ein genuin 'vernunftmäßiges' Selbstverhältnis der Seele zu ihren Trieben und Gelüsten (was nicht *a priori* mit einem 'quantifizierenden' Verhältnis zu verwechseln ist) zwar nicht grundsätzlich undenkbar, dies bedürfte aber keiner *suggestiven*, sondern einer *realen* Vermittlung eines mit beiden Polen – 'Vernunft' und 'Trieb' – gleichermaßen verwandten Dritten, das somit ambivalent und selbst gefährdet ist und das durch diese Ambivalenz den zwischen den Polen hin-und-her geworfenen Menschen mitgefährdet. Die Analogie der *Politeia* drückt das so aus: Es bedürfe einer 'mutartigen' Mitte zwischen beiden extremen Kräften, die ungezügelt zwar ins Triebhafte abgleiten könne (was in dieser Analogie zur Stasis der Seelenteile bzw. der Polis führe; z.B. rep. 444b), die aber für die Einwirkung und Lenkung des Vernünftigen empfänglich sei. Bei richtiger Lenkung helfe sie mit, die Herrschaft über das Triebhafte zu gewinnen und erhalten, zum Wohle des Ganzen. Der gleiche Gedanke ist bekanntlich in der Analogie des Seelengespannes im *Phaidros* ausgesprochen, hier im Verhältnis des «schönen, guten und von

623 Platon urteilt, dass die κολακεία ein von Natur «nicht ungebildetes Vergnügen», ἡδονή τις οὐκ ἄμουσος verschaffe (Phaidr. 240b). Die doppelte Verneinung οὐκ ἄμουσος passt gut zum 'mutartigen' Thymoeides mit seiner Fähigkeit, sich in der philosophischen παιδεία als μεγίστη μουσική (Phaid. 61a) auf das Logistikon zu richten, die aber auch verloren gehen kann; das ist dem 'triebhaften' Epithymetikon verwehrt.

Für die Zusammengehörigkeit von Sophistik, κολακεία und Hedonismus ist auch von Bedeutung, dass Platon an hervorgehobener Stelle im Phaidros-Dialog (in der Frage nach Eros in Sokrates' erster Antwort an die 'Lysias-Rede', die ihrerseits die κολακεία als Waffe der Begierde bloßlegt; 237c–d) die Hybris schlechthin als entfesselten Hedonismus definiert, als die Herrschaft der vernunftlosen Seelenkräfte also, in allen Gattungen der ἡδονή: ἐπιθυμίας δὲ ἀλόγως ἑλκούσης ἐπὶ ἡδονὰς καὶ ἀρξάσης ἐν ἡμῖν τῇ ἀρχῇ ὕβρις ἐπωνομάσθη (238a): Die so verstandene Hybris sei πολυώνυμον, πολυμελές, πολυειδές (oder OCT: πολυμερές) (ebd.) und sie wird jeweils nach den von ihr bevorzugten ἡδοναί mit besonderen Namen belegt, wie γαστριμαργία, Fressucht etc. (238b). Genüsse 'der oberen Körperhälfte' wie die Philonikia, Herrschsucht und ihresgleichen dürfen hier ergänzt werden. Denn dass die vom κόλαξ bediente ἡδονή nicht unkultiviert oder ungebildet, ἄμουσος sein muss, hebt Sokrates eben kurz danach hervor (240b); das betrifft aber nicht das 'andere Ross'.

ebensolchen stammenden» Pferdes (καλός τε καὶ ἀγαθὸς καὶ ἐκ τοιούτων) zum Lenker und zu dem «von entgegengesetzten stammenden und entgegengesetzten» Pferd (ἐξ ἐναντίων τε καὶ ἐναντίος, 246b).

Oben wurde Protagoras' Mythos auf Platons Modell einer entsprechend dreiteiligen Politie projiziert und dieser Gedanken im Dialog also nachgewiesen (2.3.2.3); weiter wurde Hippokrates in der Gesamtkonzeption des Dialogs als Chiffre für einen 'Wagenlenker' interpretiert, dem diese persönliche Vermittlung gelingt. Er bringt sein Geld, das er zusammen mit demjenigen seiner Freunde unüberlegt ausgeben wollte (310d–e), nicht zu den Sophisten, wozu der Schluss des Lustdiskurses alle Bildungsbeflissenen ironisch ermutigt (357e–358a), sondern geht mit Sokrates weg (362a). Somit ist auf der Ebene der literarischen Inszenierung sehr klar, dass die in diesem Diskurs durchgeführte 'Rationalisierung des Irrationalen zur Maximierung der Lust' nicht die 'lustvolle Vermittlung des Vernünftigen und Triebmäßigen' und also keine platonische Philosophie ist.

Ist das festgestellt, soll im Folgenden deutlich werden, dass die im Lustdiskurs unternommene, rein suggestive Verbindung der mathematischen Rationalität mit der ἡδονή schlechthin im Grunde nichts anderes ist als eine Fälschung eben dieser Vermittlung von Trieb und Vernunft durch die – gemäß der metaphorischen Rede von der Nahrung der Seele sowie von deren Dreiteiligkeit – *Hypertrophie* der ambivalenten 'Seelenmitte'. Die Kalkulation der ἡδονή im *Protagoras* erweist sich dadurch, in der Entgleisung der 'mittleren' Seelenkräfte, als eine höchst bedenkliche Maske der 'Raserei' im Sinne des Tapferkeitsdiskurses, in den diese Kalkulation eingebettet ist (349d–351b, 358d–360e). Diesen Diskurs bringt sie in keinerlei Hinsicht voran. Denn die Prämisse der zweiten Hälfte der Tapferkeitsdiskussion – das 'Lustprinzip' des Guten und Schlechten (358a) – deckt sich zwar mit der Prämisse des Lustdiskurses, sie wird aber von den neuen Gesprächspartnern *neu* zugestanden – zuerst von Hippias und Prodikos, dann von 'allen' (358a, c).[624] Und diese den

624 Sokrates fängt ab hier an, neu zu argumentieren: Wenn das Lustprinzip gilt, dann wird niemand wissentlich auf das Beste verzichten, das in seiner Macht liegt (358b–c). Der 'hedonistische' Vordersatz ist für den 'ethischen' Nachsatz überflüssig bzw. dieser Satz folgt nicht aus jener Prämisse. Wenn aber niemand wissentlich auf das mögliche Beste verzichtet, es aber dennoch passieren kann, dass man etwas Schlechteres wählt, dann beruhe diese Wahl – als das Überwunden-Werden von diesem Schlechteren – auf Unverstand (358b–c). Das geht also, sofern es geht, ganz gut ohne den 'Lustdiskurs'. Ähnlich sieht dies auch Szlezák (1985, 171-172). Die Folge beruht dennoch auf dem Lustprinzip als Prämisse, die von den Sophisten frisch eingestanden wurde und deshalb *ihre* Prämisse ist. Diese verbindet Sokrates zwar mit der eigenen Maxime (niemand wählt wissentlich-willentlich Böses), aber sein Vorbehalt drückt sich darin aus, dass er dieses 'Böse' in der Formulierung seiner Maxime ersetzt durch 'das, was jemand für böse hält' (358c–e) – je

'Leuten' und Protagoras unterstellte (s.u. 2.5.3.3.1) Maxime, die also von allen Anwesenden für wahr gehalten wird,[625] ist zwar eine 'hineingehämmerte' Prämisse, nicht aber eine Konsequenz des Lustdiskurses. Von dieser neu etablierten Prämisse ausgehend wird neu argumentiert.

Die Gefahr der Entgleisung einer nicht von der Vernunft geleiteten Tapferkeit in den Wahnsinn (μανία, 351a–b) wird im *Protagoras* ausdrücklich thematisiert.[626] Dabei bleibt die Art der Leitung durch die Vernunft im Gespräch mit *diesem* Partner – mag Protagoras die σοφία noch so hoch veranschlagen (330a, 352d) und von Zeitgenossen Σοφία genannt worden sein (Diog. Laert. IX 50; s.o. 2.2.2) – notwendig ungeklärt. Der Lustdiskurs ist das exakte Gegenteil einer solchen Klärung. Ebenso kann die spezifische Art der Entgleisung, die es bedeuten würde, sich diesem Partner, einem 'Schmeichler' im Sinne des *Gorgias*, 'anzuvertrauen', natürlich nur indirekt zur Sprache kommen – eben im Lustdiskurs.

Im *Protagoras* wird dieser Zusammenhang u.a. sichtbar in der sich zunehmend manifestierenden Schwierigkeit, die Tapferkeit – als die Tugend des mittleren 'Seelenteils' nach der *Politeia* – begrifflich in die Gesamttugend einzugliedern. Dies ist ein zentrales Bemühen des Sokrates im Gespräch mit Protagoras, dessen Scheitern aber die 'Gefährdung der Seele' in ἀπαιδευσία bzw. in die Stasis der Seelenvermögen bedeutet, wie das die *Politeia* ausdrückt.[627]

Der gemeinte Zusammenang ist dramaturgisch abgebildet in der Spannung zwischen dem anfänglichen Verlangen und dem letztendlichen Entschluss des ausdrücklich tapfer genannten (310d) aber eben ungestümen und in seiner μανία-Gefährdung lebhaft porträtierten Hippokrates, sich nicht der Sorge des Protagoras anzuvertrauen: Es stand anfangs auf Messers Schneide, wohin seine Seele sich wenden würde.

Platon hält alle Tätigkeiten, die sich lediglich um ein unbegründetes (Gorg. 501a; s.o.) und gegebenenfalls ungesundes (z.B. rep. 425e–426a) 'Wohlbefinden' kümmern, für einen Abklatsch jener Künste, die das wirkliche Wohl der

---

nach dem Verhältnis des Wählenden zur Prämisse ist das dann die Unlust oder etwas anderes.

625 Wenn Sokrates in 358a fragt, ob auch Prodikos und Hippas mit Protagoras glauben, dass, was er soeben dargelegt habe, wahr sei (und zunächst diese beiden, dann alle es bejahen), so ist damit über Sokrates' eigene Auffassung auch nachträglich nichts gesagt. Wie Protagoras das Lustprinzip angedichtet wird, und dass Sokrates selbst es für falsch hält, geht aus dem Diskurs klar hervor, wie unten dargelegt wird.

626 Auch Xenophons Sokrates weist auf das Problem einer von Einsicht nicht geleiteten 'Tapferkeit', die leicht in gefährliche 'Raserei' führe (mem. IV.6.10).

627 Dies ist die Hauptthese der Interpretation des Protagorasdialoges von Arends (in: o.J.); vgl. 2.2 Fn. 132.

Menschen zum Ziel haben. In der Darstellung des *Gorgias* (464a–465e) sind das auf der Seite der Pflege des Leibes die Kochkunst (ὀψοποιική) im Verhältnis zur Medizin (ἰατρική) und die Kosmetik (κομμωτική) im Verhältnis zur Gymnastik (γυμναστική); auf der Seite der Sorge um die Seele, die insgesamt Politik oder 'Bürgertum' (πολιτική) genannt wird, sind es Sophistik (σοφιστική) im Verhältnis zur Gesetzgebung (νομοθετική) und Rhetorik (ῥητορική) im Verhältnis zur – wie Friedrich Schleiermacher übersetzt – «Rechtspflege» (δικαιοσύνη). Alle diese Ersatzformen wahrer Pflege sind nach Platon keine Künste (τέχναι), sondern, wie soeben hervorgehoben, theoretisch nicht reflektierte Geschicklichkeiten aus Übung und Erprobung (ἐμπειρία) und allesamt Formen der Schmeichelei, κολακεία (Gorg. 463b; s.o. B.2.3.2 und 2.3 Fn. 79).

Diese Abwehr der Herstellung von ἡδονή liegt, was man aufgrund einer oberflächlichen Lesung der φυγή des Leiblichen und der μελέτη θανάτου im *Phaidon* (65d; 81a, s.o. 2.1.4.3) und des 'dramaturgisch' überspitzt formulierten Leib-Seele-Dualismus dort meinen könnte, nicht daran, dass Platon die Sorge um alles Leibliche fernlag;[628] sie liegt daran, dass Platon den 'Schmeichlern' nicht einmal diese Sorge anvertrauen möchte – ebenso wenig wie den von den Kindern bevorzugten Köchen und Bäckern die Sorge um die Ernährung (Gorg. 464d–e; vgl. 479a–b, 518b–c, 522a; leg. 657e–658e, 684c, Tht. 178d) – weil sie eben nicht zu erklären vermögen, worauf die Wirkungsmechanismen des Angenehmen beruhen (Gorg. 465a; s.o. B.2.1; 1.2 Fn. 49). Wie gesehen, traut er nicht einmal den Ärzten das Urteil zu, für wen die Gesundheit als leibliches Wohlergehen auch das Beste sei, für wen es sich überhaupt lohne, zu leben (B.2.4.3). Es lohne sich aber nur für diejenigen, welche die richtig verstandene μελέτη θανάτου leben, das ist die Übung der ἀρετή.

2.5.2 *Hedonistische Stimmung*

Die ἀρετή kann in einem Dialog unmöglich in den Blick kommen, dessen Inszenierung sich – sachlich begründet, wie der obige Blick auf den *Gorgias* lehrt – an der Sophistenkomödie *Kolakes*, Schmeichler des Eupolis orientiert

---

628 So ist zu erinnern an Guthries Einsicht «Some of the finest parts of the dialogues give the impression not that he despised the body, but that, although the soul was the higher principle and must maintain the lead, soul and body could work in harmony together» (1935, 157); vgl. die Warnung Bostocks, Platon nicht als Herabwürdiger des Leibes zu sehen, vor der Komplexität im Verhältnis Leib-Seele (2000, 891): Sie greifen in einander über, denn sonst könnte die Beherrschung der Triebe auch keine Reinigung der Seele bedeuten und könnten wieder andere Tätigkeiten sie nicht aufbauen oder zugrunde richten. Robinson deutet Alk. I 129–131c dahingehend, dass, wenn die Seele den Leib nutzt, wie der Harfenist die Hand, dann die Seele auf den Leib angewiesen sein könnte, um Seele zu sein (1995, 8–10) – denn ein Harfenist kann keiner sein, ohne Harfe spielen zu können, was er ohne Hand nicht gelernt haben kann. Vgl. auch Gaiser (2004 [1989], 505).

haben soll, die Protagoras als 'Schmeichler' in Kallias' reichem Haus auf die Bühne brachte (s.o. 2.3 Fn. 63). Entsprechend bleibt die gesamte Gesprächssituation am 'Vergnügen' der Anwesenden ausgerichtet.

Diese Ausrichtung verfolgen wir kursorisch durch den Dialog: Protagoras selbst gibt in seiner Entscheidung, Sokrates' Frage nach der Lehrbarkeit der ἀρετή mit einem Mythos statt eines Logos zu beantworten, den Ton an. Dies sei ja χαριέστερον, 'anmutiger, angenehmer' (320c; vgl. oben 1.2.3) – was Sokrates ihm mit kaum verhohlenem Spott bestätigt: In 335c meint er, καὶ ταῦτ' ἂν ἴσως οὐκ ἀηδῶς σου ἤκουον, «aber auch dies würde ich vielleicht nicht ungern von dir hören», wobei 'dies' immer noch die auf die Epideixis folgende 'sokratische Kleinigkeit' der Frage nach der ἀρετή meint (328e, 329b–c). So markiert Sokrates, was ihm nach dem angenehmen Mythos samt restlicher Epideixis und den folgenden Scharmützeln (vgl. 333e) noch fehlt, und bestätigt zugleich Protagoras' Einschätzung des 'Angenehmen' in der Wahl seiner Herangehensweise: 'Den Ansatz deiner Wahl, der χαριέστερον sein sollte, hatten wir und es war vielleicht nicht unangenehm – er war ja auch bezaubernd (328d)[629] – aber das Andere, die Knochenarbeit der Frage nach der ἀρετή, wäre vielleicht auch nicht unangenehm (ἀηδῶς) zu hören'.

Der häufigste Kommentar der Gesprächspartner und ihrer Zuhörer aufeinander in diesem krisenreichen Gespräch ist, dass der Betreffende eben nicht oder gerade doch καλῶς, schön rede. So Alkibiades über Kallias (336b); Prodikos über Kritias (337a; vgl. 337b–c: wie wird die Unterhaltung am schönsten?);[630] ferner Hippias 'ermahnend-vermittelnd' zu Protagoras' Redestil (338a); dann Alkibiades zu Kallias über Protagoras' Benehmen (348b), um die wichtigsten Beispiele zu nennen, zu welchen man noch Protagoras' Kritik an Simonides rechnen könnte (339b). Übrigens hat man auch selbst noch eine schöne (εὖ ἔχων) Rede zur Hand, die man doch gerne so rasch wie möglich einstreuen würde, sobald der vorherige Sprecher den Mund hält (Hippias nach

629 Wirklich angenehm wird er es nicht gefunden haben, sofern Euthyphr. 14e hier Anwendung findet: Ἀλλ' οὐδὲν ἥδιον ἔμοιγε, εἰ μὴ τυγχάνει ἀληθὲς ὄν, «nichts ist mir aber 'angenehmer', wenn es nicht wahr ist», sagt Sokrates (den Komparativ übernimmt er aus dem vorangehenden Satz des 'götterkundigen' Eutyphron, der ihm zugesteht, er könnte die ὁσιότης, Frommheit, ebensogut ἐμπορική, Handeltreiben, nennen, wenn ihm das ἥδιον, lieber sei). Diese Mitteilung lässt sich effektiv mit der Aussage des Kallias kontrastieren, mit der dieser versucht, Sokrates am Gehen zu hindern (ἐγὼ οὐδ' ἂν ἑνὸς ἥδιον ἀκούσαιμι κτλ., 335d), und die ihrerseits Sokrates' Formulierung des οὐκ ἀηδῶς hier aufgreift (s.u. 2.5.1.1.1 einschl. Fn. 82).

630 Prodikos' Themen hier sind für diese Problematik im Dialog ebenfalls relevant (337a–c): die Schönheit der Rede; der Unterschied zwischen Wortstreit (unter Freunden) und Kampf (unter Feinden); Freund und Feind; Loben und Komplimente-Machen, Freude (am Geistigen) und Lust (am Leiblichen).

Sokrates' Simonides-Interpretation, 347a–b; vgl. Mx. 235d).[631] Zugeständnisse werden gemacht, um dem Anderen einen Gefallen zu tun – was Sokrates nachdrücklich abweist (331c) –, weil diese oder jene Form der Rede 'angenehmer' sei als eine andere, oder um einem Gesprächspartner scherzend 'eins auszuwischen' (341d; vgl. 358a–b). Das wiederholte Lob, die Ermunterung und der Beifall der Anwesenden belegen einmal mehr, dass für sie die ganze Unterhaltung sozusagen nichts als ein angenehmer Ausflug ist (334c, 335d, 337b, 338b, 339d–e, 340d, 342a, 347a, 358b; vgl. 361d–e).

Natürlich parodiert Sokrates diese Haltung und dokumentiert sie damit umso klarer: Was dem Protagoras angenehmer (ἥδιον) ist, will auch Sokrates tun (347b; vgl. 336b) – dabei hat er seine eigene Angelegenheit bereits aufgegeben, welche die hier in Frage stehenden Antworten im Sinne des 'wie Du willst' eben geradezu verbietet (331c), weil die rechte Art zu reden nicht im einzelnen Belieben steht (334d–e). Sokrates gibt sogar vor – im Widerspruch zu dem Eindruck, den er Hippokrates vermittelt hatte, aber in scheinbarem Einklang zum Wunsch des Gastgebers (335d) –, es angenehmer zu finden, sich gerade mit Protagoras über diese Dinge zu unterhalten, als mit jemandem anderen (ἐγὼ ἕνεκα τούτου σοὶ ἡδέως διαλέγομαι μᾶλλον ἢ ἄλλῳ τινί, 348d), wobei Protagoras den von Sokrates genannten Grund für diese angebliche Vorliebe – insbesondere seine Kompetenz in Sachen ἀρετή – fortwährend Lügen straft (348d–349a). Einmal mehr schmiert er ihm Honig um den Mund, indem er mit seinem an Protagoras verlorenen Spott einfach dessen Selbstverständnis in der zugehörigen Sprache wiederholt. Sokrates nannte ja auch das Simonides-Gedicht, das ihn für seine Angelegenheiten nicht interessiert (347b–348a), 'schön gedichtet', ohne aber bei den Gründen für dieses Urteil verweilen zu wollen, weil es nicht wichtig genug sei (und nur deshalb zu langwierig in der Behandlung; 344b).

Bei den *wirklichen* 'Schönen-und-Guten' (καλοὶ κἀγαθοί) geht es nach Sokrates' Verständnis anders zu: Ohne Musikanten, Tänzerinnen und vorgefertigte Gedichte unterhalten sich wirklich vornehme Leute, ob sie nun viel oder wenig getrunken haben, mit der eigenen Stimme; *viva voce* prüfen sie einander gegenseitig in wechselseitigem Reden und Zuhören und lassen sich von einander prüfen, um so die Wahrheit und sich selbst zu erforschen (347c–348a; vgl. z.B. rep. 358e, 506b, 573d; Tht. 173d; vgl. 1.3 Fn. 75). Die Qualität ihrer Unterhaltung wird hier nicht mit καλῶς, sondern mit κοσμίως, 'geordnet, maßvoll und deshalb schön' angegeben, die Unterhaltung selbst wird als λέγειν τε καὶ ἀκούειν ἐν μέρει, «Teil für Teil abwechselndes miteinander

631 Vgl. Schofield (in: Plato. Protagoras etc., xx).

Reden *und* einander Zuhören» charakterisiert (347d; s.o. 2.3.1).[632] Sokrates' Ausführung über die rechte Unterhaltung enthält die unumwundene Absage an die Dichterinterpretation und zwar stellvertretend für jede sophistische Gesprächstechnik: Sokrates fordert noch einmal dazu auf, sich aller Krücken und Tücken zu entledigen und sich als freie, vornehme, καλοὶ κἀγαθοί Leute miteinander über das gemeinsam Gesuchte zu unterhalten; nur darin könne das Interesse am Beisammensein bestehen (vgl. Tht. 171bc–d).[633]

Das Adverb κοσμίως (geordnet), das in abgeleiteter Bedeutung ebenfalls 'schön' bedeutet, mag isoliert betrachtet in manchen Hinsichten mit καλῶς synonym erscheinen (wie z.B. καλῶς in Phaidr. 258d, 259e, 274b auf die rechte Art zu reden zielt). Die Verwendung von καλῶς und dessen Verneinung kann umgekehrt durchaus den Klang der gegenseitigen Versicherung oder der urbanen Warnung haben, alles sei 'unter uns Anständigen' in Ordnung oder eben nicht; darüber hinaus steht es in Platons Dialogen frequent genug zur Markierung der sachlichen – oder fehlenden – Zufriedenheit mit einem Logos.[634] Hier wird aber durch κοσμίως zusammen mit ἐν μέρει eine gleichmäßige Verteilung des miteinander Redens *und* einander Zuhörens (bzw. Fragens und Antwortens)[635] betont und dadurch die Vorstellung eines Ausmittelns der

632 Gerade das fehlt Theodoros am Redestil der 'Herakliteer' (179e–180a; s.o. B.1 Fn. 32 mit Hauptext); seine Kritik wird von Sokrates in typisch-platonischer Exemplifzierung des Gesagten als 'μετρίως gesprochen' gewürdigt (180c).

633 Es scheint auch nicht abwägig, in κοσμίως hier eine Bezugnahme auf Protagoras' Mythos zu sehen: In 322c sagt diese, dass ohne αἰδώς und δίκη keine πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί möglich seien. Aber πόλεων κόσμοι fehlen gerade und die Eristik im Hause Kallias gilt Platon als ein Exponent davon; durch κοσμίως reden und zuhören werden nach Sokrates erst δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί und wahre ἀρετή (und also auch αἰδώς und δίκη) möglich.

634 Als einzelnes Beispiel nennen wir Theaitetos' Reaktion auf Sokrates' Frage, ob ihm der Inhalt eines Traumes triftig zu sein dünke, in dem er möglicherweise eine frühe Form der Ideenlehre vorträgt, um deren 'Eleatismus' zu kritisieren (so wenigstens Prauss (1966, 161–174)); dort weist Prauss auch nach, dass Platon die Metapher sokratischer Träume für besonders ernst gemeinte, für gültig erachtete Gedanken verwendet (ebd., 162–163). Theaitetos' findet die im Traum mitgeteilte Theorie einschließlich der Bestimmung der Erkenntnis als «wahre Vorstellung mit Erklärung» (δόξα ἀληθῆ μετὰ λόγου, 202c), mit der er ebenso vertraut zu sein behauptet, wie damals mit dem Satz des Protagoras (152a, 202c) «schön gesprochen zu sein» (καλῶς λέγεσθαι, 202d). Es unterliegt aber keinem Zweifel, dass er damit die sachliche Plausibilität der referierten Theorie einschließ-lich dieser Bestimmung der Erkenntnis meint. Sokrates gesteht ihm diese auch teilweise zu, nämlich im Beibehalt dieser recht allgemeinen Bestimmung der Erkenntnis, die dort freilich einer besseren Begründung bedarf, als sie die alte Theorie liefern kann.

635 Sokrates' unterstellt die Fähigkeit zu gesprächsmäßigem Reden sowohl wie Antworten ironisch auch dem Protagoras (329b; vgl. 351e), womit er deutlich macht, dass er ihn unter dieser Perspektive nicht zu den *wirklichen* καλοὶ κἀγαθοί zählt.

diversen Momente eines gelingenden Gesprächsganzen geweckt (vgl. 2.3.2 Fn. 69). Ineins damit wird auch eine gemeinsame sachliche Orientierung impliziert. Das schließt das Element der langen Rede nicht aus: Der *Protagoras* selbst ist als der Bericht der mit den Sophisten geführten Unterhaltung ein Exempel einer solchen freien Unterhaltung aus Reden und Zuhören, die Sokrates mit seinen Freunden *draußen* führt – obwohl er der einzige ist, der redet. Und dies ist wirklich schön und freudig und kann sogar in einem vorgreifenden Selbstkommentar zu dem anschließenden Dialog, der sich erst von der 'hedonistischen Stimmung' der Folge her erschließt, ohne Hintergedanken mit dem Titel der χάρις belegt werden (310a; s.u.):

Σωκράτης	**Sokrates**
… χάριν γε εἴσομαι, ἐὰν ἀκούητε.	… ich werde euch Dank wissen/mich freuen,[636] wenn ihr zuhört.
Ἑταῖρος	**Freund**
καὶ μὴν καὶ ἡμεῖς σοί, ἐὰν λέγῃς.	Wir gerade dir, wenn du redest!
Σωκράτης	**Sokrates**
διπλῆ ἂν εἴη ἡ χάρις.	Doppelt also wäre der Dank/die Freude.

Insbesondere schließt das gemeinsame, κοσμίως weil ἐν μέρει, Reden und Zuhören das Element der φιλονικία aus, das bei einem entsprechenden Verständnis von Schönheit mit dem Prädikat des καλόν durchaus verträglich wäre: Auch einen Boxkampf kann man aufgrund seiner sportlichen Eigengesetzlichkeit wohl schön finden, er kann aber kaum κοσμίως durch das ἐν μέρει Geben und Empfangen von Schlägen ausgetragen werden. Diese differenzierte Qualifizierung einer gelingenden Unterhaltung als einer κοσμίως geführten, im Unterschied zu dem, was die anwesenden Redekünstler mit und gegen einander treiben und als καλόν auffassen, markiert die 'hedonistische' Ladung ihrer Redeweise.

636 In der Regel wird χάριν … εἴσομαι als 'danken' übersetzt: von Apelt als «ich werde euch dankbar dafür sein»; von Beresford als: «I'd be grateful to you»; Guthrie ebenfalls als: «[I shall] be grateful to you»; von Ildefonse als: «je vous remercie»; von Lombardo u. Bell als: «I'd count it as a favour»; von Manuwald als: «ich werde euch sogar dankbar sein»; von Rufener als: «ich bin euch dankbar»; von Schleiermacher als: «[ich] werde euch noch Dank wissen». Aber χάρις heißt auch 'Freude' und der Bezug auf die Bitte des Kallias in der zentrale Krise des Gesprächs (335d) ist eindeutig: Kallias bittet Sokrates χάρισαι ἡμῖν πᾶσι, «uns allen diese Freude zu machen» (2.5.2.1). Dort will Sokrates gehen, hier will er bleiben; dort freuen sich alle mit Kallias, hier freut sich Sokrates mit seinen Freunden. Auch in der Hinsicht gibt es also eine 'doppelte Freude' im Dialog.

Die Opposition zwischen der im Gebrauch dieser Qualifikationen sich abzeichnenden sophistisch-hedonistischen Manier einerseits und der sokratischen Methode andererseits, Gespräche zu führen, bestimmt noch das allerletzte Zugeständnis des Protagoras im Dialog. Dieses bewahrt auch sonst die gleiche Haltung und den gleichen Stil: Nachdem Protagoras bereits seit längerer Zeit nicht viel mehr getan hat als Nicken und Winken, meint er, Sokrates solle die Untersuchung alleine zu Ende führen. Gerade das gibt es in dessen Welt aus Reden und Zuhören, aus Prüfen und Geprüftwerden, aus scheinbar lenkendem Folgen des Logos nicht. Protagoras steigt aber nur Sokrates zuliebe noch einmal in das Gespräch ein (χαριοῦμαι οὖν σοι, 360e). Er hat nicht begriffen, dass man im methodisch geführten sokratischen Gespräch nichts alleine vermag – es sei denn man befinde sich bereits auf der Höhe eines Theaitetos und wird Unterwiesen in der Kunst, *mit sich selbst* ein Gespräch zu führen (Tht. 189e–190a; s.o. 1.3.3.2). Auch hat Protagoras nicht verstanden, dass man letzten Endes nur sich selbst zuliebe mit Sokrates verkehrt. Alkibiades weiß das (symp. 216a–c); er hält denn auch eine gewisse Distanz zum Betrieb in Kallias' Haus und 'hilft' Sokrates, den er bis zu einem gewissen Grad verstanden hat, seine Gesprächform durchzusetzen.[637] Trotz aller orientierung am χαρίεν, am Angenehmen, bleibt dem Protagoras so die wirkliche Freude, χάρις an der gemeinsamen Ausrichtung auf die Sache in Reden und Zuhören fremd, die Sokrates mit seinen Freunden verbindet (310a).

2.5.2.1 Καλλίᾳ τῷ καλῷ χαριζόμενος παρέμεινα

Einen für die Ausrichtung des ganzen Dialogs aufschlussreichen Fall der in diesem Haus herrschenden, als Urbanität der «golden years before the Great War» (E. R. Dodds; V.2) ungenügend erklärten, heiteren 'Liebenswürdigkeit' wollen wir näher ansehen. Dieser Fall erlaubt es, die beschriebene 'Dissoziation'[638] des καλόν und χαρίεν – wirklich schön und angenehm ist, was Sokrates macht; nur scheinbar so ist, was die Sophisten machen – als charakteristisch für den gesamten Dialog zu verstehen. Die gegenseitige Gefälligkeit tritt zu Sokrates' eigentlicher Intention so eindeutig in Opposition, dass er den Kreis verlassen will. Das ist die zentrale Krise im Buch, die gleichsam 'leiblich' ausgedrückte Absage an die sophistische Betriebsamkeit. Kallias

---

637 Seine 'Hilfestellungen' sind 336b–d (Krise im Gesamtgespräch und Mitte des Dialogs; s.u.) und 347b (Krise und Wendepunkt in der Simonidesdeutung); vgl. Fn. 2.4 Fn. 18 bzgl. seiner formellen Rolle zur Markierung der Übergänge zwischen den Gesprächsabschnitten.

638 Zum Begriff der 'Dissoziation' s. V.1.

versucht, Sokrates zurückzuhalten.[639] Dieser Versuch wird mit verschiedenen literarischen Mitteln besonders hervorgehoben:

Sokrates' Anstalten, den Kreis zu verlassen, und Kallias' Versuch, ihn zurückzuhalten, finden genau in der Mitte des Dialogs statt. Das ist der traditionelle Ort für eine ausschlaggebende Krise im platonischen literarischen Sokratesgespräch, die aber in diesem Fall keine entscheidende Wende zu einem fruchtbareren Gesprächsverlauf mit sich bringt.[640] Diese Passage markiert in verschiedener Hinsicht die Mitte des Dialogs: Erstens befinden sich die Gesprächspartner nach Platons eigenem Verständnis inhaltlich 'mitten im' Werk. Das geht aus der Aufforderung des Alkibiades an Protagoras und Sokrates hervor, μὴ μεταξὺ διαλῦσαι τὴν συνουσίαν, «das Zusammensein nicht mittendrin (in der Mitte) abzubrechen» (336e). Es wird von Sokrates nach der Simonides-Exegese, die aus dieser Krise hervorgeht, wiederholt: Er fordert

---

639 'Sokrates nicht gehen zu lassen' ist ein wiederkehrendes Motiv in Platons Inszenierung der 'Wahrheitssuche-im-Gespräch'; es gehört mit zu den Motiven, mit denen die Bedürftigkeit der sachlich noch weniger Fortgeschrittene nach überlegener Gesprächsführung markiert bzw. Sokrates' 'Hilfe in der Gefahr der Gesprächssituation' gesucht wird (z.B. rep. 327c, 449b–c, 449e–450a); Phaidr. 236c–d neben 228b–e; Phil. 19d–20a, 23b; vgl. Gorg. 461e–462a, 506a etc.; dazu Gaiser (1959, 139, 149 und *passim*); s. folgende Fn.; ferner Szlezák (1985, Kap.18). Sokrates' Einwilligen in Kallias' Bitte in Prot. 338c ist eine vielsagende Anspielung auf dieses Motiv: Er bleibt, um Kallias einen Gefallen zu tun, der freilich mit diesem Gefallen nichts anzufangen weiß. Sogar das Motiv 'Sokrates zurückhalten' tritt hier also als 'hedonistisches' Missverständnis auf (s.u.).

640 Die Krise führt lediglich zum Wechsel der Gesprächsführung in der Simonides-Deutung, die Sokrates auch nur auf Wunsch der Anwesenden vorträgt (342a) und die seinerseits zur ausdrücklichen Absage an das sophistische Tun führt (347b–348a).

Zu dieser Passage ist das Urteil von Gaiser zu vergleichen: «Die Funktion und der Sinn des Stücks sind aus der typischen Situation in der 'Mitte' des platonischen Dialogs, in der es spielt, zu erklären. Wie wir gesehen haben, bestimmt diese Situation Sokrates, die von ἀπιστία und μισολογία drohende Gefahr auf sich zu nehmen und am eigenen Beispiel vorzumachen, wie man ihr begegnet. In dem Intermezzo nun übertreibt Sokrates sein paradeigmatisches Vormachen, so daß sich seine Ironie gleichsam überschlägt: Er läßt sich in eine ihm fremde Weise des Sprechens hineinziehen und übernimmt damit auch die φιλονικία, an der das Gespräch zu zerbrechen droht. Er läßt sich also wirklich auf das παίζειν ein, das ihm Alkibiades vorher unterstellt hat (314 D 6). Durch das eigene Beispiel macht er so auch noch vor, daß beim unsachlichen und unverbindlichen Sprechen alles und gar nichts herauskommen kann; und zwar geschieht das in doppelter Hinsicht: einmal indem sich Sokrates selbst auf diese Weise des Sprechens einläßt, zum anderen, indem er das Gedicht des Simonides aus der φιλονικία heraus deutet» (1959, 173–174); vgl. auch z.B. (ebd., 149, 155); zur Haltung der Personen und insbesondere des Sokrates in dieser Gesprächskrise im Protagoras generell s. (ebd., 170–175). In 2.4 wurde ersichtlich, dass dabei tatsächlich «alles und gar nichts» zugleich herausgeht: 'Alles' in der Perspektive auf das Verhältnis der Seele zu ihrem Ursprung und ihrem eigenen Werk, 'gar nichts' in der zielstrebigen Verfehlung der dichterischen 'Intention'.

Protagoras auf, «die Sache, die wir mittendrin (in der Mitte) aufgehört haben durchzugehen, zu Ende zu führen» (περὶ ὧν μεταξὺ ἐπαυσάμεθα διεξιόντες, τούσ τοις τέλος ἐπιθεῖναι, 348a).

Diese eindeutige, zweimalige Bezeichnung der Mitte der Schrift als inhaltliches 'Mittendrin' wird mehr implizit von Hippias' Rat an die beiden 'Kontrahenten' unterstützt, συμβῆναι ... εἰς τὸ μέσον, «in der Mitte zusammens zukommen» (337e–338a). Hier ist natürlich in erster Linie die 'Mitte' zwischen zwei Extremen gemeint: Protagoras und Sokrates sollen bezüglich der gewählten Länge der Reden einen «mittleren Kurs ansteuern» (μέσον τι ἀμφοτέρους τεμεῖν, 338a). Über diese 'maßvolle Mitte' wird auch in der Simonides-Exegese explizit (346d) und im Lustdiskurs mehr implizit extemporiert – durch die Reflexion auf ὑπερβολή und ἔλλειψις (356a) bzw. auf ὑπερβολή, ἐνδεία und ἰσοτης (357b; vgl. unten 2.5.4). Aber in einer weiteren Hinsicht eine 'Mitte' ist diese inhaltliche Gesprächsmitte, an der die Gesprächspartner aufgrund ihres Redestils auseinander zu gehen drohen, wodurch sie nach Hippias die 'Mitte' des Decorum verlieren könnten, auch qua Textmasse die 'materielle' Mitte des *Protagoras*.[641] Denn diese Krise findet schlicht nach der Seiten- oder Zeilenzahl gerechnet haargenau in der Mitte des Dialoges statt: von 309a bis 335c und von 335d bis 362a sind es jeweils ca. 26 Stephanusseiten ohne namhafte 'magere' Passagen aus den halben Zeilen dialogischer Kürze, die es oft in den Dialogen gibt (z.B. Tht. 144d–145e).

Die 'dramatische' Handlung, mit der Platon diese Gesprächskrise in der Mitte erzählerisch ausstattet, wird von Sokrates detailliert beschrieben: καί μου ἀνισταμένου ἐπιλαμβάνεται ὁ Καλλίας τῆς χειρὸς τῇ δεξιᾷ, τῇ δ' ἀριστερᾷ ἀντελάβετο τοῦ τρίβωνος τουτουΐ (335c). Sobald Sokrates zum Gehen aufsteht, nimmt Kallias mit der rechten Hand Sokrates bei der Hand, mit der linken greift er 'diesen Mantel hier', τοῦ τρίβωνος τουτουΐ – und zwar den ursprünglich spartanischen, 'armseligen Philosophenmantel' Tribon (vgl. Symp. 219b und LSJ *s.v.*). Das von dem determinativen Iota (-ι) noch stärker betonte Determinativum τουτουΐ führt diesen verschlissenen Mantel tatsächlich 'zum Greifen nahe' vor Augen und untermalt den bereits in der Schilderung der Wohnumstände (s.o. 2.3.2 Fn. 67) markierten Kontrast zwischen dem wohlhabenden Mäzen gutverdienender Sophisten und dem armen Philosophen. Dieser gibt sich darüber hinaus im Kontext des *Protagoras* (342a–d) durch

641 Vor der Krise wird die 'Identität' von Weisheit und Besonnenheit diskutiert (332a–333d); nach der Krise jene der Weisheit und Tapferkeit (349d–351b, 358a–360e). Weder die Frommheit noch die Gerechtigkeit, die – wenn 'Gerechtigkeit mit Einsicht' die 'Anähnlichung an Gott' bzw. das 'Quadratischwerden' sein soll – wohl eng zusammengehören müssen, wird also im Dialog eigens diskutiert.

diesen Tribon gewissermaßen als 'Lakonisierer' zu erkennen und dann zwar als einer, der, weil er die 'verborgene Lakonizität' sprich die 'wahre Philosophie' treibt, auch die äußeren Kennzeichen dieser Austerität tragen kann (statt nur diese ohne jene zu kultivieren) – ohne dass er sich selbst natürlich dazu verpflichtet hätte, *nur* solche Kleidung zu tragen (symp. 219b oder rep. 327b; vgl. 342a–b; s.o. 2.4.4.1).[642]

Das Ergreifen der Hand oder der Kleidung ist als ein kulturell bedingter Teil der Anrede zu verstehen (vgl. z.B. rep. 327b, wo Sokrates' 'Mantel' ein semantisch neutraleres ἱμάτιον ist); darüber hinaus ist soph. 226a interessant (ein Sophist sei nicht mit einer Hand zu fangen – man gebrauche also zwei). Besonderes Gewicht kommt aber Od. 10.280 zu, wo Hermes Odysseus in diesem kommunikativen Sinne bei der Hand nimmt und ihn fragt, wohin er alleine in unwirtlicher Gegend gehen will, während seine Freunde von Kirke verzaubert sind; die Bedeutung der Kirke-Episode für die Identifizierung des Sokrates im *Protagoras* mit Odysseus – und von den 'bezirzten' Sophistenjüngern mit den verzauberten Schweinen – hat Heda Segvic ausgearbeitet.[643].

Die sorgfältige Satzkonstruktion dieser Beschreibung der 'Handlung', die Kallias' darauffolgende Ansprache Profil verleiht, springt ins Auge: Verb (ἐπιλαμβάνεται/ἀντελάβετο) und Genitivobjekt (τῆς χειρὸς/τοῦ τρίβωνος τουτουΐ) sind in beiden Satzhälften parallel gesetzt; τῇ δεξιᾷ und τῇ δ' ἀριστερᾷ stehen in Bezug auf die Verben chiastisch und in Bezug auf einander gleichsam (wenn man das Wort 'Hand' mitdenkt) in λέξις εἰρομένη:

… ἐπιλαμβάνεται …	τῆς χειρὸς τῇ δεξιᾷ
τῇ δ' ἀριστερᾷ	ἀντελάβετο τοῦ τρίβωνος τουτουΐ

Eine Ansprache, der durch die gesamtkompositorische Stellung im Buch, durch den sorgfältigen syntaktischen Aufbau der Schilderung dieser Situation, in der sie gehalten wird, und durch die Charakterisierung der beteiligten Personen in

642 Adam u. Adam schreiben: «The τρίβων was a short cloak of coarse material worn by the Spartans and sometimes by the Laconisers in other states to take the place of both χιτών and ἱμάτιον. It was the ordinary garment of Socrates (Symp. 219B), and was afterwards much affected by the more ascetic philosophers, such as the Cynics (Diog. Laert. VI. I. 13). Its use was supposed to be a mark of sturdy simplicity and austerity of manners» (in: Platonis Protagoras, 141); Denyer fügt noch hinzu, dass auch die späteren Pythagoreer den τρίβων trugen (in: Platon. Protagoras, 138); Nestle (in: Platon. Protagoras, 122–123); Manuwald (in: Platon. Protagoras [1999], 285) und Adam u. Adam (ebd.) registrieren den diskreten Hinweis auf die 'lakonische' (oder auch 'pythagoreische') Thematik im Dialog nicht.

643 Segvic (2009 [2006], 31–32, 42).

ihrem Verhältnis zueinander so viel Gewicht zuerkannt wird, muss eine für das Verständis des Dialoges besondere Aussage enthalten. Sie lautet:

> οὐκ ἀφήσομέν σε, ὦ Σώκρατες· ἐὰν γὰρ σὺ ἐξέλθῃς, οὐχ ὁμοίως ἡμῖν ἔσονται οἱ διάλογοι. δέομαι οὖν σου παραμεῖναι ἡμῖν· ὡς ἐγὼ οὐδ᾽ ἂν ἑνὸς ἥδιον ἀκούσαιμι ἢ σοῦ τε καὶ Πρωταγόρου διαλεγομένων. ἀλλὰ χάρισαι ἡμῖν πᾶσιν. (Prot. 335d)
>
> Ich werde dich nicht gehen lassen, Sokrates: wenn Du weggehst, werden unsere Gespräche nicht mehr gleich sein. Ich bitte dich also dringend, bei uns zu bleiben. Denn ich möchte nichts/niemandem lieber hören als dich und Protagoras, die miteinander reden. Sei also uns allen gefällig.[644]

Die Mitteilung, dass die Gespräche anders werden (nicht 'gleich' bleiben), wenn ein Sprecher weggeht, mutet einerseits trivial an; sie suggeriert aber andererseits die berechtigte 'Intuition' seitens des Kallias, dass die Gespräche weniger einheitlich und das hieße in einem platonischen Dialog auch weniger sinnvoll werden würden,[645] wenn Sokrates ginge. Denn dadurch zerfiele die Unterhaltung wieder in die konkurrierenden Einzeltätigkeiten, die vor seiner Ankunft im Gange waren.[646] Das bedeutet die positive Anerkennung der herausragenden und spezifischen Qualität des Sokrates im Munde des großen Sophistenfreundes.

---

644 Apelt übersetzt den letzten Sat so: «Tu uns allen den Gefallen»; Beresford so: «Please, Socrates, do us all a big favour»; Guthrie so: «You will be doing us all a kindness»; Ildefonse so: «Allons, accorde-nous à tous ce plaisir»; Lombardo u. Bell so: «Please do us all a favour»; Manuwald so: «Drum tu uns allen den Gefallen»; Rufener so: «Tu das also uns allen zuliebe» so; und Schleiermacher so: «Sei uns also allen gefällig».

645 Stahl sagt: «Wenn εἶναι mit einem Adverbium verbunden wird, so steht es in seinem vollen Sinne»; so sei deshalb z.B. εὖ, καλῶς ἐστιν ('es ist gut, schön da', 'es verhält sich gut oder schön') äquivalent zu εὖ, καλῶς ἔχει und man könne es «durch 'est ist gut oder schön' übersetzen» (1907, 24–25). LSJ *s.v.* ὅμοιος, C.II.2 gibt für ὁμοίως ἔχειν «*to be uniform*» und ὁμοίως εἶναι kann man dann, Stahl folgend, sowohl als 'gleich sein' wie als 'einheitlich (*uniform*) sein' auffassen. KG II sagt in dieser Hinsicht zu εἶναι: «Dass das abstrakte Aussagewort εἶναι ursprünglich konkrete Bedeutung gehabt hat, haben wir § 345, 3 gesehen. So wird es denn auch in allen Zeiten häufig als ein wirklich *konkretes* Verb mit der Bedeutung *dasein, vorhandensein, leben, sich befinden, verweilen, liegen, sich verhalten* gebraucht und daher ebenso wie die konkreten Verben durch *Adverbien* näher bestimmt» (ebd., 38 = § 353.4; die hervorgehobenen Wörter erscheinen dort gesperrt); mit der 'konkreten Bedeutung' meint KG: «Das Merkmal, das durch das Verb von einem Gegenstande ausgesagt und ihm beigelegt wird, erscheint als eine lebendige Äusserung der Thätigkeit», im Falle des εἶναι 'atmen, leben, vorhanden sein' (ebd., 3 = § 345.3); ὁμοίως εἶναι wäre unter diesem Blickwinkel soviel wie: 'auf gleiche/gleichförmige Weise vorhanden sein'.

646 Vgl. V.2 Fn. 70.

Der Grund, den Kallias selbst für seine Bitte an Sokrates nennt, übertönt diese sanftere 'Intuition' durch das 'hedonistische' Rauschen des 'falschverstandenen' ἡδύ und ebensolcher χάρις und bestätigt so, dass ihm diese 'intuitiv' erhoffte Einheitlichkeit kein bewusstes Ziel ist: ὡς ἐγὼ οὐδ᾽ ἂν ἑνὸς ἥδιον ἀκούσαιμι ἢ σοῦ τε καὶ Πρωταγόρου διαλεγομένων. ἀλλὰ χάρισαι ἡμῖν πᾶσιν. In der 'normalen', oben gegebenen Interpretation impliziert das, dass er die Unterhaltung eben unterhaltsam finde; und also solle Sokrates ihm den Gefallen tun, ihn auch weiterhin – sozusagen auf 'nicht ungebildete Weise' (vgl. Phaidr. 240b; s.o. 2.5 Fn. 9) – zu amüsieren.

Zur getrennten Wortstellung von οὐδ᾽ ἂν ἑνός an dieser Stelle schreiben J. Adam und A. M. Adam:

> The two parts of οὐδείς are sometimes separated by ἄν or a preposition, often with the effect (as here) of increasing the emphasis by making οὐδέ = *ne–quidem*, cf. below 343D οὐδὲ πρὸς ἕνα λόγον.[647]

In 343d geht es um den umstrittenen Sinn von μέν in Simonides' Gedicht: τοῦτο γὰρ οὐδὲ πρὸς ἕνα λόγον φαίνεται ἐμβεβλῆσθαι, ἐὰν μή τις ὑπολάβῃ κτλ., «denn das scheint überhaupt 'auf keinen einzigen Sinn zielend' hineingeworfen zu sein, wenn man nicht annimmt etc.» (s.o. 2.4.4.1). Hier fällt die Betonung mindestens so sehr und vielleicht sogar mehr auf ἕνα als auf οὐδέ. Liest man das in 335d auch so, ermöglicht das eine leichte Verschiebung des Sinnes von Kallias' Aussage; sie erhält dann etwas überspitzt übersetzt den Sinn: 'ich möchte nicht lieber *eines* oder *einen* hören, sondern euch beide, gerade so wie ihr miteinander über Vielerlei redet'. Was die beiden miteinander reden, ist tatsächlich alles andere als eine Sache und insbesondere nicht die eine Sache, um die es geht – obwohl es gemäß dem ersten Satz von Kallias' Anrede immer noch weniger 'einheitlich' zugehen könnte. Das suggeriert, dass der Hausherr seiner 'besseren Intuition' zum Trotz recht zufrieden ist, wenn es unter seinem Dach auf so urbane Weise so bunt zugeht. Und vielleicht suggeriert es einen Hinweis von Platon an den Leser, dass er seine Personen gezielt an dem 'Einen, das not tut,' vorbeireden lässt – was er ja mit oder ohne Hinweis auf alle Fälle macht.

Sokrates antwortet, dass er ihm die Freude gerne machen würde (βουλοίμην ἂν χαρίζεσθαι) – aber das *geht* eben nicht, weil er sich nicht auf Protagoras' Kunst verstehe. Diese Begründung ist gerade umgekehrt zu lesen: Wiesehr er die Kunst beherrscht, führt er ja ständig vor Augen (und auch Alkibiades warnt

647 Adam u. Adam (in: Platonis Protagoras, 141).

davor, Sokrates' Selbsteinschätzung nicht zu trauen; 336d), aber Protagoras lässt sich umgekehrt nicht auf die seine ein (335e). Und wenn er das immer schwerfälliger doch versucht, dann nicht wegen der Untersuchung selbst, sondern wiederum nur um Sokrates gefällig zu sein (χαριοῦμαι οὖν σοι, 360e). Solches Miteinander-Reden (διαλέγεσθαι), wie Kallias es dennoch nennt, ist denn auch keines, wie es Sokrates nach 347d versteht (s.o.). Wenn er nach dieser Krise doch noch so lang geblieben ist, so tatsächlich lediglich um «Kallias dem Schönen gefällig zu sein» (Καλλίᾳ τῷ καλῷ χαριζόμενος παρέμεινα, 362a3; vgl. 335c–e).[648]

Das liebenswürdige Wortspiel sophistischer Art (Καλλίᾳ τῷ καλῷ), das oben bereits als Beispiel von Platons Etymologisierung von Eigennamen im Dienste der philosophischen Aussage angeführt wurde, ist dem harmlosen, urbanen – und explizit als 'sophistisch' inspiriert markierten – Witz auf Pausanias' Namen im *Symposion* ähnlich (Παυσανίου δὲ παυσαμένου, «sobald Pausanias pausierte» (185a)); es verrät aber im Blick auf die Gesamtstimmung des Dialogs eine besondere Bedeutung, wie dasjenige auf Agathon ebendort (174b; s.o. 2.1.4.1). Durch dieses Wortspiel auf den Gastgeber zu Beginn des Dialogs über die 'erotischen Mysterien der Schönheit' gewinnt die spätere gespielte Rivalität zwischen Sokrates und Alkibiades in Bezug auf Agathon, wie gesehen, den Charakter eines Hinweises auf Alkibiades' Scheitern in seiner Bemühung um das Gute (das ἀγαθόν).[649] Es deutet freilich auch die Höhe an, zu der Perikles' Mündel Platon zufolge hätte Klettern können, wäre er nicht vorzeitig gefallen – in die Hände derer, die heute bei Kallias zu Gast sind, und ihresgleichen.

So wie das Wortspiel auf den schönen Gastgeber Agathon im *Symposion* markiert, dass der Dialog über Eros' Mysterien der Schönheit in der Spannung weit divergierender Auffassungen über das Schöne in einem auf ebenso diverse Weise um das 'Gute' sich bemühenden Leben steht, so unterstreicht das Wortspiel auf den schönen Hausherrn Kallias im *Protagoras*, dass der unter seinem Dach stattfindende Dialog über das 'Gute im Leben' zwar im Zeichen der

648 Dies ist zugleich der vorletzte Satz des Dialogs Protagoras und also der letzte Satz der geschilderten Unterhaltung; der letzte Satz des Dialogs gehört der Rahmenerzählung an.
Es ist daran zu erinnern, dass er wenigstens bis zur Krise faktisch nur sozusagen 'Hippokrates zuliebe' hier verkehrt, er selbst von diesem Beisammensein nichts erwartet hat, dessen Sinnledigkeit auch nur Hippokrates selbst hat erfahren lassen wollen. Ähnlich ironisch bittet er Thrasymachos, den reißenden Wolf (336d–e), ihm zum Gefallen und dem Glaukon, sie über die Gerechtigkeit zu belehren (ἐμοί τε χαρίζου ἀποκρινόμενος, 338a); Thrasymachos würde für diesen Gefallen Dank, ebenfalls χάρις, in barer Münze verlangen (338b); vgl. 351c.

649 Die Rivalität wird lebensnah und räumlich ausgepielt: Wer darf neben Agathon, dem Schönsten, liegen? (213c); wer darf Agathon lieben und von ihm geliebt werden? (222d–e).

Mühe um das Schöne stehe – und stehen muss, denn das Gute ist schön – aber in hedonistischer Brechung.[650]

Sokrates' Urteil, Protagoras sei so viel schöner als Alkibiades, wie der Verstand schöner sei als der Leib (309c–d), hatte als Auftakt zum Bericht über das Beisammensein mit den Sophisten den *Protagoras* in Bezug zum Projekt des intellektuell-erotischen Aufstiegs des *Symposion* gesetzt – einem Aufstieg, der Stufe um Stufe vom sinnlich Schönen über das begrifflich Schöne (bzw. dem Schönen der Wörter) zum Schönen selbst fortschreitet. Zugleich hat Sokrates durch diesen Vergleich am Anfang des *Protagoras* die Ambivalenz des Schönen unterstrichen, wenn es sich im Alltag unmittelbar in der lustverheißenden Schönheit dessen zu manifestieren scheint, was innerweltlich begegnet. Das ist hier: ein schöner Mensch (Alkibiades) und sogar: ein funkelnder Geist (Protagoras). Aber es könnte genau so gut ein Lied oder der Wein sein, die deshalb von den Symposien und Synusien der 'Gebildeten' (πεπαιδεύμενοι) ausgeschlossen werden bzw. keinen Einfluss auf ihre Unterhaltung haben sollten (Prot. 347c–e; Phaidr. 276d; symp. 176d–e): Auch die fehlgeleitete Diskussion um das Lied des Simonides entzündet sich ja nicht zufällig an der Frage, ob es denn *schön* gedichtet sei (339b).

2.5.2.2 Die hedonistische Reduktion

Der *Protagoras* fragt wie der *Menon* nach der ἀρετή: Was ist sie (361c) und ist sie lehrbar (319a–b)? Der Dialog fragt also nach dem Guten, um es zu Leben. Protagoras' Antwort hält sich, wie gesehen (2.2.1.2), innerhalb der Grenzen der sittlichen Überlieferung. Seine Pädagogik beansprucht aber, mit größerem praktischem Erfolg in die überlieferten Vorstellungen und Erwartungen einzuführen als die überkommenen Institutionen selbst (316c–d, 328a–b). Innerhalb dieses ambivalenten Rahmens baut der Lustdiskurs auf der Annahme auf, das Gute-im-Leben sei die Lust – worunter nicht nur das unmittelbar Wohlgefällige, sondern auch Macht und Ansehen zu zählen sind (s.u.).

Diese Annahme prägt die bisher analysierte Inszenierung des Dialogs und die Typologie der Anwesenden. So kommt ein sachlicher Zusammenhang zwischen dem Guten-im-Allgemeinen und dem unmittelbar Wohlgefälligen zum Ausdruck, den Hans-Georg Gadamer klar benannt hat: Wenn die überlieferte Auslegung der ἀρετή – sprich die überlieferte Sittlichkeit, die sich in

---

650 Diese Parodie im Sophisten-Hades auf das *Symposion*, das als Mysteriendialog selbst eine Anspielung auf das orphische 'Symposion der Reinen' ausmacht (vgl. rep. 363c–d), lebt von der Tatsache, in Friedländers Worten, «dass der Weg der Liebe und der Weg des Todes für Platon zu demselben Ziel führen» (I: 1963, 191); vgl. dort Kap. III: «Arrheton»; vgl. Phaidr. 247a, wo dieses dank Eros jenseits aller Leiblichkeit (= im 'Tod') erreichte Ziel als δαίς und θοίνη bezeichnet wird.

Protagoras' Pädagogik gewissermaßen kodifiziert – sich keine Rechenschaft zu geben vermöge von dem, was ihr Gutsein ausmache, aber dennoch eine Antwort auf die Frage nach dem Guten-im-Leben verlangt werde, dann liege es nahe, sich nicht auf die ἀρετή, sondern auf das eigene Wohlbefinden zu verstehen: Das Wohlbefinden scheine keiner weiteren Rechtfertigung zu bedürfen, strebe doch das Leben scheinbar von sich aus danach. Dieses Streben scheine von der überkommenen Moral lediglich in unverständlicher Weise eingeschränkt zu werden.[651]

Tatsächlich scheint die ἀρετή auf der Grundlage der überkommenen Moral nicht verbindlich auszulegen zu sein,[652] wie Protagoras' vage Äußerungen 'zwischen Mythos und Logos' und sein Scheitern im Gespräch mit Sokrates suggerieren – was man ihm aus historischer Perspektive vielleicht bis zu einem gewissen Grad nachsehen kann, insofern als auch das Alltagsverständnis der ἀρετή in seinen Tagen einer starken Wandlung unterlag.[653] Aber manche sophistischen Interpreten dieser Moral stellen ihre Verbindlichkeit überhaupt in Frage.[654] Im Widerspruch zu Protagoras' Einübungspädagogik samt deren Einweisung in die herrschende Moral (dies ist gut, das ist schlecht, dies mache, das lasse; Prot. 325c–326e; s.o. B.2.4.2), drückt sich dieses Fallenlassen der Verbindlichkeit der überlieferten Moral im protagoreischen Wort aus, dass über jede Sache zwei Ansichten vertretbar seien (DK 80 B 6b; s.o. B.1.3.4). Historische 'Kulturvergleiche', wie sie das zweite Kapitel der möglicherweise aus dem intellektuellen Gravitationsfeld des Protagoras stammenden *Dissoi Logoi* anstellen,[655] zeigen diesen Prozess in ihrer schillernden Wirkung.[656]

Hans-Georg Gadamer formuliert den oben referierten Gedanken sogar noch schärfer auf den Hedonismus hin:

> [E]in wirkliches Verfügen über das, was die Arete ist, liegt nur vor, sofern man Rechenschaft zu geben vermag über das, was das als Arete Geltende

651 Gadamer (1999: 5 [1931], 45).

652 Kuhn (1959, 11–13).

653 Einige Aspekte dieses Wandels beleuchtet Finkelberg (1998); s.o. 2.2 Fn. 69.

654 Der historische Protagoras lässt, wie gesehen, eine gewisse Spannung erkennen zwischen dem Vertreter altüberlieferter Sitten und dem Treter gegen geheiligte Häuschen (s.o. V.1; B.2.3.1; 2.2 Fn. 1).

655 Kerferd u. Flashar (1998, 100); Meister (2010, 239), Schirren u. Zinsmeister (in: Sophisten. Texte, 291); s.u. Fn. 76.

656 Schillernd, weil einerseits die eigenen Überlieferungen durch den anscheinend keine Vermittlung oder Abstufung ermöglichenden Vergleich mit den auserlesen krausen Sitten der Völker jenseits des hellenischen Kulturkreises in 'relativistisch' herabgewertet werden, während andererseits kein Zweifel daran besteht, welche Sitten der Autor selbst bevorzugt (vgl. Prot. 327c–d); vgl. B.1 Fn. 81.

> gutmacht. Darin liegt aber: wenn der Anspruch auf Rechenschaft über das Gutsein in Zweifel kommt, dann führt dieser Zweifel zum Zweifel am Recht des Geltenden. Seine letzte Konsequenz ist dann der Hedonismus.[657]

So betrachtet lässt sich auch der Homo-mensura-Satz in den vorgefundenen Verhältnissen für alle praktischen Zwecke als deckungsgleich mit dem 'Lustprinzip', der These, '*die* Lust sei *das* Gute' verstehen. Denn ein anderes Maß als die 'Lust' kennen die 'Leute' nicht, wie Protagoras im Lustdiskurs, trotz anfänglichem Vorbehalt (352e–353a), zugeben muss (s.u.); aber dem Homo-mensura-Satz zufolge gelte – in Worten, die Platon Protagoras ausdrücklich im Zusammenhang mit dessen Protest gegen die eigenen 'maieutischen' Unterstellungen sagen lässt, also als genuin protagorasnah markiert – dass 'jeder Maß zu sein hat, ob er wolle oder nicht' (Tht. 167d, 179b; vgl. Heraklit DK 22 B 2).

Gadamer verweist an der zitierten Stelle auf eine Passage in der *Politeia* (537e–539a), wo Sokrates um die Gefahr einer falschen Dialektik zu illustrieren das Bild eines Menschen schildert, der (gleichsam in der Höhle) unter Schmeichlern aufwächst (537e–538). Dieses 'untergeschobene Kind' (τις ὑποβολιμαῖος, 537e) werde sich nach Platon, sobald ihm eine Ahnung seiner verborgenen, edlen Abstammung anwandle (sobald er 'umgewendet' und zum Ausgang geführt werde), zwar zuerst dieser Abstammung verpflichtet wissen; wenn aber die entsprechenden, überlieferten Auffassungen vom Gerechten und Schönen sich mit den in seiner Umgebung gehandhabten argumentativen Mitteln (διαλέγεσθαι, 537e) nicht mehr begründen lassen und er selbst deshalb durch die fortwährenden Widerlegungen der Schmeichler – als seien die traditionellen Auffassungen οὐδὲν μᾶλλον καλὸν ἢ αἰσχρόν «gar nicht eher schön als schändlich» (538d–e) – 'umgeworfen' (καταβάλλειν, 538e) werde, dann gebe er den Versuch auf, zu seiner edlen Verwandtschaft zurückzukehren und begebe sich endgültig unter diese Schmeichler (538e–539a). Sowohl das Verb καταβάλλειν wie die in der Indifferenz der Opposita 'schön-hässlich' implizierte Antilogik suggerieren, dass Platon hier insbesondere an Protagoras gedacht hat. Und eben diese 'Höhle der Schmeichler' wird im *Protagaras* porträtiert.

Der Spielball der Schmeichelei in der Höhle ist insbesondere das Verlangen nach Macht, Sieg und Ansehen (κρατεῖν, νικᾶν, εὐδοκιμεῖν, 581a), sprich also den Genüssen des θυμοειδές: Die Gefesselten streben aufgrund ihrer 'Weltf interpretation' eine eigene, von Ehre, Anerkennung und Macht (τιμαὶ δὲ καὶ ἔπαινοι … τινες, 516c; τιμοῦσθαι, ἐνδυναστεύειν, 516d) markierte Rangordnung an, die sie auch vor Gericht verfechten (517d). Diesem Verlangen wird in der

657 Gadamer (1999: 5 [1931], 41).

Politeia in einem dreifachen, der Vermittlungsstruktur der tripartiten Seele aus λογιστικόν, θυμοειδές, ἐπιθυμητικόν ausdrücklich analogen (580d–581c), Lustkatalog eine eigene Art der Lust zugewiesen. Diese Lust an κρατεῖν, νικᾶν, εὐδοκιμεῖν wird als φιλονικία und φιλοτιμία näher bezeichnet und dem mittleren Teil, dem θυμοειδές zugeschrieben (581a–b; vgl. Tim. 70c). So wird also mittelbar die Sophistik als hedonistisch gekennzeichnet. Denn gerade sie verspricht ja, dieses in den genannten drei Momenten gegriffene Verlangen zu befriedigen, und die φιλονικία gilt Platon dabei als ihr ureigenes Element.

Die drei Momente dieser Lustart der φιλονικία-φιλοτιμία bestimmen das Bild der Sophisten im *Protagoras* mit: 1) Das κρατεῖν wird als Fähigkeit, Haus und Stadt zu verwalten, versprochen und der πολιτικὴ ἀρετή oder τέχνη der ἀρετή schlechthin gleichgesetzt (Prot. 319a, 324a, 325a; vgl. Men. 71e–72a, wo dies das in der *Politeia* angefochtene Dictum der Tradition ‘den Feinden schaden, den Freunden nützen’ mit umfasst; rep. 332d, 334b, 335a–b, 335d–e). 2) Das νικᾶν determiniert in der φιλονικία der Anwesenden das ganze Setting des Dialogs, wie es oben gedeutet wurde und das ihm, wie gesehen, den irreführenden Spitznamen eines *Battle of Wits* eingetragen hat;[658] besonders hervorgehoben seien Kritias’ bereits zitierte Charakterisierung des Alkibiades als ‘immer siegeslüstern’ (336e; s.o. B.1.3.2; 2.4. Fn. 18) und der etwas unappetitliche Versuch des Prodikos, seinem ehemaligen Lehrer ‘eins auszuwischen’ (341b–d; s.o. B.1.2). 3) Der Wille zum εὐδοκιμεῖν bzw. der Vorsatz, ἐλλόγιμος zu werden, trieb Hippokrates in erster Linie zu Protagoras (316b–c) und die Thematik des ‘einen Ruf Gewinnens’ und ‘einen Namen Machens’ kehrt öfters wieder (z.B. 327c, 335a, 343c, und 361d–e).

Die drei ‘Lustformen’ bedingen einander gegenseitig so sehr, dass sie einen akkuraten Abriss des gesellschaftlichen Alltags eines freien Politen darzustellen scheinen: Einen guten Ruf gewinnt man im agonalen Spiel der Öffentlichkeit mit den anderen Bürgern; wer dort einen guten Ruf gewinnt, gewinnt Einfluss in der Gemeinschaft und umgekehrt und wird auch in seiner Hausverwaltung – sofern diese vom öffentlichen Leben getragen wird und dieses mitträgt – erfolgreich sein …

Zum Schluss ist noch einmal daran zu erinnern, dass es gerade Hippokrates’ ‘mutartiger’ Charakter ist (ἀνδρεία, πτοίησις, 310d; θάρρειν, ῥώμη, 311a, b), der ihn nach Protagoras’ Unterricht streben lässt. Dieser macht ihn aber auch empfänglich für Sokrates’ Belehrung durch die Beschämung; denn die Schamhaftigkeit ist nach Platon gerade die ausgezeichnete Emotion des θυμοειδές und macht dieses im Kampf gegen die ὕβρις des ἐπιθυμητικόν zum Bundesgenossen

658 Vgl. B.2 Fn. 3.

des λογιστικόν.[659] Für diejenigen, die wie das 'untergeschobene Kind' von edler, aber verborgener Abstammung in den Händen der Sophisten zwar versuchen, aus der Höhle zu entkommen, aber auf halbem Wege stecken bleiben, bringt Platon bzw. Sokrates noch Bedauern auf (539a; dies dürfte in etwa der Fall des Alkibiades sein); für diejenigen, die den Weg nach oben gar nicht erst antreten, sondern im Bann des dritten Seelenteils 'unterhalb der Mitte' herumirren, findet er herbe Bilder (586a–b).[660]

2.5.2.3 ἡδονή – αἰδώς

Ist dies gesagt und gesehen, kann die Frage nach Sokrates' Verhältnis zu 'seinem' erstaunlichen hedonistischen Kalkül wiederholt werden. Aufgrund erstens der genauen Übereinstimmung der Spielarten der zweiten Lustart (nl. der Lust der φιλονικία-φιλοτιμία an κρατεῖν, νικᾶν und εὐδοκιμεῖν) mit der im *Protagoras* vorgeführten Eigenart der Sophistik im Allgemeinen (s.o. 2.5.2.2); zweitens Hippokrates' anfänglich ausschließlicher Bestimmtheit durch sein ins Manische spielendes, impulsiv-'mutartiges' Verlangen nach Protagoras' Umgang im Besonderen (s.o. 2.4.4); drittens der Entsprechung zwischen dem Bild von dem 'edlen Menschen unter den Schmeichlern' (dem 'untergeschobenen Kind' der *Politeia*) und dem Bild, das der *Protagoras* als philosophische Komödie über ebensolche κολάκες bietet – wobei das *tertium comparationis* die Korrespondenz beider Bilder mit dem Höhlengleichnis formt[661] – erscheint es undenkbar, dass Platon gerade in diesem Dialog in eigener Sache eine Rationalisierung jener Triebfedern entwirft, die bei ihm *als die Basis für einen Lebensentwurf* bestenfalls Bedauern hervorrufen. Umgekehrt ist aber klar, dass dieser Dialog der richtige Ort ist für eine 'hedonistische' Einlage; denn er ist ganz vom Element eines Luststrebens des mittleren Seelenteils geprägt bzw. er bildet die genannte Thematik des 'untergeschobenen Kindes' ab – den Hedonismus als Konsequenz der Rechenschaftsunfähigkeit über die

---

659 Cairns (1993, 383–392); Fisher (1992, 473); vgl. 2.2 Fn. 133.

660 Das ist sowohl die Mitte des Weges hinauf und hinunter, wie die Mitte des mittleren 'mutartigen', der Rationalität und Schamhaftigkeit zugänglichen Seelenteils.

661 Vgl. Arends: «In termen van Plato's Grotvergelijking gedacht laat Protagoras zien, dat die Grot helemaal niet zo slecht is, in tegendeel! En wie het binnen die sowieso aangename Grot nóg prettiger wil hebben, doet er goed aan om bij Protagoras in de leer te gaan …» (in: o.J.); s. Arends zur Befreiung aus der Höhle in 2.2.4.2.

«Sittlichkeit der Sitten»,[662] die quer auf die «unmittelbarste Erfahrung des Guten, das eigene Wohlbefinden» steht.[663]

Dass diese hedonistische Einlage die Spannung zwischen den verschiedenen (in der *Politeia* formalisierten) seelischen Ansprüchen thematisiert oder gar vorführt, ist dann eben so plausibel wie die Vermutung, dass ihr eigentlicher Gehalt unter einer dicken Schicht sokratisch-platonischer Ironie verborgen liegt. Eine 'ironische' Lesart drängt sich aber bereits dadurch auf, dass eine viel eher sokratisch-platonisch anmutende *Kritik* am Kalkül noch während ihrer Entwicklung von einem anonymen, fiktiven Gesprächspartner geliefert wird, der geradezu als ὑβριστής, als 'unverschämter Frechdachs' gekennzeichnet wird (355c; s.u. 2.5.3.2).[664] Somit bietet der Lustdiskurs ein gründliches und kunstvolles Durcheinander dessen, was in der Metapher der drei Seelenteile in der *Politeia* erscheint – und zwar als ein Bild-im-Bild des *Protagoras*, sozusagen als ein kleines ἄνω-κάτω innerhalb des großen ἄνω-κάτω des gesamten Dialoges.[665]

Und so wie der Dialog über die 'Bettelmusischmeichler'[666] also den richtigen Rahmen für einen solchen Kalkül bietet, so ist auch der Abschnitt, in den diese Einlage innerhalb des *Protagoras* eingebettet ist, nicht zufällig das Gespräch über das Wesen der Tapferkeit. Das ist die nach Platon am meisten ambivalente und mit den übrigen ἀρεταί am schwersten zu vermittelnden ἀρετή, die ἀρετή des 'mittleren Seelenteils'. Dieser Seelenteil ist Sophistischem wie Philosophischem zugänglich. Er ist der von Hippokrates verkörperte Seelenteil (s.o.

662 Nietzsches Notiz über die «Sittlichkeit der Sitten» (Morgenröte I.9 (1999: 3 [1881], 21-24)), einschließlich der Positionierung des Sokratischen dort, erscheint hier besonders passend; zu Sokrates ist freilich festzuhalten, dass er seinen 'Alleingang' zu Diensten der Gottheit als Dienst am Glück der Gemeinschaft verstand, als Gerechtigkeit, wie Platon in der Apologie darlegt – nicht aber als «seinen persönlichsten Schlüssel zum Glück», wie Nietzsche will (vgl. oben 2.3.1.2). Ritter bringt bei, dass für die öffentliche Meinung «das ἀγαθόν dem νόμιμον gleich» war (1: 1910, 306).

663 Gadamer (1999: 5 [1931], 45).

664 Apelt übersetzt den ὑβριστής in 355c als «Spötter»; Beresford als «a bit of a lout»; Guthrie als «ill-mannered»; Ildefonse als «interlocuteur impertinent»; Lombardo u. Bell als «rude»; Manuwald als einen, «der uns auf den Arm nehmen will»; Rufener als «Spaßvogel»; Schleiermacher als «Spötter». Zur Bedeutung der ὕβρις in Platons Diskurs mit Protagoras vgl. B.2.3.

Fisher ortet den Hybristen im Protagoras im Kontext der kompetitiven Atmosphäre wie folgt: «One notable feature of the lively and competitive conversation found in many of the dialogues is the jocular use of *hybris*-terms to indicate a character's apparent distaste for another's irony, sarcasm, insult, or mockery» (1992, 453).

665 Oben 2.1.1.

666 Oben 2.4 Fn. 35.

2.2.4–2.2.4.2).[667] Die Ambivalenz der Tapferkeit, ja ihr problematisches Verhältnis zur Vernunft wird im Dialog ausdrücklich thematisiert (351a–b; s.o. 2.5.1): Sogar unwissende Menschen scheinen (wenigstens nach Protagoras) tapfer sein zu können, aber andererseits schlittert eine kopflose Tapferkeit leicht ins Tollkühne (μανία), also ins Manische, Irrationale hinein. Das ließ sich, wie soeben erinnert, an Hippokrates' anfänglicher, unwissender Begeisterung leicht ablesen.

Alles in allem – so unsere These – zeigt Sokrates den Anwesenden im Lustdiskurs, wie die Sophistik als Auswuchs eines in das Politische gewendeten Hedonismus eine Mittelstellung zwischen dem 'reinen Rationalen' und dem völlig 'Irrationalen' einnimmt. Das macht er, indem er *einen Kalkulus des Unbestimmten* entwickelt (s.u. 2.5.4).

Dieser Kalkül ist aber nicht die 'besonnen-rationale' Durchdringung des (nach wie vor) 'Triebhaft-Irrationalen' in der Vermittlung zur Einheit aller Seelenkräfte mithilfe eines 'gesunden' θυμοειδές, indem dieses sich – für 'Rationalität' empfänglich – wie das weiße Ross im *Phaidros* argumentativ bändigen lässt (253d–e). Der Kalkül verlangt vielmehr die Unterordnung des abwägenden, 'führenden' Seelenteils unter die entfesselten Ansprüche der beiden anderen, insbesondere des mittleren, 'mutartigen'. Man kann auch sagen, im Kalkül handelt es sich um ein Austricksen des 'oberen' seitens der 'unteren' und insbesondere des 'mittleren' Seelenteils, indem diese die Maske des 'Rationalen' und näher des Mathematischen anlegen. Es geht im Lustdiskurs somit ausschließlich um die usurpatorische Aneignung einer inkongruenten Form der 'Rationalität'. Das heißt um Augenwischerei.

In den oben referierten Passagen der *Politeia* ist die Rede von drei, der Formalisierung der seelischen Eigenschaften korrespondierenden, Spiekarten der Lust, Freude etc.: Auch dem oberen Seelenteil, dem λογιστικόν, kommt wie jedem Seelenteil eine eigene Form der Freude zu (rep. 580d–581c; s.o.). Die in den nächsten Paragraphen folgende Analyse des Lustdiskurses wird nicht nur die These der Sophistik als politisch verfeinerte, urbanisierte Form des Hedonismus nach Platon beweisen; sie wird auch den Nachweis erbringen, dass Platon gerade in der Art, wie er die hedonistische Mittelstellung der Sophistik gleichsam zwischen 'Vernunft' und 'Trieb' entwickelt, einen Blick auf die spezifische Freude des oberen Seelenteils gewährt – die ihrerseits natürlich

667 Eine Interpretation der sachlichen Bedeutung dieser Komposition für den Tapferkeitsdiskurs als solchen, der platonische Parameter mit sophistischer Argumentationstechnik verbindet, wäre gesondert zu liefern. Sie kann hier aber nicht versucht werden.

Teil des ‘verborgenen Diskurses’ über die ‘Seele in der Gefahr’ und über ihre ἀρετή ausmacht.

Entsprechend lässt sich das in Kapitel 2.2 gedeutete Moment der Beschämung, das auf den Verlauf der Gespräche keinen geringeren Einfluss hat als es das Element der Vergnügung auf den *Protagoras* insgesamt hat, als die Kehrseite dieser höchsten und mittleren Seelenlust verstehen: Fragt man nach Formen der Unlust, die der φιλονικία und φιλοτιμία korrespondieren, so gehören Scham, Schande, Unrechthaben und Zurechtgewiesenwerden sicher dazu: Das ist Unlust auf der Ebene des θυμοειδές.[668] Die ‘maieutische Beschämung’ ist ein Schmerz, den alle in Kauf nehmen müssen, die den ‘Weg hinauf’ gehen wollen: Der Weg aus der Höhle gelingt nur unter dem Schmerz der vom (sokratischen) Geleit ausgeübten βία und verlangt ebenso die Tapferkeit des Befreiten wie den Zuspruch des Geleiters:

Der Schmerz der von Sokrates herbeigeführten Scham, wie sie oben analysiert wurde, spiegelt genau die beiden möglichen Empfindungen in diesem ambivalenten mittleren Zustand der seelischen Entwicklung, wenn einer zur ‘Umkehr’ befreiten Seele die sokratische βία-der-Scham zugemutet wird: Als Gesichtsverlust brüskiert diese die φιλονικία und φιλοτιμία eines sich (noch) nicht fügen wollenden θυμοειδές; das lässt sich an Protagoras’ Haltung durch den Dialog hindurch ablesen. Als ‘maieutische Scham’ aber gehört das nicht jedem Menschen gleich leicht erträgliche Eingeständnis der Unwissenheit zu den schmerzhaften Geburtswehen jeglicher Erkenntnis, näher der Selbsterkenntnis; das erfährt Hippokrates. Auch wo die Erkenntnis der Unwissenheit nicht zur Scham führt, wie bei Theaitetos, verlangt das weitere Suchen Mut und Zuspruch durch Sokrates’ Protrepsis und Lob (Tht. 145c, 148c, 151d, 157d, 187a, 205a).[669] Protagoras widersetzt sich solcher seelischen ‘Unlust’; er verschließt sich dem Zuspruch und bleibt deshalb in jenem Bereich, wo weiterhin das ἡδύ und χαρίεν der Schmeichler und Ehrliebenden den agonalen Diskurs

668 Cairns zeigt die prominente Rolle, die der Komplex von Ehr- und Schamgefühlen als Motor in Platons frühen sokratischen Gesprächen spielt: Unwissenheit, tun als ob man wisse, was man nicht weiß, die Vernachlässigung der Wahrheitssuche oder Nachlässigkeit dem Logos gegenüber sind αἰσχρόν und somit Anlass zu αἰδώς, während die dialektische Suche nach Wahrheit Tapferkeit verlangt (1993, 371 Anm. 82 mit Stellenangaben und weiteren Beobachtungen zu *Philotimia* und *Philonikia* in diesem Kontext; vgl. 2.1 Fn. 50 und 2.2 Fn. 36; ferner oben Fn. 23–24); der Zusammenhang von Tapferkeit und Gefahr im Folgen des Logos in der sokratischen Protrepsis wird von Gaiser ausgearbeitet (1959, *passim*). Αἰδώς ist dabei die hervorragende Emotion des ἐπιθυμητικόν, mit Cairns (1993, 386–8, 392); vgl. Robinson (1995, 40); vgl. Phaidr. 254a, c, 256a; auch der hybristische niedere Teil kann dazu gezwungen werden (254e).

669 Vgl. 2.1 Fn. 50; 2.2 Fn. 36 und 2.5 Fn. 24–25.

beherrscht. Er bleibt in der Höhle und erlangt die Freude der Philosophen nicht. Hippokrates aber verlässt sie wieder, wie bereits erwähnt: «Diese Reden wurden gewechselt, und so gingen wir» (362a).

2.5.3 *Das Maßlose messen …*

Diese Kontextualisierung des Lustdiskurses – im engeren Kontext des *Protagoras* und im breiteren Kontext der platonischen Philosophie – lässt wenig Raum übrig, den Kalkül als ironiefreie Philosophie aufzufassen. Was will Sokrates dann mit dieser Einlage erreichen, die nach der Simonides-Deutung durch den monologischen Charakter und die werbende Wendung am Schluss wie eine zweite sokratische Anti-Epideixis daherkommt? Der Diskurs identifiziert *die* Lust mit *dem* Guten[670] bzw. er stellt die undifferenzierte ἡδονή als Richtschnur der Lebenführung auf und zieht aus diesem 'Lustprinzip' weitreichende Konsequenzen. So führt Sokrates vor Augen, wie das Argument für das Streben nach 'Lust' auf dem Boden einer 'sophistischen Wissensethik' in der Absicht auf Broterwerb zu führen wäre: Erstens durch die Auffassung der 'Lust' als eines quantifizierbaren Gutes; zweitens durch die Interpretation dessen, was man in und von der Welt erwarten könne, als ebenso berechenbar; und drittens in der Vermittlung der (quantifizierbaren) Lust an der (berechenbaren) Erfahrung mit dem Honorar der Sophisten, den Meistern dieser Interpretation.

Dieser quantifizierenden Interpretation der Zusammenhänge zwischen Lust, Erwartung, Erfahrung und Erziehung liegt viel mehr zugrunde, als nur eine Auffassung der 'Lust'. Wer wie Protagoras – wenigstens Sokrates zufolge (s.u.) – verspricht, dass gesellschaftlicher 'Erfolg' als maximiertes

670 In der Diskussion mit Kallikles macht Sokrates das ebenfalls (Gorg. 492c–d, 494c, 495a–b, 498d) und entwickelt und widerlegt die gleiche Identifizierung wiederholt und ohne Umstände durch den Hinweis, a) dass es angenehme Dinge gebe, die zugleich ekelhaft seien (jucken und kratzen, 494c–495b); b) dass Lust und Unlust zwar zugleich aufhören können (wie beim Trinken gegen den Durst), aber das Gute und das Böse nicht ebenso (495c–497d); c) dass allerhand Unsinn folge, wenn der, der Lust empfindet, deshalb gut sein solle, auch wenn er sonst schlecht, weil feige oder dumm sei etc. (497e–499b). Letzteres ist ein eindeutig 'schlüpfriges' Argument auf der Basis der von Kallikles undurchschauten Äquivokation der παρουσία, 'anwesend sein, Beiwohnen' (samt Kognaten: 497e, 498d–e) von der Lust/dem Guten und der Unlust/dem Bösen, die den Besitzer zu einem Entsprechenden mache: den, dem Lust innewohnt, wohne das Gute inne und er sei also gut. Von παρουσία ist bei Platon ausschließlich im Zusammenhang der Frage, 'woher etwas ist, was und wie es ist' die Rede (laut TLG kommt es ausschließlich an den folgenden zehn Stellen vor: Phaid. 100d; soph. 247a; Lys. 217b, d, e, 218c; Gorg. 498d, e; rep. 437e); mit welcher Problematik Platon im Gorgias also 'schlitzohrig' spielt. Auch hier gilt, was in V.1 Fn. 11 und B.2 Fn. 13 über Sokrates' Argumentationstechnik und den Umgang damit gesagt wurde.

Wohlbefinden aufgrund eines erlernbaren Kalküls verfügbar sei und dementsprechend das Honorar für die Erlernung dieser Kunst zuversichtlich abhängig macht vom tatsächlichen Erfolg (lies: von der tatsächlichen 'Lustmaximierung') seiner Schüler (Prot. 328b–c; vgl. 2.5.1), der sollte auch entweder die Welt, die diese Lust bereitstellen soll, als kalkulierbar verstehen oder zumindest die als *relevant* betrachtete Erfahrung auf dasjenige reduzieren, was man als berechenbar missverstehen könnte: die Welt des menschlichen Miteinanders (vgl. 318d–e). Wieviel ist 'die Lust' – welche Lust auch immer ich mir durch Ansehen und Macht in der Polis zu erwerben erhoffe,[671] einschließlich der Lust an dieser Anerkennung und Macht selbst – mir wert? Wieviel kostet sie? So betrachtet erweist sich die 'usurpierte Mathematik' des Lustdiskurses, in Anlehnung an die Sprache der *Politeia*, als eine 'Chrematistenrationalität'.[672]

Durch die finanziell-protreptische Schlusswendung zugunsten der Sophisten (357e) – denen selbst bisher angeblich entgangen war, dass sie die Meister des entwickelten Kalküls sein sollen –, macht Sokrates eindeutig klar, dass die Prämisse des Lustprinzips und der auf ihr aufbauende Kalkül *ihre* Sache sind, nicht die *seine*.[673] Die Sophisten sind nach Platon die Chrematisten des Geistes, ihre Ware – durch den unverschämten Handel mit 'Wissensgütern' hindurch (313c–314a; soph. 223b–224e) – ist letzten Endes die ἡδονή. Zur Abrechnung muss man sie eben berechnen können. Und wie das gehen könnte, scheint eben Sokrates vorzuexerzieren.

2.5.3.1 τοῖς καλοῖς ἡδεῖσθαι

Der Auftakt zum Kalkül, als der Analyse der Konsequenzen einer Identifizierung 'der Lust' mit 'dem Guten', ist darauf angelegt, dem Leser reichlich Sand in die Augen zu streuen. Sokrates scheint Protagoras wider dessen besseres Wissen auf das Lustprinzip einschwören zu wollen, das er selbst, Sokrates, zu vertreten scheint.

Er öffnet den Diskurs mit einer Frage, die mit einer ähnlichen Äquivokation hantiert[674] wie seine Interpretation der εὐπραγία in der Simonides-Deutung; er

671 Die Erwartungen von Lust und Unlust sind, als selbst lustvoll bzw. unlustvoll, nicht kategorial von der Lust unterschieden (rep. 584c).

672 Hier kann zwanglos an Xenophons Auffassung der Sophistik als Prostitution erinnert werden (mem. 1.6.13); vgl. 2.3 Fn. 97.

673 Bayer u. Bayer lassen jede Affinität mit sokratisch-ironischer Imitation vermissen, indem sie diese Wendung wörtlich nehmen: Dass Sokrates von den Sophisten nicht viel halte, hindere «ihn nicht … daran, die Athener im Laufe des Gesprächs dazu zu ermuntern, ihre Kinder in die Schule der Sophisten zu schicken» (in: Platon. Protagoras, 221).

674 Robinson (1995, 37) spricht anlässlich rep. 353 von der «Fallacy of Equivocation», in die Sokrates wissentlich oder versehentlich geraten sei. Aber wenn 'nicht richtig handeln' gleich 'nicht in Wahrheit leben' (vgl. rep. 490b) bedeutet (vgl. oben 2.1 Fn. 86

unterstreicht damit die Kontinuität der Diskurse und lässt ein ähnlich geringes Maß an Ernsthaftigkeit erwarten. Darüber, was wohlverstandene εὐπραγία sei, herrscht für Sokrates kein Zweifel, denn das wurde, zwar formal aber ironiefrei, bereits 313a gesagt: Sie liege im richtigen Umgang der ψυχή mit sich selbst (s.o 2.2.5; 2.2.6.1); wird die Äquivokation hier ausgenützt, so weiß der Leser also auch, woran er ist:[675]

> [Sokr.] Dünkt dich nun wohl ein Mensch gut zu leben (εὖ ζῆν), wenn er gequält und gepeinigt lebt? – [Prot.] Nein – Wie aber, wenn er nach einem vergnügten Leben seinen Lauf beschließt (εἰ ἡδέως βιοὺς βίον τελευτήσειεν), dünkt dich dieser nicht gut gelebt zu haben? – Dann wohl, sagte er. – Also vergnügt leben ist gut (ἀγαθόν), unangenehm leben aber böse (κακόν)? – Wenn man nämlich, sagte er, am Schönen Vergnügen findend lebt (τοῖς καλοῖς … ζῴη ἡδόμενος, 351b–c).[676]

Protagoras versucht durch diese letzte Einschränkung und durch den späteren Hinweis auf die Schlechtigkeit oder Neutralität wieder anderer Vergnügungen (351c–d) auf die Äquivokation aufmerksam zu machen: Man lebt nur dann gut (in moralischem Sinne), wenn man an entsprechenden Vergnügungen (τοῖς καλοῖς = Dativ zu τὰ καλά) Gefallen findet.[677] Aber Sokrates geht hierauf nicht ein. Bei näherem Hinsehen verwundert das nicht. Denn Protagoras stellt mit seinem Einspruch nicht das bald zu explizierende Lustprinzip als solches in Frage, sondern möchte bloß die Arten von Vergnügungen eingrenzen, die ihm konstitutiv für ein anständig-angenehmes Leben scheinen; seine Antwort bejaht im Grunde Sokrates' Frage – ob man gut gelebt habe, wenn man vergnügt gelebt habe –, stellt diese Bejahung lediglich unter eine nicht weiter begründete 'qualitative' Bedingung.[678]

---

mit Haupttext), ist von einem Fehlschluss nicht eigentlich die Rede, sondern von einer vielleicht merkwürdigen Auffassung dessen, was 'eigentlich Leben' heißen soll; vgl. Des Places (1981, 37).

675 Die Äquivokation schlummert überall, wo Platon die Frage nach dem 'guten Leben' stellt. Alle wollen εὐ πράττειν, aber worin das besteht, ist nicht zu einfach zu sagen (Euthy. 278e–279a).

676 Übersetzung von Schleiermacher; vgl. oben 2.4 Fn. 96 mit Haupttext.

677 Taylor versteht τὰ καλά als «praiseworthy, honourable, noble, as opposed to *aischra* i.e. shameful, disgraceful, undignified, dishonorable» (in: Plato. Protagoras, 165).

678 Seine Antwort erinnert an eine Sentenz Demokrits: ἡδονὴν οὐ πᾶσαν, ἀλλὰ τὴν ἐπὶ καλῶι αἱρεῖσθαι χρεών (DK 68 B 207), wo die Ermahnung als solche fest verankert erscheint in der ethischen Tradition (vgl. Fn. 78); nimmt man 68 B 211 hinzu, erscheint vollends das Bild des Protagoras, der die σοφία über alles schätze (Prot. 352d) – lediglich ebenso traditionell,

Sind es aber Macht und Ansehen, die in einer von φιλοτιμία und φιλονικία beherrschten Umgebung, wie sie Protagoras Wirken voraussetzt, grundsätzlich als καλά anerkannt werden, so würde ein Leben, das diese καλά erreicht, grundsätzlich als gut und begehrenswert erscheinen – und nach Protagoras dann auch: gut und begehrenswert *sein* (Tht. 166e–167c, 168b). Und so erscheint es denn auch einem Thrasymachos, Polos oder Kallikles, die ihre Ansicht ebenso selbstverständlich der restlichen Welt unterstellen.

In Ermangelung einer Begründung der 'Schönheit' der καλά, auf die sich Protagoras beruft, lässt die Stelle aber eine schalkhafte Lesart zu, die Platon sicher intendiert hat, weil sie die gleiche 'letzte hedonistische Konsequenz' andeutet, die sein Sokrates im *Gorgias* Kallikles gegenüber explizit macht (494e–495a). Dort versucht Sokrates sie aber gerade durch den Einwand einzugrenzen, den Protagoras hier nutzt und er expliziert dort auf recht unappetitliche Weise die Doppeldeutigkeit, die der *Protagoras* offen lässt. Kallikles verwirft jegliche Eingrenzung und hält trotz Sokrates' Radikalisierung verbissen an seiner Ansicht fest; aber auch er liefert den gleichen Einwand, wie Protagoras hier, später doch noch nach (499b).[679]

Protagoras' Behauptung, man lebe dann gut, wenn man an τοῖς καλοῖς (als Dativ zu τὰ καλά), an schönen Dingen und anständigen 'Werten' Gefallen finde, lässt sich auf der Schwelle zum 'Lustdiskurs' auch so verstehen: Man lebt v.a. dann gut, wenn man an τοῖς καλοῖς (als Dativ zu οἱ καλοί), also an schönen Knaben Vergnügen findend lebt. Eine solche doppeldeutige Lesart liegt im Kontext der sokratisch-erotischen 'Ethik' als Umdeutung einer päderastischen Gepflogenheit ohnehin nahe genug.

Sie lässt sich aber explizit belegen: Menon formuliert die gleiche Ansicht wie Protagoras hier als seinen ersten Versuch zu einer einheitlichen Definition der ἀρετή: Diese sei χαίρειν τε καλοῖσι καὶ δύνασθαι («am Schönen sich zu freuen und es zu vermögen»; Men. 77b). Aber Sokrates hatte unmittelbar davor, erkennend, dass der hübsche Menon noch ἐρασταί, Liebhaber habe (76b) auch seine eigene Schwäche, «den Schönen» gegenüber in Erinnerung gerufen, denen er also gefällig sein müsse (wie Kallias 'dem Schönen'; s.o.): εἰμὶ ἥττων τῶν καλῶν. Χαριοῦμαι οὖν σοι (Men. 76c). Mit dieser Wendung, in der das ἡδονῶν

damit das Erfreuliche noch erfreulicher werde, nicht, weil eine neue Perspektive auf eben diese gewonnen wäre.

679 Damit verstößt er zweimal gegen die Regeln des methodischen Gesprächs: einmal, indem er nicht sagt, was er wirklich denkt, weil er seinen Logos nicht gehen lassen möchte (495a–c; vgl. 500b–c, 501d); dann, indem er Sokrates den Vorwurf macht, eben das zu machen, was dieser gerade hat vermeiden wollen (durch die Differenzierung nach 'guten' und 'schlechten' Vergnügungen), weil ihm die Konsequenzen doch nicht gefallen (499b–c).

ἡττᾶσθαι des *Protagoras* anklingt, unterstreicht er die Doppeldeutigkeit solcher Wendungen überhaupt und im spezifischen Zusammenhang sokratischer 'Erotik' zumal. Diese Lesart des *Menon* bestätigt sich weiter darin, dass Sokrates später die Ambivalenz der Formulierug der menon'schen Definition eliminiert: Nach der Darlegung seiner berühmten Maxime, niemand wolle wissentlich das Böse (77b–78b), wiederholt er Menons Definition in der Begrifflichkeit seiner eigenen, von Menon bestätigten, Maxime: Das χαίρειν καλοῖσι wird als βούλεσθαί τἀγαθὰ im Sinne dieser Maxime interpretiert (78b).

Als Sokrates im *Charmides* nach seiner Rückkehr aus der Schlacht um Poteidaia – also nach mehrjähriger Abwesenheit aus Athen – fragt, wer unter den jungen Leuten sich seither durch Verstand oder Schönheit hervorgetan habe (154b), evoziert er die gleiche Dichotomie wie in der Plauderei mit den Freunden im Rahmengespräch des *Protagoras* (309c–d), die von der gleichen Doppeldeutigkeit lebt (was ist nun wirklich schön? ein hübscher Jüngling oder ein guter Kopf?). Der Adressat der Frage im *Charmides*, Kritias, antwortet, dass er περὶ τῶν καλῶν, «was die schönen Jungen betrifft», bald selbst wird urteilen können, denn der Schönste sei gerade unterwegs zu ihnen (153e–154a). Auch dieser kleine Austausch dokumentiert einmal mehr die Normalität der 'päderastischen' Wortwahl für diese Lebenssituation; die Folge lässt aber an dieser 'päderastischen' Folie von Frage und Antwort keinen Zweifel mehr übrig; insbesondere die komödienhafte Situation in 154b–c, als einige von der Bank herunterfallen, weil alle wollen, dass Charmides sich neben ihn setze, unterstreicht dies (vgl. 155c–e, 156d; s.u.).[680]

680 Wie im Symposion ist von Bedeutung, wo das Objekt der Bewunderung landet: Charmides setzt sich zwischen Sokrates, dem Gerechtesten seiner Zeit (Phaid. 118c; epist. VII 324e; vgl. 325b–c), und Kritias, dem zynischen mutmaßlichen Autor des 'Sisyphos-Fragmentes' und künftigen Führer der Dreißig Tyrannen (DK 88 B 35); das Fragment wird bekanntlich auch Euripides zugeschrieben. Dazu vgl. Egli (2003, 149); sie nennt die Zuschreibung «weitgehend eine Glaubensfrage» und befürwortet selbst die Autorschaft von Kritias. Norden führt es, wie gesehen (B.0 Fn. 9), auf die gleiche Vorlage zurück, wie Platons Protagoras-Mythos und argumentiert auf dieser Grundlage für die Autorschaft von Platons Onkel Kritias (1956, 370–372);

Alkibiades legt sich im Symposion zwischen Agathon und Sokrates. Sitzordnung und Reihenfolge der Redner kommt im Symposion besonderes Gewicht zu. Wenn Alkibiades sich darüber beklagt, dass Sokrates schon wieder neben dem Schönsten der Anwesenden (παρὰ τῷ καλλίστῳ τῶν ἔνδον) – nämlich Agathon – sitze, und nicht etwa neben dem lustigen Aristophanes (213b–c), so ruft dies in Erinnerung, dass das Verhältnis von Sitzordnung und Reihenfolge der Redner gerade von Aristophanes bereits durchbrochen wurde (weil er Schluckauf hatte, 185c–d, 188e–189a): Sokrates hat nach Agathon geredet, so müsste das Wort jetzt weitergereicht werden; aber es ist Alkibiades, der nach Sokrates das Wort ergreift. Allgemein zur Bedeutung von Alkibiades einschließlich seiner Platzwahl im Symposion s. de Sterke (2002), und oben 2.1.4.1; 2.1.4.3.

Wenn schließlich Diotima das ὀρθῶς παιδεραστεῖν, die ‘rechte Päderastie’ bei ‘diesen unter den schönen Dingen’, ἀπὸ τῶνδε τῶν καλῶν anfangen lässt (Symp. 211b–c), setzt sie beim gleichen Sprachgebrauch an um ‘die Schönen’ zugleich mit Blick auf das ‘göttliche, eingestaltige Schöne Selbst’, τὸ θεῖον καλὸν … μονοειδές (211e) auf den untersten Platz des hierher Bestimmten zu verweisen.

Für Platon zwar ebenso wenig akzeptabel wie für Sokrates, hätte sogar die päderastische Interpretation des τοῖς καλοῖς ἡδεῖσθαι Sokrates’ vornehmen Gesprächspartnern nicht übermäßig verwundert – wenn sie auch vielleicht nicht so schroff formuliert hätte werden dürfen, wie es diese Lesart implizieren würde: Gerade der standesbewusste, dabei verhältnismäßig schamfreie und für seine verbale Freimütigkeit (παρρησία, Gorg. 492d) von Sokrates gelobte Kallikles schreckt, wie oben gesehen, vor der von Sokrates gnadenlos gezogenen päderastischen Konsequenz seines Hedonismus doch noch zurück; sie widert ihn an, obwohl sie nach Sokrates aus seinen Ansichten bzw. aus der Verworrenheit seiner Ansichten über die ‘Lust’ und das ‘Gute’ folge (494c–495a).[681] Auch der Name des eponymen Aristokraten des Dialogs über die Stellung der ‘Lust’ in dem besten dem Menschen möglichen Leben gibt noch vor jeder Diskussion dasselbe Signal: Philebos aus φιλεῖν und ἥβη[682] ist der ‘Liebhaber von Knaben in der Pubeszenz’,[683] der ‘Knabenlieb’ (vgl. symp. 181d).

Die ἥβη ist eben jenes Alter, das der Alkibiades des *Protagoras* bereits überschritten hat; deshalb gehöre er nach der Meinung von Sokrates’ Freunden, die diese päderastische Sitte also unbefangen vertreten, nicht mehr zu den allerschönsten Jagdobjekten (Prot. 309a; die Jagdmetaphorik ist gängig, z.B. Lys. 206a–b). Sokrates spielt in den Dialogen gelegentlich selbst auf recht derbe Weise auf die Anziehungskraft an, die hübsche Jünglinge auf ihn selbst ausüben (z.B. Charm. 154b–c); gerade die Beschreibung der Wirkung der Schönheit-in-jungen-Knaben auf diesen philosophischen Betrachter lässt an derb-gehobener Zweideutigkeit der Sprache, trotz größter Eindeutigkeit der Sache, nichts zu wünschen übrig (Charm. 155c–e, 156d; Phaidr. 251a–e, 255b–c). Dass Sokrates diesen Schönen kaum Widerstand zu leisten vermöge (s.o. Men. 76b–c; vgl. symp. 211d, 216d), dann auch am besten wisse, wie man sie einfange (*Lysis*), ist einer der ironisch nicht misszuvestehenden *running gags*

681 Damit ist nicht gesagt, dass die Päderastie in Athen zu Sokrates’ Zeiten ohne weiteres akzeptiert war. Die beiden ersten Reden im Phaidros-Dialog leben ja geradezu vom Element der gesellschaftlichen Ablehnung und Isolation (213a, 231e–232a, b, 232d, 239a–b, 239d–240a). Zu Formen, Bedingungen und Grenzen der Akzeptanz der Homosexualität in griechischem Kontext s. Dover (1978); vgl. Fn. 72.

682 Die ἥβη des schönen Alkibiades wird besonders hervorgehoben (Prot. 309a–b).

683 Das Verb ἡβᾶν bedeutet, dieses Alter erreichen oder erreicht haben, frisch, jung, stark, üppig sein (LSJ *s.v.*).

in den Dialogen, bis hin zur Strukturierung des *Protagoras*: Sokrates bleibe, wie gesehen, nur «Kallias dem Schönen» zuliebe (Καλλίᾳ τῷ καλῷ χαριζόμενος, 362a; s.o. 2.1.4.1; 2.2.4.1; 2.5.2.1; vgl. die soeben zitierte Stelle in Men. 76c).[684]

Die Frage der Freunde am Anfang des *Protagoras* evoziert also, gerade als scherzhafte Frage, sowohl lebensweltlichen wie literarischen wie sogar 'schreibtechnischen' oder 'intertextuellen' Kontext. Sokrates' Antwort, weit davon entfernt, über diese Frage Entrüstung zu zeigen, stellt sie sofort in die richtige Perspektive der 'philosophisch' uminterpretierten Erotik: Er bevorzuge die Schönheit des Protagoras vor jener des Alkibiades, den er im Verlaufe der Gespräche wiederholt ganz vergessen habe (Prot. 309c). Als ob Protagoras diesem Eros genügen könnte, projiziert er dieses Verhältnis später auch auf den alten Sophisten selbst: Protagoras hoffe, so meint Sokrates, er und Hippokrates würden wohl gerne zu seinen ἐρασταί gehören wollen (317d, s.o. B.2.2.1)[685] – womit er, im Einklang mit Sokrates' Vergleich, sich selbst trotz seines fortgeschrittenen Alters zum ἐρώμενος zu machen scheint.

Diese Anspielung ist im weitesten Sinne komisch zu nennen. Der Liebhaber, ἐραστής, war traditionell eben der Ältere, 'Verfolgende'; ἐρώμενος wurde der jüngere, 'gejagte', angebetete Freund genannt. Das schwingt mit, wenn 'der Sophist' andernorts als ein Jäger auf wohlbestallte Jünglinge definiert wird (soph. 223a–b). Und der ironische und im Rückblick sogar für Alkibiades selbst witzige Charakter der Haltung des Sokrates diesem attraktiven Jungen[686] gegenüber bestand, wie gesehen, darin, dass der erwachsene Sokrates dieses sozial vorgegebene Verhältnis umgedreht habe, sich wie ein spröder ἐρώμενος, ein angesuchter 'Geliebter' verhielt und dabei den sonst viel-umworbenen unmündigen Alkibiades in die Rolle des enttäuschten ἐραστής, des initiativen 'Liebhabers' zwang (symp. 222a–b).[687]

Mit anderen Worten: nicht nur deutet Sokrates anlässlich der päderastischen Frage seiner Freunde jenen 'erotischen' Aufstieg an, in dem Platon auch im *Phaidros* und *Symposion* die herrschende Sitte aufhebt,[688] sondern er stellt

---

684 Allgemein dazu Roloff (1994, 9, 13, 15).

685 Auch dies bringt Kirke in Erinnerung, die Odysseus dazu einlädt, ihr Bett zu teilen (Od. 10.333–335).

686 Rhodes (2011, 25).

687 Fisher (1992, 462–463).

688 Bereits die Lysias-Rede und Sokrates' erste Rede im Phaidros rücken diese Sitte in ein zweifelhaftes Licht, indem der Beweisgang 'lieber einem nicht-Verliebten, als einem Verliebten zu Willen sein' sich gegen Männer richtet, die diese Sitte gleichgeschlechtlicher Sexualität innerhalb eines expliziten Machtgefälles aus privater Neigung und deshalb auf Kosten der Eromenoi pflegen, statt im konventionellen Rahmen einer Einführung in die Gesellschaft. Die Beschreibung der Last einer solchen auferzwungenen 'Aufmerksamkeit' (einschl. Geheimnistuerei; Entfremdung von Familie und Freunden; körperlicher

sich auch leise aber eindeutig in das gleiche erotische Umkehrverhältnis zum Sophisten, in das er Alkibiades gezwungen hatte, in dem also der Jüngere die Rolle des Erastes einnimmt, der den Älteren als Eromenon umwirbt (Prot. 317d). So stellt er beide – den Ursophisten und den inbegrifflich-hybristischen Sophistenschüler – zu einandender in engste 'geistige' Verbindung; insbesondere stellt er klar, dass er beide vom philosophischen Aufstieg ausschließt. Damit erweist sich unsere Lesart von τοῖς καλοῖς in 351c als eine sinnige, lebensweltlich abgesicherte Anspielung auf Sokrates' übliche erotische Spielereien, bzw. in 'ironischer Verkehrung' auf den eigentlichen erotisch-philosophischen Diskurs bei Platon: gut *und* angenehm lebt, wer auf die richtige – von Diotima gelehrte – Weise 'am Schönen (τοῖς καλοῖς) Gefallen findend lebt', angefangen bei schönen Menschen.

2.5.3.2 Geplänkel

Protagoras hat natürlich nichts erotisch Zweideutiges gemeint, noch sonst etwas gesellschaftlich Anrüchiges. Hätte Sokrates ihn gefragt, was er mit der weiteren Unterscheidung, die er vorbringt, genau gemeint habe, so hätte er wahrscheinlich mit einem eigenen Katalog schicklicher, unschicklicher und wertneutraler Vergnügungen (Prot. 351c–d; s.u.)[689] auf der Reflexionsebene

---

Ekelhaftigkeit) mutet eher wie eine – bemerkenswert akkurate – Symptomanalyse sexuellen Missbrauchs an (dazu generell Bange u. Enders (1995, 134–140 und *passim*)), denn als das 'erzieherische' Verhältnis, das in dieser Sitte im günstigsten Fall gemeint war; s. Dover (1972, 91, 201–202); Bange u. Enders (ebd., 12). Sokrates' Palinodie nimmt, wie die Diotima-Rede, diesem Verhältnis – das nur der Grobheit von 'Seeleuten' erträglich sei (243c) – weitgehend (aber nicht ganz 255b–c, 256c) die sexuelle Komponente und entwickelt ineins damit den Begriff eines philosophisch-pädagogischen Eros'. Gleichgeschlechtliche Verhältnisse verbietet Platon bei Gelegenheit explizit (leg. 841d; vgl. Phdr. 251a).

689 Die dortige, von Sokrates in diesem Gesprächszusammenhang nicht zugelassene (s.u.), Unterscheidung zwischen solchen, die 'gut', solchen, die 'schlecht' und solchen, die keines von beiden seien, ist natürlich auch Platon nicht fremd. So sind sich Sokrates und Lysis in Lys. 220a–b einig, dass sogar Unangenehmes (Hunger und Durst) sowohl zum Guten wie zum Üblen ausschlagen kann: darin zeigt sich auch klar, dass das (alltäglich) Angenehme (wie Essen) kein Maß des Guten sein kann. Gleichzeitig zeigt sich, dass Sokrates mit Begierden (ἐπιθυμίαι) – und also auch mit Freuden – rechnet, die weder gut noch von Übel sind, dass diese Möglichkeit also integraler Bestandteil der platonischen Philosophie ist. Der Kontext im Lysis ist entsprechend 'etwas tief' angelegt: Was ist das Wesen der φιλία? Letzten Endes doch wohl das Streben nach etwas, das um seiner selbst willen angestrebt wird (Lys. 220d), bei einer den Ansichten der Diotima verwandten Auffassung von Streben, in der Mitte zwischen Haben und Nichthaben (mit der Philosophie als wissendem Nichtwissen als Beispiel; 218a–b).

seines Bildungskanons aufgewartet;[690] auf dieser Ebene hätte eine solche zweifelhafte Erotik keinen hohen Stellenwert erhalten. Auch wäre eine Unterteilung nach Kriterien der Förderlichkeit im Sinne seiner 'Relationaliät des Nützlichen' möglich gewesen (333e–334c; s.u.)[691] – die dem tatsächlichen von Sokrates' vorgeführten Diskurs bis auf das gewählte Kriterium recht nahe käme.

Die Freude an gewissen καλά sei also eine schickliche und konstitutiv für ein sowohl angenehmes wie auch anständiges oder auch ein gesundes Leben.[692] Aber ein 'gebildetes' Gefallen an solchen 'innerweltlichen' καλά (und καλοί) gilt Platon, wie gesehen, unter Voraussetzung einer unterrichteten seelischen Haltung bestenfalls als Stufenleiter zum Ziel der Ziele, nie in sich als Erfüllung eines wahrhaft 'guten', lebenswerten Lebens; so war nicht einmal die Gesundheit ihm ein Ziel an sich (s.o. B.2.4.3).

Weil Protagoras' kanonifizierte Alltagssittlichkeit Sokrates nicht genügt, übergeht er dessen Andeutung einer sittlichen Differenz zwischen verschiedenen (innerweltlichen) Vergnügungen, die Protagoras' zufolge zum guten Leben beitragen sollen:[693] Die Quintessenz einer solchen Moralität bleibt ein unhinterfragbares Wohlbefinden, sei es auch ein gesellschaftlich

690 Ähnlich denkt Manuwald «Platon präsentiert Protagoras als jemanden, der zwar mit den konventionellen Wertbegriffen 'lobenswert' und 'verwerflich' arbeitet, aber nur eine verschwommene Vorstellung davon hat» (in: Platon. Protagoras [1999], 382); Sedley überstetzt «fair (*kala*) and foul (*aischra*), terms which in Greek usage span the aesthetic and the moral» (2004, 64).

691 Das macht er aber eben nicht, obwohl es für ihn ohne Widerspruch zu seiner Pragmatik und auch für Platon auf der Grundlage des *Gorgias* möglich gewesen wäre, durch die Rückbeziehung des Lustvollen auf das Zuträgliche (nicht alles Lustvolle ist zuträglich, nicht alles Zuträgliche lustvoll; der Arzt entscheidet das). Das Problem hier ist natürlich – was gerade die Sophistik besonders gut wusste –, dass 'schicklich' und 'unschicklich' selbst gesellschaftsgebundene Werturteile sind, dem Homo-mensura-Satz in gesellschaftlicher Anwendung unterliegen und also außer der Selbstbehauptung keine Begründung aufzuweisen haben.

Lee (2007, 9) warnt übrigens davor, die Quelle 'relativistischer' Gedanken bei den Sophisten im Allgemeinen zu legen, weil nur Protagoras sie mit einiger Wahrscheinlichkeit explizit vertreten habe. Und moralischer Relativismus scheint Lee zufolge ohnehin in der Luft gelegen zu haben; vgl. z.B. die Dissoi Logoi (*passim*) oder Herodot 3.38; Aristoph. Nub. 1421–1429; Eur. Aeol. Fr. 19 etc., vgl. Egli (2003, 185–190).

692 Vgl. Demokrit DK 68 B 207; ferner A 167 und B 189.

693 Protagoras persönlich würde, äußerlich betrachtet, vermutlich Platons Richtschnur für ein Leben der ἀρετή zustimmen, dem λόγος μουσικῇ κεκραμμένος (rep. 549b) – wenn diese Stelle wenigstens an die herrschenden Moralvorstellungen angepasst gelesen wird, *mutatis mutandis* Cornfords Urteil über den Geist der Übersetzung von Jowett entsprechend: «One who opened Jowett's version at random and lighted on the statement (at 549 B) that the best guardian for a man's 'virtue' is 'philosophy tempered with music',

anerkanntes. Sokrates drängt deshalb auf eine explizite Formulierung der Identität ‘der Lust’ mit ‘dem Guten’, also des Lustprinzips:

> Τί δή, ὦ Πρωταγόρα; Μὴ καὶ σύ, ὥσπερ οἱ πόλλοί, ἡδέ ἄττα καλεῖς κακὰ καὶ ἀνιαρὰ ἀγαθά; Ἐγώ γὰρ λέγω, καθ᾽ ὃ ἡδέα ἐστίν, ἆρα κατὰ τοῦτο οὐκ ἀγαθά, μὴ εἴ τι ἀπ᾽ αὐτῶν ἀποβήσεται ἄλλο; (351c)

> Wie doch, Protagoras? Nennst auch du, wie die meisten, einiges Angenehme böse und Peinliches gut? Ich meine nämlich, inwiefern es angenehm ist, ob es insofern nicht gut ist; nicht wenn etwa anderes daraus entsteht?[694]

… und umgekehrt. Sokrates’ antizipiert hiermit beide Seiten des Lustprinzips, die in der Folge thematisch werden: Einiges Angenehme möge zwar böse, schlecht oder übel sein, Peinliches gut – z.B. insofern daraus das jeweilige Gegenteil entsteht, nicht aber aus sittlichen Gründen, denn insofern man sie für sich betrachtet, sei das Angenehme gut und das Peinliche schlecht oder böse.

Die Weise, wie Sokrates 351c das fragliche Lustprinzip einläutet, hat in der Rezeption gelegentlich Aufsehen erregt: Ἔγω γὰρ λέγω, «denn ich sage/meine», wird dann nicht als Einleitung zur Selbstverdeutlichung gelesen, also zur Markierung dessen, was er unter der Meinung versteht, die er den ‘Meisten’ zuschreibt und die er auch Protagoras zu unterschieben versucht – und

might run away with the idea that, in order to avoid irregular relations with women, he had better play the violin in the intervals of studying metaphysics» (in: Plato. Republic, vi).

Die witzige Charakterisierung scheint auch auf Wilamowitz-Moellendorffs Ansicht zu passen: «Von all dem [den orphisch-pythagoreischen Lebensvorschriften] hat sich Platon immer ganz frei gehalten: der Dichter des Symposion hat nie eine Anwandlung von Askese gespürt … Das Pythagoreertum als Erlösungsreligion hat mit ihm ebensowenig gemein wie die pythagoreische Askese. Beides hat der Mann der Wissenschaft nicht nötig. Es kostet ihm keine Überwindung, die natürlichen Genüsse des Leibes mit Maßen zu befriedigen, und in dem reinen Anschauen der ewigen Wahrheit und Schönheit hat er die Eudämonie, sobald er mit dem Dämon in der eigenen Brust in Frieden lebt» (1: 1919, 247–248); auch Apelt betonte, trotz seiner Zuwendung zum ‘Himmel’ sei und bleibe Plato sich «vollauf der Rechte bewußt, die auch die Erde an ihn hat» (1912, 72). Dover hebt hervor, dass «in praising the ability to resist temptation to bodily pleasure Plato was fully in accord with Greek moral tradition» (1972, 154); vgl. Rawson gerade auch zu manchen Sophisten: «But sophists drew also from another deep current in Greek culture, which prized modest good sense or self-restraint (*sophrosynê*) and justice (*dikaiosynê*)» (2008, 216) – eindeutig die Qualitäten, die Protagoras’ Epideixis betont; vgl. 2.2 Fn. 134 und 149; 2.4 Fn. 33.

694 Übersetzung von Schleiermacher.

unterschieben wird – wie die Wendung u.E. aufzufassen ist.[695] Die Wörter werden dann vielmehr als Sokrates' positive Zustimmung zu eben dieser Meinung, zum 'Lustprinzip' aufgefasst, der Gleichsetzung des Guten schlechthin mit dem Angenehmen schlechthin. Die Wendung wird dann also gelesen als: 'Ich sage und vertrete als meine Ansicht'.

Unsere Lesart ließe sich aus dem *Protagoras* selbst belegen: Mit τὶ λέγοι ὁ ποιητής, «was sagt der Dichter», fragt Sokrates, was er mit dem, was er sagt, meine (339e). Und Platon lässt Protagoras das Verb im *Theaitetos* gerade in diesem Sinne verwenden (Tht. 168b). Die andere Leart is im *Protagoras* auch vorhanden: ὡς σὺ λέγεις, ὦ Πιττακέ meint wohl 'wie du behauptest, Pittakos' (344c). Die Doppeldeutigkeit ist natürlich nicht auf das Griechische beschränkt, wie in der Frage 'was hat er gesagt' auch auf Deutsch beide Nuancen vorhanden sein können. Wendungen wie: 'Was willst du damit sagen?', 'das will sagen' etc. fragen dennoch eindeutig nach der Erläuterung eines gegebenen Wortlauts über diesen hinaus. Ton und Kontext sind in zweifelhaften Fällen wie im *Protagoras* bestimmend. Dass Sokrates 351c und 351e mit einem wiederholten λέγω auf seine Erläuterung insistiert, markiert sowohl den Widerstand seitens des Protagoras, sich das Lustprinzip zuschreiben zu lassen, als auch Sokrates' Intention, das Gespräch auf die Identifizierung des Protagoras' mit den 'Leuten' zu lenken, die denn auch in der Folge vollzogen wird. Dass Sokrates gerade hier – wo Protagoras, wie schon früher im Fall des 'Nützlichen' (oder Prodikos bezüglich 'Loben und Anerkennen' oder Hippias über 'die hier vertretene geistige Elite'), wieder einen Abstecher in eine Rede über einen 'Relativismus des Angenehmen' initiieren will (351c–d) – die Gesprächsführung nicht abgeben will und *endlich* durch Protagoras' Fassade zum Kern hindurchdingen will, sagt er deutlich genug (351e–351a).

Dass von der unterstellten Zustimmung zum Lustprinzip, das Platon an anderen Stellen mit denkbar starken, ja religiösen Übertönen zurückweist (z.B. εὐφήμει, rep. 509a), auch hier nicht die Rede sein kann, geht aus der Folge klar hervor: Das Lustprinzip wird wiederholt eindeutig als die Ansicht 'der Leute' verstanden (s.u.); ein neuer fiktiver Gesprächspartner (der ὑβριστής, 'unverschämter Frechdachs, Spötter') lacht eine Diskussion, die von diesem Prinzip ausgeht, ebenso herzhaft aus, wie am Ende des Dialogs der 'Logos' die Gesprächspartner auslachen wird (361a);[696] die protreptische Wendung am Schluss des Lustdiskurses schreibt, zusammen mit der 358a–c eingeholte

695 Vgl. Burkert (1972, 90); s. 1.2 Fn. 39.

696 In Prot. 355c–d; der Hybrist vertritt Sokrates-Prometheus. Dass Sokrates beim Zeus schwört, passt gut. Prometheus frevelt gegen Zeus. Das ist Ironie, dass der Hybrist als *vox dei* auftritt.

Zustimmung zunächst von Hippias und Prodikos, dann aller Anwesenden, diese Prämisse und die aus ihr erreichbaren Resultate unterschiedslos den Sophisten zu, als Advokaten dieser Menge. Entsprechend ist der Sinn dieses Perspektivenwechsels, den Sophisten zu zeigen, wie sie ihr Argument führen sollten. Das Argument fügt sich also restlos in die Überbietungsfigur des Prytaneions ein, die Absage an den vorgebrachten Gedanken ist genauso steil, nur anscheinend subtiler: Sokrates sichert sich am Ende die Zustimmung der Sophisten.

Protagoras lässt sich aber nicht so schnell auf eine Position festlegen. Er reagiert in umgekehrter Reihenfolge auf beide Aspekte von Sokrates' Frage, markiert dabei auch die Ernsthaftigkeit seiner Antwort:

> Ich weiß nicht, Sokrates, sagte er, so unbedingt, wie du fragst, ob ich antworten soll, daß alles Angenehme gut (τὰ ἡδέα … ἀγαθά) ist und das Peinliche böse (τὰ ἀνιαρὰ κακά). Vielmehr dünkt es mich nicht nur in Beziehung auf die gegenwärtige Antwort sicherer, sondern auch für mein ganzes übriges Leben, wenn ich antworte, daß es einiges gibt unter dem Angenehmen, was nicht gut, und wiederum unter dem Unangenehmen einiges, was nicht böse ist, anderes, was so ist und drittens noch anders, was keins von beiden ist, weder gut noch böse. (351c–d)[697]

Nichts deutet darauf hin, dass Protagoras seinerseits dem Sokrates das von diesem Gesprächsleiter (s.u.) in Frageform eingeführte Lustprinzip als dessen eigene Ansicht zuschreibt. Im Gegenteil zeigt er sich bewusst von der Möglichkeit, aus gesprächstechnischen Gründen (nämlich «in Beziehung auf die gegenwärtige Antwort») eine Ansicht bis in ihre Konsequenzen verfolgen zu wollen, der man für das eigene Leben *nicht* zustimmt (in dem Fall also nicht auch «für mein ganzes übriges Leben»). Diese von ihm gesichtete Möglichkeit wählt er für sich nicht; aber diese ist es, die Sokrates hier nutzt.

Aber Protagoras geht auch nicht auf die von Sokrates bereits vorgeschlagene und in der Folge ausgearbeitete, das Lustprinzip voraussetzende, Begründung ein, weshalb Angenehmes und Unangenehmes gut, schlecht oder neutral sein könnten: durch widrige Konsequenzen. Deshalb ist, wie gesagt, anzunehmen, dass seine aus eigenem Antrieb vorgestellte – d.h. nicht von Sokrates verlangte und methodisch also problematische (s.o.) – Dreiteilung, wenn sie mit seinem 'ganzen übrigen Leben' übereinstimmen soll, auf eine ausführlichere Form dessen hinausläuft, was er bereits gesagt hat (325c–d; 333e–334c; s.o. 2.5.1), und dieses auch näher verdeutlichen soll: Die Freude an gewissen καλά wäre

697 Übersetzung von Schleiermacher.

moralisch gut und medizinisch neutral (z.B. am urbanen Gespräch über die Tugend oder an einem wohlgeformten Gedicht), die Freude an gewissen αἰσχρά wäre dann in beiden Hinsichten schlecht (vielleicht an Ausschweifungen während Symposien) und noch andere Freuden wären moralisch neutral und medizinisch gut (etwa an gesundem Essen und Trinken).

Sokrates drängt noch einmal fragend auf die Identifizierung des Angenehmen mit dem Guten. Er will offensichtlich Protagoras' explizite Zustimmung zu diesem 'Lustprinzip', das er bis jetzt nur fragend formuliert hat. Das Angenehme soll *als solches* gut, das Unangenehme *als solches* schlecht sein, vorerst also ohne Hinblick auf allfällige gesundheitliche oder soziale Konsequenzen des Genusses und ohne Rekurs auf moralische Voreingenommenheiten. Denn es müsste sich früher oder später ohnehin herausstellen, dass auch letztere schlussendlich auf das Wohlbefinden ausgerichtet seien, wenn auch nur durch ihre gesellschaftliche Sanktionierung in angenehmer Anerkennung oder unangenehmer Ausgrenzung und dito Gesichtsverlust. Die Zustimmung des Gesprächspartners ist bekanntlich Sokrates' Weise, eine Position zu erforschen, ohne sich selbst auf sie festlegen zu müssen: Die Verantwortung für alle Resultate liegt wenn nicht anders vermerkt bei dem Partner, sie gelten als dessen Meinung.

Protagoras hält sich aber immer noch sorgfältig zurück und beruft sich auf Sokrates' eigene Gewohnheiten im Gespräch:

> Laß uns zusehn, Sokrates, wie du ja immer sagst, und wenn die Untersuchung zur Sache zu gehören scheint und sich zeigt, daß das Gute und Angenehme einerlei ist (τὸ αὐτὸ φαίνηται ἡδύ τε καὶ ἀγαθόν), so wollen wir es einräumen, wo aber nicht, so wollen wir es dann schon bestreiten. – Willst nun, sprach ich [Sokrates] du die Untersuchung führen, oder soll ich sie führen? – Es ist billig, antwortete er, daß du sie führst, denn du leitest ja das Gespräch. (351d–e)[698]

Sokrates' unerwartet scharfe Reaktion auf diese, wie immer bei Protagoras redlich scheinende und hier geradezu im Verweis auf die Relevanz für die Sache begründete, Zurückhaltung zeigt, dass er auf etwas hinaus will, das ihm nur gelingen wird, wenn er freie Hand hat. Er ist, wie die Folge zeigt, auf gewisse Konsequenzen aus dem Lustprinzip aus; und er will, dass diese Konsequenzen als sophistisch-populäre erscheinen. Protagoras' Zurückhaltung markiert immerhin eine zu seinem Selbstverständnis gehörende Abgrenzung zum 'gemeinen Volk' (352e, 353a), ohne dass dieses kritische Verhältnis irgendwo

698 Übersetzung von Schleiermacher.

geklärt worden wäre. Durch seine ausweichenden Antworten verwischt er die Grenze auch eher, was Sokrates gelegen kommen dürfte.

Sokrates fordert Protagoras im Einklang mit dem u.a. 333c formulierten Prinzip des sokratischen Gesprächs auf, endlich ‘die Brust zu entblößen’ und sich ihm (der Hebamme, sozusagen)[699] anzuvertrauen (352a–b). Dort hieß es paradox:

> Gut, sprach ich, mir verschlägt es nichts, wenn du nur antwortest, ob … du [nun] selbst dieses annimmst oder nicht. Denn ich will eigentlich nur den Satz prüfen, aber es ereignet sich dann wohl, daß dabei auch ich, der Fragende, und der Antwortende geprüft werden. (333c)[700]

Also kommt es einerseits nicht darauf an, wie der Gesprächspartner zur untersuchten Ansicht steht,[701] während andererseits gerade dies notwendig ans Licht kommen muss und irgendwann auch nicht mehr verschwiegen werden darf, wenn anders das Gespräch richtig geführt wird (vgl. Gorg. 495a, 495e; in 497b verkennt Gorgias das Prinzip).

Im Zeichen dieser Aufforderung, ‘die Brust zu entblößen’ wird Protagoras nach seiner Ansicht über die Macht der Erkenntnis gefragt: ob sie wie die ‘Leute’ meinen nichts Starkes sei, sondern von den Begierden herumgezerrt werde (*περιέλκεσθαι*, 356d) – im *πλανᾶν* des *ἄνω-κάτω* der Gewalt des Scheins (ebd.) – oder ob, wer die Erkenntnis von Gut und Böse erlangt habe, diesem und jeglichem Zwang entkommen sei und nur noch tue, was die Erkenntnis ihm eingebe (352b–c).

Die letzere Möglichkeit wählt Protagoras, denn es wäre gerade auch für ihn nicht schicklich (*αἰσχρόν*), etwas anderes zu behaupten (352c–d). Sokrates sprach in seiner Frage von *ἐπιστήμη*, Protagoras spricht in seiner Antwort von *ἐπιστήμη* und *σοφία*: Sokrates hat wahrscheinlich etwas Bestimmtes im Kopf, Protagoras redet eher im Allgemeinen.

Das eigentliche Gespräch folgt erst jetzt und die Umständlichkeit des bisherigen Geplänkels dient nicht nur dazu, die beiden auf der Seite der ‘Leute’ und des Sophisten zu erwartenden Positionen anklingen zu lassen (jede Freude

699 Man kann auch sagen: dem Arzte, wie Charm. 155b, 156e–157c; und zwar genauer: dem Arzte ‘Logos’, wie Gorg. 475d–e.

700 Übersetzung von Schleiermacher; vgl. die Behandlung dieser Passage i 1.2.2.1.

701 Das wäre auch auf Sokrates und sein verwirrendes Ἐγὼ γὰρ λέγω anzuwenden, wenn man dies schon als Zustimmung zum Lustprinzip lesen möchte (vgl. 1.2 Fn. 39 mit Haupttext zu Λέγει γὰρ οὖν οὕτω in Tht. 152a).

ist gut, sofern sie nicht zu Unannehmlichkeiten führt[702] bzw. jede Freude ist gut, die sich mit allgemein-verbreiteten Vorstellungen der Schicklichkeit vereinbaren lässt und nicht um den Preis der Gesundheit gekauft wird); sie dient auch zur Markierung, dass sich Sokrates bzw. Platon bewusst ist, dass die 'maieutischen' Auslegemöglichkeiten des Lustprinzips hiermit noch nicht erschöpft sind. Gesprächstechnisch ist wichtig, dass nicht Protagoras selbst, sondern die 'Leute' durch den Mund des Sokrates zum eigentlichen Gesprächspartner des Lustdiskurses werden: Protagoras 'verschwindet' zunehmend in der 'Menge'. Sollte sich aber herausstellen, dass der Kalkül letzten Endes dennoch auf protagoreischem Boden gewachsen sei, so wären es wieder einmal die 'Nachfolger', die die Konsequenzen aus einer umstrittenen sophistischen Lehre zögen – statt Protagoras die Konsequenzen aus allgemeinen Ansichten und Handlungsweisen. Für Platon war das aber in diesem Fall möglicherweise ein und dasselbe.

2.5.3.3 Der Sophist und die 'Leute'

Sokrates meint, dass die 'Meisten' anders denken würden, als es Protagoras für sich selbst schicklich findet: Auch wer das Gute kenne, werde oft von den Affekten gezwungen, diesem Guten entgegen zu handeln (352d–e). Eine solche Ansicht und Haltung sei typisch für die 'Leute', meint Protagoras, die ja so oft Unrichtiges sagen. Am Ende des 'Lustdiskurses' wird Sokrates auf diese Meinung zurückgreifen: Die 'Leute' hätten Protagoras und Sokrates ausgelacht, wenn diese gleich zu Anfang gesagt hätten, dass, wer in der Wahl des Guten und Bösen fehle, aus Unverstand fehle; jetzt habe sich die Richtigkeit dieser Ansicht erwiesen (357d).

---

702 Dass für diesen Gedanke der 'Leute' eine klare Basis in der Realität angenommen wurde, geht z.B. aus Demokrit hervor: ἡδοναὶ ἄκαιροι τίκτουσιν ἀηδίας, «Lüste zur falschen Zeit zeugen Unlüste» (DK 68 B 71). Dabei gibt seine Sentenz B 74 zu denken (nach der man sich keinen Genuss gönnen soll, der nicht zuträglich sei), die aber so ausgelegt werden kann, dass das Nützliche auch angenehm ist, aber nicht immer umgekehrt (vgl. Antiphon 87 44.A.4–5). Insgesamt würde Demokrit selbst 'Wahrheit' (die ja in der 'Nützlichkeit' mitzubedenken ist, wie Platon immer wieder zeigt) wohl nicht auf 'Wohlbefinden' reduzieren (DK 68 B 69; vgl. z.B. B 159, 188, 207, 214), eine Reduktion, gegen die Protagoras sich Platon zufolge wenigstens nicht hätte wehren können.

Aus Anaxagoras ließe sich entlang diesen Linien ein interessantes Argument gegen die Ineinssetzung von Wahrnehmen und Erkennen entwickeln: Wahrnehmen könne wehtun (59 A 59.29). Schmerz ist unangenehm; das zu erkennende Wahre ist aber, ob schmerzend oder lustvoll, per Definition zuträglich; wer aber das Zuträgliche mit dem Angenehmen ineinssetzt, kann nicht gleichzeitig das u.U. unangenehme Wahrnehmen mit dem zuträglichen Erkennen verwechseln.

So suggeriert das Ende, dass zumindest *ein* Beweisziel im Diskurs war, den 'Leuten' klar zu machen, dass, wollen sie tatsächlich kein anderes Richtmaß für ihre Lebensführung gelten lassen als das Wohlbefinden, sie in der Abwägung verschiedener Lust und Unlust dennoch ein Element rationaler Distanz zum Sturm der Affekte gewinnen könnten. Der Beweis ist klar ironisch, und die Mitteilung in der Ironie ist: Weil die gemeinte rationale Distanz nichts anderes ist als eine kompliziertere und zeitlich in die Länge gezogene Form des affektiven Zwanges, hebt sie diesen selbst nicht auf.

Sokrates schlägt vor, sich zusammen mit Protagoras von den 'Leuten' belehren zu lassen, was sie damit meinen: von der Lust überwunden zu werden und deshalb dasjenige, was als besser eingesehen wurde, nicht zu tun. Umgekehrt rechnet er mit der Möglichkeit, dass sich 'die Leute' von ihnen belehren lassen möchten, weil sie vielleicht gar nicht von der *Lust* überwunden werden, wenn sie so handeln, sondern von etwas anderem (352e–353a). Damit wird dem skandalösen Paradoxon im Lustdiskurs bereits vorgearbeitet, nämlich das Ergebnis, dass die 'Leute' (auf maieutische Weise 'ihrer eigenen Ansicht zufolge') vom Guten überwunden das Schlechte (Böse, Üble) tun.

Protagoras versteht immer noch nicht, weshalb man sich auf die Meinung 'dieser Leute' einlassen solle. Sokrates aber meint, dies könnte helfen, das Verhältnis der Tapferkeit zu den übrigen 'Teilen der Tugend' zu klären (353a–b). Das ist merkwürdig, denn die Tapferkeitsdiskussion, wie sie geführt wird, kommt strikt genommen ohne den Lustdiskurs aus, insofern ihre in 358b–d rekapitulierten Prämissen dem Lustdiskurs zwar entsprechen bzw. auch diesen tragen, ihn aber nicht voraussetzen (s.o. 2.5.1; 2.5.3.2). Es gibt mehrere Möglichkeiten, dies zu erklären:

Einerseits liefert der Lustdiskurs durchaus Material für ein Gespräch über die Tapferkeit, wie Sokrates es mit einem konzilianteren Gesprächspartner vielleicht hätte führen können. Es ist nicht ausgeschlossen, dass ein richtiges Verständnis der 'Tapferkeit' umgekehrt helfen könnte, das Verhältnis der ἀρετή zur ἡδονή zu klären – aber nicht umgekehrt, wie der Kalkül suggeriert. Ein Element des Abwägens des zu erwartenden Lust- und Schmerzvollen, das dann nicht mit dem Guten verwechselt werden darf, ist auch andernorts Platons Verständnis der Tapferkeit nicht äußerlich (z.B. gerade in Phaid. 68c–69b, wo er sich, wie oben gesehen, gegen das 'Verrechnen' von Lust gegen Unlust wendet).[703]

703 Zu vergleichen wäre auch Gorg. 497c–499b: Tapfere und Feige wie auch Verständigere und weniger Verständigere empfinden angesichts des Gleichen gleiche Freude und Schmerz, obwohl jeweils die einen nach Kallikles 'gut', die anderen 'schlecht' seien: Dies

Der eigentliche Kalkül wird ab 355e entwickelt, nachdem Sokrates mithilfe eines komplizierten Versteckspiels klargestellt hat, dass die folgende Rationalisierung der ἡδονή seiner Intention nach keine Relevanz hat für die Frage, wie man 'gut' leben solle (s.o. 2.5.1; 2.5.3.2). Lässt man deshalb alles, was auf die unmögliche Rechensumme führt, fallen, so bleibt z.B. eine auch für die Erforschung der Tapferkeit im Unterschied zur Kopflosigkeit, wie sie im *Protagoras* angesprochen wird, brauchbare Analyse einiger Aspekte der Zukunftserwartung übrig. Entsprechend gewendet könnten diese und verwandte Parameter darüber hinaus für eine Analyse der 'Zeitlichkeit' vermittelnden Vermögen der Seele verwendet werden, somit auch für die auf ihnen bzw. auf 'Erkenntnis' beruhende Tugend der Tapferkeit (z.B. rep. 430b; vgl. aber auch z.B. Lach. 192d). Und insofern die ἀρετή schlechthin sich im beständigen Entscheiden und Wählen entwickelt und festigt – will sagen in der Tätigkeit der Seele, die in konkreten und vereinzelte ἀρεταί verlangenden Lebenssituationen entsprechend wählt und handelt (s.o. 2.4.5.3) –, so könnte auf diesem Weg wohl auch der Zusammenhang zu den anderen 'Teilen der Tugend' entwickelt werden.

Anders gesagt: Alle Parameter für eine angemessene Behandlung der Tapferkeit als eines Erwartungsverhältnisses zu Gutem und Bösem, das aufgrund ihrer affektiven Qualität als furchtbar und unangenehm oder unbedenklich oder sogar angenehm erscheint (vgl. Prot. 359–360), scheinen im Lustdiskurs vor umfassender platonischer Folie vorhanden zu sein; sie wären aber zuerst aus ihrer jetzigen Unordnung herauszulösen und in den richtigen Zusammenhang zu bringen. Noch anders gesagt: Es hat allen Anschein, als ob Platon einige zentrale Parameter seiner sonstigen Diskurse bezüglich der ἀρετή und der ἡδονή auf eine Weise kombiniert, für die diese sonst nicht vorgesehen sind.[704]

---

kann also nicht durch die Anwesenheit der Lust sein, weshalb die Lust nicht das Gute sein kann.

704 Friedländer schreibt mit Recht: «Auf der Ebene, auf der hier gefochten wird, gibt es ein Wissen oder eine Unwissenheit von dem was zu scheuen (δεινόν) ist. Aber das genügt, um auch für die Vielen zu zeigen – und Protagoras gehört ja jetzt zu den Vielen –, daß die Tapferkeit nicht als etwas ganz Anderes zu trennen ist von den übrigen Tugenden. Der Gedanke bleibt ungesagt: um wieviel wahrer wird das alles sein, wenn wir sehen, was für jetzt nur Sokrates deutlich sieht und was er zumeist in der Verhüllung seiner Dichterexegese angedeutet hat! Dazu muß freilich die Ebene der Erörterung nicht mehr die hedonistische sein, auf der sich das Wissen nur auf das praktisch Brauchbare, zuletzt auf das Angengehme bezieht, sondern die sokratische, auf der das Gute das Maß der Dinge und das Wissen ein Wissen des Guten ist. Man kann auch sagen: dazu muß die Hedone zur Höhe der Eudaimonia emporgehoben sein» (II: 1964, 27; vgl. ebd. 20–21, zitiert in 2.4 Fn. 15).

Eine andere Erklärung für Sokrates' Behauptung, die Erforschung der Meinung der 'Leute' könnte zur Klärung des Verhältnisses der Tapferkeit zur ἀρετή schlechthin beitragen, müssten (über den *Protagoras* hinaus) die im Simonides-Kapitel angedeuteten und in den einleitenden Absätzen oben entwickelten Gedanken bezüglich des spezifischen Zusammenhanges zwischen Sophistik und θυμοειδές weiterführen – unter Berücksichtigung des ambivalenten Verhältnisses zur 'Rationalität' sowohl der einen wie des anderen. Wenn es Sokrates nämlich gelänge, die Sophisten in Sachen der ἡδονή mit den 'Leuten' in einen Topf zu werfen und dadurch die 'Rationalität' der Sophisten, die diese von dieser 'Menge' unterscheide (die nach Protagoras so viel dummes Zeug rede), als Kalkulation von deren 'Irrationalität' erscheinen zu lassen (*per analogiam* als Bündnis des 'mittleren' mit dem 'unteren' Seelenteil), so wäre damit ihr Unterricht aus Platons Sicht als Manie nachgewiesen (vor der gerade Protagoras warnt; wen hört man hier lachen?): als Preisgabe des 'Muthaften' an das 'Triebhafte'.

Diese Interpretation korreliert ausgezeichnet mit Hippokrates' 'manischer' Erwartungshaltung in Bezug auf den Unterricht bei Protagoras, die von Sokrates als Aspekt seiner 'Tapferkeit' erkannt und benannt wird (310d); sie wird also von dorther bestätigt.

All dies wird im *Protagoras* nicht ausdrücklich verfolgt. Statt dessen bleibt der Gesprächsfokus auf die unmögliche Berechnung des Wohlbefindens gerichtet. Diese mündet – vermittelst der finanziell-protreptischen Schlusswendung zugunsten der Anwesenden – faktisch in die Aufforderung, die im Leben erhoffte, auf ihre Zuträglichkeit für die Gesundheit der Seele (bzw. auf die ἀρετή schlechthin) nicht erforschte, vom sophistischen Unterricht erwartete und also über den Weg der politisch-juristischen Öffentlichkeit zu gewinnende 'Lust' in einer Kosten-Nutzen-Analyse mit den Gebühren der anwesenden käuflichen Lehrer zu verrechnen. Aber die 'Lust' ist so wenig quantifizierbar wie der 'Geist' – der Irrtum der Sophisten.[705]

2.5.3.3.1 *ἥττω εἶναι τῶν ἡδονῶν*

Sokrates ist angesichts Protagoras' Unwillens bereit, das Gespräch abzubrechen – wenn nämlich Protagoras seiner Gesprächsführung nicht wie abgemacht folgen will. Er soll es aber, sagt Protagoras, zu Ende führen. Also

705 So schätzt z.B. Antiphon den Sokrates darum gering, dass dieser für den Umgang mit sich kein Geld verlangt, und meint entsprechend, dass auch sein bisschen Wissen nichts wert sei (Xen. mem. 1.6.12). Sokrates aber meint umgekehrt, dass er unfrei und darüber hinaus unanständig handeln würde, wenn sein Umgang für Geld zu haben wäre (1.2.6; 1.6.13).

wird in einer etwas langen Passage (Prot. 353c–354e) – Sokrates deckt sich explizit gegen den Vorwurf ein, er ziehe die Sache in die Länge (354e) – die Meinung der 'Leute' erforscht. Der Grund für die Länge der Darlegung: Einerseits sei es gar nicht einfach, zu erklären, was die Klage 'der Leute' bedeutet, «von der Lust überwunden zu werden» (352e–353a); andererseits beruhe auf diesen Ausführungen, auf der Ausarbeitung des 'Lustprinzips der Leute' also, der ganze Beweis der Möglichkeit verstandesmäßiger Distanz zur 'Lust'. So spricht Sokrates gleich zu Anfang unmissverständlich aus, dass er bzw. Platon im Folgenden nicht seine eigenen Ansichten entwickelt, sondern auf 'maieutische Weise' jene der 'Leute'.

Was meinen nun 'die Leute' damit, wenn sie behaupten, «schwächer zu sein als die Genüsse» (ἥττω εἶναι τῶν ἡδονῶν)? Ihnen zufolge heiße das – so unterstellt es ihnen Sokrates zugleich in Protagoras' Namen – nichts anderes, als sich der üblichen alltäglichen Genüsse der unteren Körperhälfte (Speise, Trank, Geschlechtsverkehr) auch dann nicht enthalten zu können, wenn man wisse, dass sie in der Folge Unannehmlichkeiten (wie Krankheit und Armut) mit sich bringen, also in Pein enden und weitere Lust verhindern. Umgekehrt werden alltägliche Unannehmlichkeiten je nachdem, ob sie dem Wohlbefinden mittelfristig zuträglich sind, noch größere Unlust abwenden oder größere Lust bewirken, als gut, im umgekehrten Fall als schlecht beurteilt.

So wird das 'Lustprinzip' – die Bewertung der Lust schlechthin in Begriffen weiterer Lust und für Unlust ebenso – anhand alltäglicher Beispiele ausführlich erklärt und von beiden Seiten her durchgespielt. Das Ergebnis ist die folgende 'Meinung der Leute': Die Lust sei schlecht, wenn sie Unlust nach sich ziehe; die Unlust gut, wenn eben Lust (353e–354a, 354c–d).

Dass es sich in alledem um die Meinung 'der Leute' handle und dass Sokrates eine ihm zufolge allgemein verbreitete Alltagseinstellung formalisiert, geht zunächst aus der häufig verwendeten zweiten Person Plural hervor («meint ihr etwa, dass …»), in der er seine Fragen fiktiv an die *abwesenden* 'Leute' richtet. Dass sie antworten würden, was Sokrates ihnen in den Mund legt und auch sonst keinen Grund beizusteuern hätten, das Unwohlbefinden unter Umständen für gut zu halten und umgekehrt, wird von Sokrates unaufhörlich betont, von Protagoras ausnahmslos bestätigt (353c9–d4, d7–e3, 353e5–354a1, 534a7–b5, 354b5–c3, c3–d4, d4e–e2, 355e2–4, 357a3–5). In 354e–355a erhalten 'die Leute' die Gelegenheit, diese Ansicht zu 'widerrufen'. Aber nach Sokrates – und Protagoras – wollen und können sie das nicht.

Sokrates lässt bei alledem die Möglichkeit offen, dass die genannten Genüsse bereits deshalb schlecht sein könnten, weil sie weitere Lust erzeugen (353d–e). Diese von Sokrates vorgebrachte Möglichkeit eines einseitig negativen

Maßstabs zur Bewertung der Lust außerhalb der Lust korrespondiert bis zu einem gewissen Grad mit dem übergangenen Einwand des Protagoras, dass es schöne und schändliche Vergnügungen, mithin ein Kriterium der Lust außerhalb der Lust gebe. Sokrates' Option bleibt ebenso wie der Einwand des Protagoras ohne Folgen und zwar aus dem gleichen Grund: Weil es sich um eine bloße Verkehrung des Lustprinzips handelt, wird die Maßgeblichkeit der Lust hier ebenso wenig in Frage gestellt wie durch Protagoras' letztendlich gesellschaftlichen Maßstab. Ein solcher Asketismus kehrt dort ihre Bewertung um, wo Protagoras' Einwand sie verschob. Der Wert der negativen Option liegt aber im Fingerzeig: Die durchwegs gehandhabte positive Bewertung der Lust ist nicht so selbstverständlich, wie man meinen könnte, wenn Sokrates, Protagoras und die 'Leute' sie allmählich in herzlicher Eintracht zum Prinzip zu erheben scheinen.

Die asketische Option enthält noch einen zweiten Fingerzeig. Während Platon in seinem Lob der «ability to resist temptation to bodily pleasure» durchaus in der Hauptlinie der griechischen sittlichen Tradition liegt,[706] wird ein generelles Verdikt der Lust in erster Linie mit den Pythagoreern in Verbindung gebracht, während es Platon fernlag.[707] Es ist als Akusma überliefert: ἀγαθὸν οἱ πόνοι, αἱ δὲ ἡδοναὶ ἐκ παντὸς τρόπου κακόν, «Gut sind die Mühen, die Freuden auf alle Weise von Übel».[708] Pythagoreische Resonanzen gibt es nun im Dialog mehrere, wie oben erwähnt (1.2.1; 2.1.4.1). Alle zusammen tragen sie zu dem 'verborgenen Diskurs' bezüglich der ἀρετή der Seele bei.

2.5.3.3.2 *Zum Übel gezwungen … vom Guten*

Nach der Darlegung der angeblichen Bedeutung des ἥττω εἶναι τῶν ἡδονῶν steuert Sokrates auf das Paradoxon der 'Überwindung durch das Gute' zu. Es habe sich gezeigt, dass (der 'Meinung der Leute' zufolge) das Gute und das

706 Dover (1972, 154); vgl. Kleoboulos DK 10.3.a.10; Solon DK 10.3.β.3; Periandros DK 10.3.ζ.7; Heraklit DK 22 B 4; Epicharmos 23 B 44a; Demokrit DK 68 A 167, B 4, 207 etc.; vgl. insbes. 68 B 214 (das als Motto über Platons Deszendenzanalyse politischer Herrschaft bzw. seiner Diagnose der Krankheit der Tyrannis stehen könnte); ähnlich Gorgias DK 82 B 11a.15; Antiphon DK 87 B 58 = Bd. II, 364.7–8, dessen Position – oder eine ähnliche – im Lustdiskurs mitzuschwingen scheint.

707 Vgl. 2.5 Fn. 78; was dort vom Dichter des Symposions gesagt wird, gilt, sofern es gilt, natürlich auch für den Dichter des Phaidros; zu vergleichen ist ferner z.B. Phil. 28a; ferner de Sterke (2012).

708 DK 58 C 4.85, zitiert von Burkert (1972, 168 Anm. 14, 348 Anm. 59); eine ähnlich vernichtende 'Grundhaltung' spricht aus einem anderen Akusma: τί ἀληθέστατον λέγεται; ὅτι πονηροὶ οἱ ἄνθρωποι, «Was wird als wahrstes gesagt? Dass die Menschen elend sind» (58 C 4.82), das von Burkert in diesem Zusammenhang ebenfalls zitiert wird (ebd., 348 Anm. 59).

Angenehme dasselbe sei, dasselbe auch das Böse (Üble, Schlechte) und das Unangenehme. Dann erweise sich die Rede als «lächerlich» (φημὶ … γελοῖον τὸν λόγον γίγνεσθαι, 355a), dass der Mensch oftmals das Böse tue, im Wissen, dass es böse sei, von der Lust getrieben; und umgekehrt, dass er das Gute unterlasse, in der Erkenntnis, dass es gut sei, überwunden von augenblicklicher Lust (355a–b). Dies ist eine etwas ausführliche Umformulierung der Wendung, 'von der Lust überwunden zu werden', die durchaus den Sinn dieser Wendung trifft und also zulässig ist. Wenigstens ist auch hier nicht anzunehmen, dass die 'Leute' nach Sokrates etwas gegen diese Formulierung einzuwenden hätten, und so trübt sie den 'maieutischen' Beweisgang nicht.

Die Lächerlichkeit der Klage der 'Leute' will Sokrates erklären (355b–c). Er entledigt sich deshalb 'überflüssiger' Wörter. Wenn das Angenehme und das Gute identisch seien und umgekehrt, dann genügt es, von *κακόν* und *ἀγαθόν*, von 'gut' und 'böse' ('übel', 'schlecht') zu reden, und die Wörter 'angenehm' und 'unangenehm' fallen zu lassen. Es ergibt sich jetzt, dass die 'Leute' oft das Böse (nämlich etwas Unangenehmes) tun, im Wissen, dass es böse (unangenehm) sei.

Sokrates schraubt das Verwirrspiel noch etwas höher und führt zur Herausarbeitung der zweiten Hälfte der paradoxen Umformulierung der Beschwerde der 'Leute' einen weiteren Sprecher ein (355c–d). Sich selbst schlägt er mit Protagoras zweckdienlich auf die Seite der 'Leute'. Auch in der Folge wird Sokrates' die Fragen seines fiktiven Gesprächspartners in der 'Wir'-Form beantworten, während sein fiktiver Frager sie auch in der, Sokrates miteinbegreifenden, zweiten Person Plural stellt. Da er durch die aus der Prämisse der 'Leute' soeben erreichten Verkehrung seiner provokativen ureigenen These ('niemand tut wissentlich Böses') klargestellt hat, dass er eben nicht auf ihrer Seite steht (s.u.), macht er jetzt deutlich, dass dies, trotz dessen abschätziger Ziererei, sehr wohl für Protagoras gelte: Was wollen wir (also Protagoras im Einklang mit den 'Leuten' und Sokrates nur ironisch) antworten, wenn jemand fragen sollte, warum man gelegentlich wissentlich Böses tue? Die Antwort lautet nicht mehr: 'Wir waren von der Lust überwunden', sondern: 'Wir waren von dem Guten überwunden' – denn die Lust und das Gute hatten sich aufgrund der sokratisch überspitzten Logik der 'Leute' als identisch erwiesen.

Während das Spiel immer verwirrender wird, wird auch das Lachen lauter. Es grenzt mittlerweile an eine Beleidigung: Wenn nun der Frager ein ὑβριστής wäre, einer, der die anderen nicht ernst nimmt, sie beleidigt, ihnen Gewalt antut? Der würde erst recht lachen (355c–d)! Der Lacher des Scheinparadoxons der 'Überwindung durch das Gute' erweist sich tatsächlich als ὑβριστής, indem er den widerspenstigen Gedanken auch noch auf die allerletzte Spitze treibt und das urbane intellektuelle Spiel durchbricht: Das bisher Erreichte

würde bedeuten, dass die Menschen das Böse tun, im Wissen, dass es Böse sei, vom Guten überwunden – und zwar obwohl sie es nicht tun *müssen* und also ‘willentlich’ tun. Vom Guten überwunden wissentlich-willentlich Böses tun. Wie lächerlich!

So hat Sokrates aus der aufgrund seiner Verwirrspiele gelegentlich *ihm* zugeschriebenen Prämisse, dass *die* Lust *das* Gute sei, das gerade Gegenteil seiner provokativen, ureigenen und von Platon angeeigneten These gefolgert, dass niemand wissentlich-willentlich Böses tue (z.B. apol. 25d–e, 37a; Men. 77b–78b). Damit ist erwiesen: Es ist Sokrates bzw. Platon, der hier lacht.

Mit *dem* Guten und *dem* Bösen ist in suggestiver Entsprechung zu der von Sokrates unterstellten Logik der ‘Leute’ ein jeweils innerweltlich Gutes-Angenehmes und Böses-Unangenehmes gemeint: Die Menschen tun *etwas* mittelfristig Schädliches, weil sie *etwas* augenblicklich Angenehmes erlangen wollen. Die äußerst allgemeine Formulierung hierfür erhöht den Blendungseffekt des angeblichen Paradoxons. Weil der im *Protagoras* anwesende Hippias im *Hippias maior* als *das* Schöne nichts anderes zu nennen weiß, als eine Reihe schöner Sachen (ein Mädchen, Gold, *etwas* Schönes), ist anzunehmen, dass auch die übrigen Zuhörer – die allesamt das Lustprinzip ausdrücklich akzeptieren, wie gesehen – diese Äquivokation nicht durchschauen.

Auch alles Übrige in dieser Gesprächssituation erinnert dabei an den fiktiven ‘unangenehmen Kerl’ eben jenes Dialogs, der in Sokrates’ Haus wohne, der diesen μάλα ὑβριστικῶς, «auf sehr beleidigende Weise» (Hipp. mai. 286c) über das Schöne befragt habe und es ihm keinesfalls durchgehen lassen würde, wenn er das Gespräch mit Hippias bezüglich dieser Frage nach dem Schönen nicht auf angemessene Weise führen würde.[709] Und so wenig, wie er sich selbst dort mitmeint, wenn er sich und Hippias als ‘wir’ diesem unangenehmen fiktiven Frager, der da in seinem Haus wohnen soll – da er dieser ja selbst ist – gegenüberstellt, so wenig bezieht er sich hier in das ‘Wir’ mit Protagoras und den ‘Leuten’ mit ein.

709 Fisher analysiert das Vorkommen von ὕβρις-Wörtern bei Platon. Er gibt ‘unsere’ Stellen Prot. 355c und Hipp. maj. 286c als Beispiele für eine Form von ὕβρις unter Gesprächspartnern, die er wie folgt charakterisiert: «Ill-willed or malicious interlocutors may pose a hostile objection or question» (1992, 454); dies ist eine ernsthaftere Fassung vom Gebrauch von ὕβρις-Wörtern als scherzhafter Ausdruck für die angebliche Abneigung gegenüber der Ironie und Beleidigung oder Spöttelei des Anderen, für die er symp. 175e (Agathon charakterisiert Sokrates) und Men. 76a (Sokrates charakterisiert Menon) anführt (ebd., 453). Aber Menon einen Hybristen zu nennen ist vielleicht nicht ganz so harmlos, wie es erscheint (vgl. B.2 Fn. 140; 1.3 Fn. 70).

Der Hybrist im *Protagoras* würde, so meint Sokrates, weiter fragen, ob man im genannten Fall von einem Guten überwunden wurde, das es wert war (355d), oder von einem, das es nicht wert war, dieses Böse zu überwinden? Offenbar von einem, das es nicht wert war, sonst würde man sich nicht beklagen. Was macht aber den Unterschied im 'Wert' des Guten und Bösen aus? Alle qualitativen Unterschiede zwischen der unterliegenden Lust und Unlust wurden bewusst ausgeschlossen. Und die Möglichkeit, in anderen Begriffen vom Guten und Bösen zu reden, ist durch deren Unterordnung unter das Lustprinzip von vornherein ebenfalls blockiert. Die Situation wird also immer 'lächerlicher'.

Es ist jetzt der lachende Hybrist, der vorschlägt: Der Unterschied könnte ein quantitativer sein (355e). Sokrates meint, 'wir' – und das heißt also: Protagoras und 'die Leute' – können nichts anderes nennen und bestätigt also stellvertretend den Vorschlag des Hybristen, der er selbst ist.[710] Die Situation bleibt ironisch, die 'sokratischen' Fäden hält der Hybristes fest in der Hand. Wenn dieser seine Vorschläge von Sokrates' ironischem 'Wir' bestätigen lässt, so wird ihre Bestätigung damit noch nicht zu Sokrates' oder gar zu seiner (des Hybristen) Ansicht, sondern bleibt gut sokratisch die Ansicht dieses 'Wir'. Und das heißt: von Protagoras im Einklang mit 'den Leuten', die hier wie oben 'nichts anderes angeben können' (355e). Das von Sokrates beteuerte Unvermögen, etwas anderes anzugeben, ist die Konsequenz seiner bis anhin stellvertretend entwickelten Gedanken. Solange Protagoras und die 'Leute' nichts anderes antworten könnten, trägt nicht Sokrates die Verantwortung der ihnen unterstellten Ansichten, wie auch Protagoras zugeben würde (Tht. 166a–b).

2.5.4 *Der Lustkalkül: ein unendlicher Regress*

Sokrates arbeitet im Lustdiskurs also mit Prämissen, die von den 'Leuten' für gültig gehalten werden, und er beansprucht auf diese Weise eine gängige, unreflektierte 'Handlungslogik' rational zu durchdringen. Auf diesem Wege kommt er zu Ergebnissen, die – wie er meint – von den Sophisten für ihr Gewerbe nutzbar gemacht werden könnten. Damit ist, wie gesehen, nicht gesagt, dass diese zweite 'Anti-Epideixis' kein platonisches Material zum 'verborgenen Diskurs' über die Seele und ihre ἀρετή enthielte. Es ist sorgfältig zu bestimmen, *welche* Vorstellungen in diesem ironischen Gewand figurieren und was der Wert der so gelieferten Winke für die in dieser Arbeit entwickelte Fragestellung sein könnte.

---

710 Generell zu Sokrates' als paradoxen Hybristen s. die Interpretation von Alkibiades' diesbzüglicher Vorwürfe, die Fisher vorgelegt hat (1992, 460–466).

Nachdem Sokrates jetzt erklärt habe, was die ‘Leute’ mit der Beschwerde meinen, sie werden am Tun des Guten oft vom Angenehmen gehindert, mit dem Resultat, dass sie durch ihre Kurzsichtigkeit an der Maximierung der Lust gehindert werden, dreht Sokrates zwar nicht die Identifizierung der einschlägigen Parameter zurück, aber er nennt die Dinge wieder bei ihren eigenen Namen: das ‘Gute’, ‘Böse’ (Üble etc.), ‘Angenehme’ und ‘Unangenehme’ (355e).

Der Kalkül ist dann rasch vorbereitet: Wäge das Angenehme gegen das Unangenehme ab, wähle größere vor geringerer Lust, geringere vor größerer Unlust, korrigiere die Einschätzung für augenblickliche und spätere Empfindungen und handle so, dass unter dem Strich langfristig ein Maximum an Lust resultiert. Denn auch der Unterschied zwischen augenblicklicher und späterer Lust und Unlust liegt in nichts anderem als eben Lust (345a7–8). Diese Abwägung wird weiterhin als eine Reflexion der unreflektierten ‘Handlungslogik’ der ‘Leute’ präsentiert, die immer noch nichts anderes zu sagen hätten (356c1–3). Sie beruht weiterhin auf ‘ihren Eingeständnissen’ oben.

Ob ‘Wohlbefinden’ oder ‘Lust’ messbar sei, wird indessen ebenso wenig untersucht wie die ‘objektive’ Vermittelbarkeit oder Kommensurabilität verschiedener Lustformen. Das Abwägen von naher und ferner, großer und kleiner Lust beliebiger Art wird ohne weiteres als eine Rechnung von der Art der gedanklichen Korrektur optischer oder akustischer Täuschung in der Wahrnehmung entfernter Gegenstände statuiert. Aber die optische Korrektur ist erstens eine Rechnung, die im Gegensatz zur Verrechnung unbestimmter und undifferenzierter ‘Lust’ eine mathematisch exakte Durchführung zu versprechen scheint;[711] und sie ist zweitens eine Rechnung, in welche die ‘subjektive’ Wertung insofern nicht störend hineinspielt, als die Besinnung auf die Bedingungen sicherer Erkenntnis von Dingen in der Welt, also vermittelst der (hier: optischen) Sinne, nachgerade zu einer kritischen Analyse auch dieser ‘Subjektivität’ führen kann (wie es z.B. im *Theaitetos* geschieht), die im Lustdiskurs aber unbesehen absolut gesetzt wird.

Durch die ans Zynische grenzende Verwischung des Unterschieds zwischen der Abwägung des sinnlichen Wohlbefindens einerseits und der gedanklichen

711 Van Berkel scheint das ähnlich zu sehen: «But the *mêtrikê technê* is only introduced by Socrates as a hypothetical and perhaps counterfactual means to overcome the bias of sense perception: if only one could *measure* pleasure and pains, one would not be misled by phenomena of perspective … This is of course perfectly *compatible* with commensurability (and hence homogeneity) of pleasure X with pleasure Y, pain X with pain Y, or even pleasure X with pain Y (presupposing the controversial zerolevel), but that is not to say that the Greek supports this idea. If Plato would have wished to evoke the notion of mathematical commensurability, he could easily have used more specific technical terms» (2013, 53–54 Anm. 63).

Korrektur der Verzerrungen der sinnlichen Eindrücke andererseits wird abermals deutlich, wie weit der Kalkül davon entfernt ist, als sokratisch-platonische Philosophie erst gemeint zu sein. Das werden wir unten weiter ausführen.

Auf der Grundlage dieses unfundierten, lediglich frei statuierten Kalküls wird den 'Leuten' jetzt 'bewiesen', dass die rechte Lebensführung lediglich eine Frage des Messens und also auch eine Angelegenheit des Verstandes sei (356c–357c). Nichts weniger als die 'Rettung des Lebens' bestehe dann aufgrund des Gesagten – also der 'maieutischen' Entfaltung der Ansichten 'der Leute' – in der richtigen Auswahl (ἐν ὀρθῇ τῇ αἱρέσει ἡμῖν ἡ σωτηρία τοῦ βίου, 357a) der Lust nach Größe und Entfernung – und wiederum *nicht* nach Gattung, Art und Weise.

Das Gewicht dieser Formulierung einer 'Rettung des Lebens' (σωτηρία τοῦ βίου) so wie ihre sechsfache Wiederholung (356d3, e2–3, 4, 6, 9, 357a6), die einerseits mit dem Einsatz des Gesprächs 'für das ganze Leben', der von beiden Gesprächspartnern jeweils ausdrücklich beteuert wird (Protagoras: 351d; vgl. 326b; Sokrates: 361d) und andererseits mit der ebenfalls sechsfachen Warnung an Hippokrates korrespondiert, seine Seele nicht zu leichtfertig einem ungeprüften Lehrer anzuvertrauen (s.o. 2.2.5), macht deutlich, dass der jetzige Abschnitt einen zentralen Hinweis auf diese Problematik enthält.[712]

Die Passage hat die gedankliche Struktur einer typisch anmutenden sokratischen Erläuterung: Sokrates macht anhand einiger Beispiele deutlich, was für eine Antwort er erwartet. Die Erläuterung tritt hier in Form zweier Fragesätze mit Konditionalstruktur auf:

1) Das erste Beispiel verläuft folgendermaßen (356c–e): Wenn die σωτηρία τοῦ βίου im Malen und Erfassen großer und kleiner Linien bestehen würde, so würde man der Messkunst (μετρικὴ τέχνη) bedürfen. Würde man sich hierin der 'Gewalt des Scheins' überlassen – welche eben die oben genannte, kognitiv zu korrigierende optische Täuschung hervorbringt – so müsste das zur πλάνη und zum ἄνω τε καὶ κάτω unserer Eindrücke und Entscheidungen führen (356d). Das sind nach Platon die üblichen Folgen einer unreflektierten Hingabe an die Wirkung der Sinne. Nur die Zuflucht zur μετρική würde hier Ruhe der Seele gewähren (ἡσυχία, 356d–e). Diese Ruhe evoziert hier zweierlei: Einerseits ist

712 Friedländer kommentiert trocken: «Das Existenzmotiv erklingt hier aus Sokrates' Worten; denn alle Gegensätze und Kämpfe und Begriffsbestimmungen überhöht die Sorge um das eigene Dasein als Ganzheit. Am Schluss des *Euthyphron* und des *Laches* begegnen ganz entsprechende Hinweise. Das 'Ich als Existenz' also durchdringt schon die Gruppe, die man Platons 'aporetische Definitionsdialoge' nennt» (II: 1964, 32).

ἡσυχία das Ziel wiederum der Pythagoreer (einschließlich, nach heute nicht unumstrittener, aber antiker Überlieferung, Parmenides);[713] andererseits ist sie der Gegenbegriff zur allseitigen Bewegung (markiert durch die Signalwörter πλάνη und ἄνω τε καὶ κάτω), die aus jener Selbstbeschränkung des Denkens auf die sinnliche Erscheinung resultiert, als welche Protagoras' Lehre von Platon später im *Theaitetos* ausgelegt wird.

Diese onto-epistemologische Ruhe werde nur im Denken gefunden, in der Entdeckung dessen, was sich trotz dem 'Schein' in Ruhe befindet, z.B. in der Entdeckung mithilfe der Geometrie der gleichbleibenden Maße, die den diversen sinnlichen Erscheinungen zugrunde liegen; oder in den von der Seele erschlossenen κοινά – aber womöglich auch in der Entdeckung dieser 'Seele' selbst, sei es als der die Sinneseindrücke vereinheitlichenden einheitlichen Instanz (nach dem *Theaitetos*) sei es als das in der Ausübung seiner Tätigkeiten 'selbst-mitkonstitutiven Etwas, das kein Etwas ist' (nach dem *Protagoras*).

2) Der gleiche Gedankengang, in der gleichen Konditionalstruktur, wird für die Arithmetik wiederholt (356e–357a): Wenn nun die erhoffte σωτηρία in der richtigen Wahl großer und kleiner Zahlen bestünde, wäre sie dann auch nicht eine Form der Erkenntnis, und zwar eine μετρικὴ τέχνη?

Für beide Beispiele wird die Zustimmung der 'Leute' eingeholt (356e3–5, 357a3–5): *Wenn* das Heil der Seele in der ungetrübten Handhabung und Wahl von Figuren und Zahlen bestünde, *dann* bräuchte man sogar den 'Leuten' zufolge auch die Geometrie oder Arithmetik, zwei eindeutig 'messende' bzw. 'zählende' Künste.

Danach wendet Sokrates die Beispiele auf die Diskussion an: Weil sich gezeigt habe, dass die σωτηρία τοῦ βίου nicht etwa auf der Erfassung und Wahl großer oder kleiner Körper oder Zahlen, sondern auf der richtigen Wahl großer und kleiner, entfernter und naher Lust beruhe, diese Abwägung es aber genauso wie diese genuin 'metrischen' Künste mit Überschuss und Mangel (ὑπερβολή und ἐνδεία) zu tun habe, müsse es sich auch um eine μετρικὴ τέχνη handeln und also um eine Erkenntnis (356e–357c). Das überzeugt klar nur diejenigen, denen es sich 'gezeigt' habe (ἐφάνη ἡμῖν) und das sind aber – trotz Sokrates' weiterhin ironischem 'Wir' – die 'Leute' und alle, die gegen den aus deren Prämissen entwickelten Gedankengang nichts einzuwenden hätten, wie Protagoras und die anderen seiner Zunft.

Gerade der Vergleich mit den genannten, wirklich 'metrischen' Künste lässt immer weitere Zweifel an der Ernsthaftigkeit des Kalküls aufkommen:

713 Vgl. 2.3 Fn. 30.

Geometrie und Arithmetik korrigieren die in der sinnlichen Wahrnehmung notwendig auftretende Verzerrung und decken damit für das Denken die 'wahre' Natur des Wahrgenommenen auf, die von der Erscheinung in der Sinnlichkeit abweicht (356c–d). Diese Korrektur leistet eben die Seele 'an und für sich' (Tht. 184c–186e; vgl. Phil. 38c–39c, 41e–c; rep. 523e–524d, 602c–603a).

Die Mathematizität der Lust wurde, wie gesagt, nicht erforscht, sondern einfach angenommen. Daran zerbricht der Vergleich mit der (als Geometrie und Arithmetik angewandten) Mathematik von vornherein. Es ist sehr unwahrscheinlich, dass Platon der 'Lust', zumal unter dem Zeichen des 'Lustprinzips' des Guten und Bösen, diese unterstellte Mathematizität zugestanden hätte. Die 'Lust' lässt sich nach Platon gerade eher nicht 'messen'. Darin bestehe, nach ihrem Adepten Protarchos im späten *Philebos*, gerade ihr Reiz[714] (27e); ähnlich denkt auch Kallikles im frühen *Gorgias* (491e–492a, 492d–e, 494a–b; vgl. 493a–c und 493e–494a; auch rep. 586b–d).[715] Nichts spricht in den anderen frühen Dialogen dafür, dass Platon eine 'moralische Metrik' ernsthaft in Erwägung gezogen hätte – und dann noch auf der Grundlage einer Quantifizierung der 'Lust': Platon sagt Eutyphr. 7c–d ausdrücklich, dass sich Mathematisches in Streitfragen bezüglich des Gerechten und Ungerechten, Schönen und Schändlichen, Guten und Schlechten nicht anwenden lässt; in Alk. I 126b–d ordnet er die angewandte Mess- und Rechenkunst den gesellschaftlichen Künsten unter, denn sie stiften zwar Eintracht in Bezug auf Zahlen und Längen, sind aber nicht die Kunst der Eintracht selbst; und Charm. 166a–b werden Arithmetik und Statik von der Besonnenheit darin unterschieden, dass sie wie die anderen Einzeldisziplinen ein Objekt haben, das mit ihnen nicht identisch ist (sie sind nicht selbst Zahl und Gewicht), während die Besonnenheit die 'Erkentnis ihrer selbst als Erkenntnis' involviere.

714 Unersättlichkeit (ἀπληστία) ist nach Platon auch ein Merkmal der demokratischen Polis (rep. 562b); vgl. in 372c–374e das Ausufern der φλεγμαίνουσα πόλις (372e) bis zur 'Notwendigkeit' des Krieges mit den Nachbarn. Es ist dann wohl auch nicht verwunderlich, dass «in terms of the *Repbulic*, the *man* Philebus appears as a characteristically *democratic* 'philosopher' (*Rep.* 561d2: 'at another time seeming to occupy himself with philosophy')», wie Arends (2013, 2 Anm. 5) formuliert; vgl. Phil. 26b zum Zusammenhang der 'Schlechtigkeit' und der 'Grenzenlosigkeit' der Lust.

715 Phaid. 60b–c spricht diese Unersättlichkeit als Regress an: jede Lust zieht Unlust nach sich und umgekehrt; wenn man die eine hat, folgt auch die andere (vgl. Gorg. 496e). Wer sich von dieser Dynamik lenken lässt, kommt nie zur Ruhe (Prot. 356e; vgl. Gorg. 493e–494a). Phaid. 71b formuliert einen nahe verwandten Gedanken als 'ontologisches' Prinzip innerweltlichen Werdens und Vergehens: Alles wird und vergeht aus dem Gegenteil, die Gegensätze gehen ständig ineinander über – ein Gedanke, der als Summe vorsokratischen Denkens klar der 'Geheimlehre' des *Theaitetos* nahesteht; vgl. z.B. Phaid. 79d zur Ruhe der Seele in der Erkenntnis.

Besondere Aufmerksamkeit verlangt vor diesem Hintergrund Prot. 357b; hier sagt Sokrates, man müsse ein andermal nachgehen, was für eine Erkenntnis die Messkunst sei. Diese Bemerkung wird weithin als 'Aussparungsformel' aufgefasst, die auf eine weiterreichende Auffassung der Messkunst verwiese, die sich auf Gesellschaftliches anwenden ließe[716] Dass dieser Verweis auf den späten *Politikos* 283b–285c bezogen werden könnte, wird bereits von J. Adam und A. M. Adam registiert (die diesbezüglich keine Stellung beziehen).[717] Der 'eleatische Gastfreund' unterscheidet dort dihairetisch zwischen zwei 'Messkünsten': Einerseits identifiziert er die Messung von Größen in Bezug aufeinander, die mit Zahlen, Längen, Breiten und Geschwindigkeiten zu tun habe, kurzum mit 'Messbarem' im mathematischen Sinne des 'Maßes'; andererseits die 'Messung' von Zuviel und Zuwenig, Überschuss und Mangel (ὑπερβολή und ἔλλειψις) in Bezug auf 'das Angemessene', τὸ μετρίον, womit «das Schickliche, das Rechtzeitige, das Gebotene und alles was in Bezug auf eine Mitte zwischen zwei Extremen verglichen wird» gemeint sei (τὸ πρέπον καὶ τὸ καιρὸν καὶ τὸ δέον καὶ πάνθ᾽ ὁπόσα εἰς τὸ μέσον ἀπῳκίσθη τῶν ἐσχάτων, pol. 284e), kurzum das 'Maßhalten' der sittlichen Prudenz.

Der Eleat sagt ausdrücklich, dass er damit nur einen überlieferten Sprachgebrauch und die Rede vom μέτρον also als äquivok ins Auge fasst; man solle die beiden Anwendungsbereiche des Wortes μέτρον nicht vermischen (284e–285a). Und tatsächlich ist die sittliche Aufforderung zum Einhalten des rechten 'Maßes' als der 'Mitte zwischen den Extremen' im *Protagoras* als geteiltes Kulturgut ganz selbstverständlich anwesend (337e–338a, 357b; vgl. das Μηδὲν ἄγαν in 343b; ferner s.o. 2.5.2.1). Vom *Politikos* aus betrachtet wendet Sokrates im *Protagoras* ganz gezielt die erste von dem Eleaten unterschiedene – also die 'wissenschaftliche', Größen in Bezug auf einander messende – 'Messkunst' auf das angeblich einzige Prinzip der Moral, das Lustprinzip an. Sokrates scheint so die beiden vom Eleaten dort unterschiedenen Messkünste zu vermischen. Das macht er aber unter ausdrücklicher Ausklammerung der eigentlichen Parameter jenes Diskurses, in dem die zweite dort unterschiedene 'Messkunst' operiert, die nämlich Handlungsmöglichkeiten in Bezug auf eine im 'Angemessenen' (τὸ μετρίον) zusammengefasste sittliche Prudenz abwägt – die gerade Protagoras auf seine Weise einzubringen versucht, was ignoriert wird. Denn diese verlangt eine neue Begründung – Platons 'Reinigung und Rettung des *inherited conglomerate*' (E. R. Dodds; s.o. V.1) in einer neuen Bestimmung

---

716 Manuwald (in: Platon. Protagoras [1999], 396–397); Manuwald stellt die Möglichkeit einer Quantifizierung der Lust nach Platon als solche nicht in Frage.

717 Adam u. Adam halten lediglich fest, dass Siebeck (1885, 121 und folgende) diese Stelle so verstand (in: Platonis Protagoras, 187).

der ἀρετή – während Protagoras' 'Gefallen am Schönen' sich nicht über die traditionelle, im Zuge dieser Reinigung als 'hedonistisch' entlarvte Sittlichkeit erhebt (s.o. 2.5.3.1).

Mit anderen Worten, Sokrates-Platon macht genau das, wovor der eleatische Gastfreund warnt. Aber sogar dies macht er noch in einer ironischen Variante. Denn er betrachtet die 'Lust' als den Inbegriff dessen, was Gegenstand der zweiten Messkunst sei: Das dortige kluge Maßhalten zwischen der auch im Lustdiskurs genannten (Prot. 356a, 357b) ὑπερβολή und ἔλλειψις in Bezug auf τὸ μετρίον im Entwurf eines 'anständigen' Lebens – das dem Begriff des μετρίον zufolge wie auch immer das eigene 'Maß' übersteigt – reduziert er stellvertretend für Protagoras und die 'Leute' auf das Abschätzen größerer und geringerer 'Lust' in Bezug auf einander in der Jagd auf das eigene Wohlbefinden – denn jeder sei sich selbst ja 'Maß' genug (Tht. 167d).

In diesem Sinne kann man die Passage im *Politikos* durchaus als Kommentar auf den *Protagoras* lesen, so gut wie die obengenannte *Phaidon*-Stelle (68e–69b; 2.5.1), aber keineswegs als nachgelieferten Hinweis auf eine hier 'ausgesparte' Messkunst. Denn diese müsste erwartungsgemäß sowohl von der reinen wie von der angewandten mathematischen Messkunst unterschieden sein,[718] und dennoch *als* mathematische Messkunst (nicht als Spruchweisheit) und durch Messen von Größen in Bezug aufeinander (nicht auf ein externes Maß) etwas zur Klärung der Frage nach der Tapferkeit oder nach allgemein sittlich-politischen Dingen beitragen können. Sollte das nach Platon überhaupt möglich sein, dann auf keinen Fall unter der Prämisse des Lustprinzips.

Diese Möglichkeit erscheint aufgrund der soeben referierten Äußerungen aus den frühen Dialogen von vornherein wenig wahrscheinlich. Sie wird sonst vom 'Techne-Modell' der Frage nach der ἀρετή im *Protagoras* selbst effektiv unterbunden; denn eine wie auch immer verstandene Messkunst würde als praktische Mathematik dann angewandt werden, wenn gehandelt wird, aber nicht mitbestimmen, ob und wie gehandelt werden soll (Prot. 319b–d; vgl.

718 Die Passage Phil. 55c–57b, auf die z.B. Manuwald (in: Platon. Protagoras [1999], 396) zum weiteren Vergleich hinweist, unternimmt eine andere 'Dihairesis': zwischen einer 'reinen Messkunst' in mathematischen Disziplinen und einer 'unreinen Messkunst' in diversen erfahrungsbezogenen Tätigkeiten und Berufen, wie Tonkunst, Baukunst, Ackerbau, wo tatsächlich gemessen, gewogen etc., also Mathematik angewandt wird. Beide Formen von Messkunst gelten dort aber als Formen der Erkenntnis im Unterschied zur 'Lust' (57a–b), auf die das Messen eben nicht bezogen wird.

Dagegen kann Phil. 55b–c als eine weitere direkte Erwiderung auf den Lustdiskurs im Protagoras verstanden werden: Wenn Schmerz das Böse, Lust das Gute wäre, dann wäre ein leidender ein schlechter, ein genießender ein guter Mensch (vgl. 2.5 Fn. 55).

auch hier Alk. I 126b–d; vgl. B.2.4–2.4.4). Darauf zielt aber die Frage nach dem 'Seelengefäß' und ihrer ἀρετή.

Auch ohne Hinzunahme weiterer, früherer oder späterer Äußerungen Platons zur 'Berechnung des Sittlichen' gibt es zwei bedeutende Unterschiede zwischen den im Lustdiskurs ins Spiel gebrachten Formen der μετρικὴ τέχνη – der usurpierenden und der wirklichen Mathematik. Erstens deckt die im Lustdiskurs präsentierte 'abwägende Voraussicht' nicht etwa (wie *mutatis mutandis* die angewandte Mathematik im Falle der sinnlich erscheinenden Linien und Zahlen) die *wahre abschreckende* Natur einer lediglich *verlockend erscheinenden* Empfindung auf – und zwar, um den Vergleich mit der Mathematik ernstzunehmen: als ein in sich ruhendes, lediglich der Sinnlichkeit verzerrt erscheinendes, reines Unwohlbefinden. Ebenso wenig deckt diese Voraussicht umgekehrt die attraktive Natur einer scheinbar unangenehmen Empfindung auf – als ein in sich ruhendes Wohlbefinden 'hinter' dem sinnlich erscheinenden Unangenehmen, in dem es verzerrt erschiene.

Und sogar wenn das der Fall sein sollte, wenn man also die spätere Lust bzw. Unlust – unter Absehen vom 'Beweglichen' *und* davon, dass diese spätere Lust oder Unlust ebenso sehr 'erscheinende' sind wie die jetzige – in diesem Sinne als 'wahre Natur' einer jetzigen Unlust bzw. Lust betrachten dürfte, dann wird zweitens die Annahme nirgends legitimiert, dass die Empfindung zwar auf korrekte Weise dasjenige erschließe, was da Lust verheiße, die Bewertung dieser Lust aber verfehlt worden sei. Im Gegenteil: Anders als in der Mathematik gibt es keine Garantie dafür, dass, ist das Wahre (die künftige Lust, die 'hinter' der in die 'Messung' einbezogenen Unlust als die 'Wahrheit' dieser Lust schlummere) einmal da, dieses Wahre (diese dann gegenwärtig gewordene Lust) sich dann auch als das Erwartete bestätigt und nicht bei näherem Hinsehen oder unter dem Vorzeichen einer veränderten Lebenssituation oder einer veränderten Befindlichkeit doch auch wieder als unwahr (nämlich doch als Unlust) entpuppen könnte. Und umgekehrt. Empfinde ich den gleichen Wind als warm oder kalt? Habe ich es gerne warm oder lieber kalt? Heute gleich gerne wie morgen? Wie kann ich überhaupt wissen, ob mir noch gefallen wird, was mir heute zusagt, wenn das erwartete und in die Erwägung einbezogene Lustvolle endlich eintrifft?

So kreiert die als Metrik des Wohlbefindens präsentierte abwägende Voraussicht lediglich einen unendlichen Regress. Denn die von ihr aufgedeckte 'gute' – lediglich in *suggestiver* Analogie zur Mathematik für 'wahr' gehaltene – Natur einer jeweiligen Unlust ist zugleich potentiell oder in anderer Hinsicht auch wieder ein Lusthaftes, dessen Wahrnehmung und Bewertung von ungezählten Faktoren abhängig bleibt und sich also im Gleichschritt mit deren

Veränderung verändert, sich in etwas 'Böses', weil Unangenehmes verkehren kann. Und umgekehrt.

So wird sichtbar, dass dem Lustkalkül – wie von einer 'Metrik' der 'Empfindung', also letzten Endes des αἰσθάνεσθαι vom *Theaitetos* aus rückblikkend auch nicht anders zu erwarten war[719] – die gleiche Problematik anhaftet, wie dem 'maieutisch' gelesenen Homo-mensura-Satz, der denn auch weitgehend für deckungsgleich mit dem 'Lustprinzip' befunden wurde (2.5.2.2). Ebenso stellt sich heraus, dass der Kalkül als eine Anwendung desselben aufgefasst werden muss: Beide statuieren ein ebenso vages und suggestives 'Maß' der Wahrnehmung und wollen die Lebensführung auf die Grundlage dieses Maßes stellen. Im *Theaitetos* zeigt Platon, dass ein inhärentes, welterschließendes 'Maß' der Empfindung nicht vorhanden ist und dass ihre Suggestion sich in Luft auflöst, sobald man ernsthaft damit operieren will. Im *Protagoras* zeigt er, indem er es gerade ironisch verdeckt, dass die Lust kein Maß für Interpretation und Wertung der Erfahrung im Hinblick auf die Wahl von Handlungsoptionen liefert und dass sie sich in Luft auflöst, sobald man sie dennoch so zu verstehen versucht.

Sokrates schlägt jetzt (357c–e) die Brücke zum vordergründigen Ziel zurück: den 'Leuten' zu beweisen, dass die Erkenntnis etwas stärkeres sei als die Triebe. Ist das Abwägen verschiedener Lust und Unlust eine Form der Erkenntnis, so handle der, der von geringerer Lust bzw. von einer Unlust (als von etwas Bösem) überwunden eine größere Lust (als das Gute) verpasst, aus Unverstand. Damit sei *auf dem Boden der 'Logik der Leute'* erwiesen, dass der Verständige nicht von der Lust überwunden das Gute verfehlen könne, die Erkenntnis also größere Macht habe als die Lust (352d–353a).[720] Wird aber dieser Boden verlassen, so ist nichts bewiesen, und am wenigsten das Beweisziel: dass man lernen könne, sich in der Lebensführung nicht von dem ausschließlichen Wohlbefinden – sei es nun kurz-, mittel- oder langfristig – leiten und das will sagen herumzerren zu lassen.

Denn faktisch wurde nicht mehr gezeigt, als dass man mit etwas Zurückhaltung und Vorsicht bis zu einem gewissen 'Grad' vermeiden kann, sein augenblickliches Vergnügen mit späterem Unwohlbefinden zu 'bezahlen', indem man ohne Gewähr alle vorhersehbaren Faktoren für einen Handlungskurs in

719 Tht. 156b rubriziert Platon Lust und Unlust unter die Empfindungen (αἰσθήσεις).

720 Dass sich das Ganze auf dem Boden der Meinung der 'Leute' bewegt, von der sich Protagoras im Grunde nicht abhebt, sieht auch Friedländer klar (II: 1964, 25–27); s.o. Fn. 89; vgl. auch Szlezák (1985, 173–174).

Betracht zieht, der auf lange Sicht am meisten Wohlbefinden zu versprechen scheint. Damit hat der Lustkalkül, dessen innere Verwandtschaft mit dem Homo-mensura-Satz herausgestellt wurde, alle Züge einer Interpretation der auf diesem Satz beruhenden protagoreischen εὐβουλία, des Abwägens aller Faktoren im Blick auf den eigenen perzipierten Vorteil (privat wie öffentlich, in Haus oder Stadt).

Die Möglichkeit, dass man für sein wohlüberlegtes Wohlbefinden eventuell einen Preis zu entrichten hätte, der sich *nicht* in sinnlicher Lust und Unlust ausdrücken lässt, ist durch die fortwährende Rückbindung an die unterstellte Mentalität der nicht-philosophischen 'Leute' sorgfältig aus dem Gedankengang ausgeklammert, aber in der anvisierten 'Rettung des Lebens' (σωτηρία τοῦ βίου, 357e; s.o.), die eben *nicht* auf der richtigen Auswahl (ἐν ὀρθῇ τῇ αἱρέσει) der Lust beruhe (357a; s.o.), und in der ἡσυχία der Seele, die eben *nicht* in einer unmöglichen 'Metrik' des sinnlichen Wohlbefindens besteht, nicht nur klar angedeutet, sondern zum Ursprungsimpuls des Dialogs – der Warnung an Hippokrates – in unmissverständlichem Bezug gestellt worden (s.o.).

Für alle, die den Wink immer noch nicht verstanden haben, treibt Platon das Ganze – anhand des auch Protagoras geläufigen Ärzteparadigmas der Sophistik – noch weiter auf die Spitze (357e): Wer diese 'Erkenntnis', das Mittel gegen die Schwäche angesichts der Lust, lernen will, der wende sich an die betreffenden Ärzte, die Sophisten: Sie liefern sie gegen Bezahlung. Denn ist das Wohlbefinden quantifizierbar, soll es sich auch in harte Währung umrechnen lassen.

2.6 Zwischenfazit III: Der verborgene Diskurs und sein Horizont

Die vorgelegten Interpretationen zum *Protagoras* haben den vordergründigen Diskurs in diesem Dialog über 'Einheit' und 'Lehrbarkeit' der ἀρετή weitgehend links liegen gelassen. Die Berechtigung dazu ist dem Dialog selbst zu entnehmen. Das Gespräch mit Protagoras über die ἀρετή wurde von Anfang an nicht richtig geführt, weil es nicht von der Frage nach der ἀρετή, 'was sie sei', ausgangen ist (361c). Der Fehler hat sich auch nicht durch einen erneuten Ansatz korrigieren lassen (wie in dem analogen Fall des *Menon*), weil Protagoras sich von dem Moment an, der sich dafür angeboten hätte, mit allen Mitteln gegen eine in Sokrates' Sinn sachgerechte und methodisch vorgehende Untersuchung widersetzt. Dieser Moment ist die Impasse der Beweise *pro* und *contra* der Lehrbarkeit der ἀρετή aus der athenischen Praxis, denn hier wird die Friktion divergierender, unterschwelliger Auffassungen der ἀρετή dringlich spürbar.

Sokrates registriert Protagoras' Widerstand wiederholt (331c–d, 333d, 348a, 352a–b) und Protagoras nennt sogar selbst den Grund für denselben: Er verkennt die sokratische Methode als agonalen Trick, auf den er sich nicht einlassen möchte (335a). Statt dessen meint der Schulmeister, dass man das aufgegebene 'Thema' der ἀρετή genauso gut mit den Mitteln seiner Pädagogik behandeln könne, nämlich in der Interpretation eines Gedichtes aus seinem Kanon (339a). Mit seinen eigenen Mitteln fegt ihn Sokrates vom Spielbrett, was der 'Verlierer' großzügig zugibt (361d–e).

Es geht dann aber nicht an, Sokrates selbst wegen seines 'Sieges' einem Gesprächspartner gegenüber, der sich mit aller Macht gegen seine Aufforderungen zum Einlenken in ein sachliches Gespräch, das er als eristisch missversteht, eristisches Vorgehen und Philonikia vorzuwerfen. Das geht schon deshalb nicht, weil Sokrates vom Vorgespräch mit Hippokrates an immer wieder betont, dass er an der Unterhaltung kein Interesse hat, und weil er die Versammlung der selbsternannten Elite griechischer Weisen (337c–d) so schnell wie möglich wieder verlassen möchte. Für sich selbst wäre er nicht hingegangen; er wird wiederholt von den Anwesenden, namentlich von Kallias (335c–d), zurückgehalten; endgültig geht er, wenn Protagoras sich weigert, das Gespräch noch einmal von vorne anzufangen (361d–e) – diesmal dann schön der Reihe nach, also angefangen mit der Frage nach der ἀρετή, 'was sie sei'.

Platon hat vermittelst einer Reihe von 'Selbstkommentaren' in theatralischem Setting, literarischen Anspielungen, den Kommentaren und sonstigen Reaktionen der Gesprächspartner und der 'Inszenierung' ähnlich wie im *Theaitetos* zu erkennen gegeben, dass das Gespräch so, wie es geführt wird, nicht den letzten philosophischen Ernst enthält – bis hin zur Behauptung, dass 'der Ausgang der Gespräche' die Gesprächspartner auslacht, weil sie nicht richtig Gespräch geführt hätten (361a).

Dass sich alle Ausführungen in diesem von intellektueller φιλονικία bestimmten (336e) agonalen Element halten – das an das primitive Adagium αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων («immer der Beste zu sein und die anderen zu übertreffen»; Il. 6.208, 11.784) homerischer Helden erinnert, die gerade in diesem ἀριστεύειν ihre ἀρετή unter Beweis stellten – und somit als solche philosophisch nichts zur Sache der neu gesuchten ἀρετή beitragen können, bedeutet nicht, dass der *Protagoras* im Blick auf Platons diesbezügliche Philosophie gehaltlos ist. Im Gegenteil bietet jede der von uns behandelten Abschweifungen einen Blick auf jenen platonischen Diskurs, von dem die Warnung vor der Gefahr für die Seele des Hippokrates ausgeht; m.a.W. bieten die Abschweifungen zusammengenommen eine einheitliche Perspektive auf jenes 'Gut', dessen die

Seele verlustig zu gehen droht, wenn sie 'sich selbst' einem ungeprüften Lehrer anvertraut (312b–314c).

Protagoras' Mythos schärfte, nicht zuletzt dank der Identifizierung des Sokrates mit Prometheus, den Blick des Lesers – und zwar nicht für das *geraubte* Feuer innerweltlicher Nützlichkeit, sondern für ein 'prinzipielles' Feuer, das nur dem Dialektiker in Freundschaft von den Göttern *geschenkt* wird. Das ambivalente Feuer des protagoreischen Prometheus gewährt günstigstenfalls Rettung vor innerweltlich begegnenden Gefahren (Hunger, Raubtieren), ohne aber die Gefahr des ἀδικεῖν ἀλλήλους (des gegenseitigen Unrechttuns, der ὕβρις) von Grund auf verhindern zu können – für die Gefahr die von den Mitmenschen ausgeht, die alle ihr eigenes 'Maß' durchzusetzen versuchen: Protagoras' kompetitive Pädagogik bleibt für Platon eine, wenn nicht *die* Gestalt einer auf die je eigene Interessen schielenden, somit potentiell oder faktisch hedonistischen ἀπαιδευσία (vgl. 347c).

Demgegenüber verspricht das 'Feuer' des dialektischen Prometheus Einsicht in die aus Gegensätzen vermittelte Ordnung allen Seins, sowie der Seele innerhalb des Ganzen. Nur in einem – von diesem 'feurigen' ('sonnenhaften') Prinzip her – der inneren Struktur der Seele analog entworfenen politischen Gefüge lasse sich nach Platon auch die ersehnte κακῶν παῦλα, das Aufhören des Übels dieses ἀδικεῖν ἀλλήλους, der Stasis erhoffen: Einheit ist das größte Gut für die Polis (462a–b; epist. VII 326a–b).[721] Ob eine solche Polis möglich sei, und ob Platons Entwurf in der *Politeia* die einzig 'rettende' Variante des Grundgedankens darstellt, bleibt dahingestellt (rep. 427a, 472e–473b, 499d; leg. 636a): Unabhängig von den Umständen bleibt es dem Einzelnen nach Platon möglich, ein 'quadratischer', sprich ein gerechter Mann zu werden.

Einen 'quadratischen Mann' nennt der *Protagoras* einen Menschen, dem die gesuchte ἀρετή gelingt; dabei deutet dieser Dialog diese Thematik nur im Misslingen des Gesprächs an. Dieser 'gerechte und gute Mensch' bildet in der Ausübung seiner Fähigkeiten und nicht zuletzt der 'Kardinaltugenden' die

721 Da Protagoras' Prometheus dieses Feuer verfehlt, lässt sich mit Protagoras auch das Problem nicht lösen; Arends fragt mit Recht: «of Protagoras ook begrepen heeft waar het bij de sôtêria van een polis werkelijk om gaat: om de verhindering van haar ondergang door de verhindering van haar stasis» (in: o.J.); vgl. Euthyphr. 7c, 8c–d zur Stasis (στασιάζουσι) der Götter über das Gerechte und was damit zusammenhängt, und über das Nichtaufhören-Wollen solcher Zwistigkeiten auch in den Gerichten der Menschen (παύονται); vgl. Fn. zur Stasis als Bürgerzwist. Zu Platons politischem Ziel der 'Einheit der Polis' s. die gleichnamige Studie eben von Arends (1988).

widersprüchlichen Seelenkräfte zur Einheit der ἀρετή.[722] In diesem Sinne gelingt es ihm bzw. seiner Seele, sich wählend, entscheidend und durch ‘gutes Handeln’ (εὖ πράττειν) zu einem gesunden ‘Gefäß der Erkenntnisse’ zu bilden und dieses zu erhalten – was zwar nie leicht wird, aber immer leichter –, wodurch es ihm auch in der anderen Bedeutung des äquivoken εὖ πράττειν ‘gut geht’. Dank und in dieser Bildung, παιδεία findet die Seele zu einer Ruhe, ἡσυχία, die sich als zunehmende Ineinsbildung oder ‘Herrschaft über sich selbst’ ebenso wenig auf die Abwesenheit von Bewegung, Unruhe oder Unlust reduzieren lässt[723] als auf das ‘Aufhören der Übel’, die κακῶν παῦλα der Polis in der Abwesenheit von Stasis erschöpfend definiert wäre. Die Polis kommt in der in Frage stehenden ‘Gesetzes-Gerechtigkeit’ zur Ruhe (zum ἠρεμῆσαι dank δικαιοσύνη und ἰσονομία; vgl. epist. VII 326c–d). So findet auch die Einzelperson Rettung (dank göttlichem Beistand; z.B. rep. 492d–493a, 499b) vor dem Selbstverlust, wenn ihre Einheit durch auseinanderstrebende Kräfte zerrissen würde. Das bleibt auch dann möglich, wenn die Welt um sie herum in Trümmern fällt oder über sie herfällt, also auch wenn sie als ‘untergeschobenes Kind’ in widrige Verhältnisse hineingeboren wird.[724]

Es braucht nicht daran gezweifelt zu werden, dass diese ἡσυχία dasjenige begleitet oder beinhaltet, was der *Theaitetos* die Anähnlichung an Gott, ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν nennt.[725] Die auch nach Protagoras’ ‘Selbstverteidigung’ dort nach wie vor ungeklärte ‘Gerechtigkeit’ wird aus-drücklich in diese

722 Es ist verlockend, im Prädikat des ‘Quadratischen’ über die pythagoreische Anspielung hinaus (s.o. 2.4 Fn. 94) einen Hinweis auf die vier auch von Platon identifizierten Kardinaltugenden zu sehen (rep. 504a); nur werden diese im Protagoras als fünf begriffen (Besonnenheit, Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Weisheit, Tapferkeit) und mehr als eine ‘spielende’ Bedeutung käme diesem Hinweis ohnehin nicht zu (vgl. 2.4 Fn. 138).

723 Einige besonders klaren Absagen an die Vorstellung, Lust sei Abwesenheit von Schmerz, finden sich z.B. rep. 583b–584c oder Phil. 44a–d. Rep. 584b–588a bietet anschließend eine Perspektive auf eine ‘Metaphysik der Lustarten’ entsprechend den Seelenteilen und politischen Menschentypen; darunter ab 587c einem ganz analogen ‘Lustkalkül’ eigener Art (nach dem der wahre König 729 mal angenehmer lebt als der Tyrann).

724 Dabei ist im Rahmen der platonischen Dialoge z.B. zu denken an Episoden wie Sokrates und die Dreißig Tyrannen; Sokrates und die Arginusen; Sokrates vor Gericht, die alle bereits genannt wurden.

725 Es ist sicher kein Zufall, dass ἡσυχία der Zustand ist, den Sokrates und Phaidros zur Unterhaltung über Eros um sich herum schaffen, der sowohl in der eindringlichen Schilderung der idyllischen Landschaft am Ilissos zum Ausdruck kommt (230b–c) wie durch die Bezeichnung dieses Settings *als* ἐν ἡσυχίᾳ (Phaidr. 229a) – umso mehr, als dieser Moment der normalverstandenen Muße (σχολή) am Flüsschen ausdrücklich als sokratische ἀσχολία verstanden wird (229e), während der Ort durch Platons literarische Gestaltung mysterienreligiös aufgeladen wird. Für eine Interpretation dieses lieblichen szenischen Anblicks sowie anderer Elemente der erzählerischen Einkleidung im Blick auf die Große Rede im Phaidros (s. z.B. 2.1 Fn. 23; 2.2 Fn. 92 und Fn. 108).

'Definition' miteinbezogen; denn diese ὁμοίωσις bestehe darin, «gerecht und fromm zu werden mit Einsicht», δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.[726]

Diese Ansicht wird von der Verheißung der «Lösung der hießigen Übel» (λύσις … τῶν παρόντων κακῶν) in rechtverstandener erotischer Manie im *Phaidros* (ὀρθῶς μαίνεσθαι, 244d–e) unterstützt[727] bzw. von dem Verprechen, unter Vorwegnahme der im *Theaitetos* exponierten Maieutik, des 'Beendens der Geburtsschmerzen' (λήγειν ὠδῖνος) im liebevollen Zeugen von Vernunft und Wahrheit durch die Gemeinschaft mit dem 'wahrhaft Seienden' (rep. 490b). Das Ergebnis nennt Platon: ἄνδρα δὲ ἀρετῇ παρισωμένον καὶ ὡμοιωμένον μέγρι τοῦ δυνάτοῦ τελέως ἔργῳ τε καὶ λόγῳ, δυναστεύοντα ἐν πόλει ἑτέρᾳ τοιαύτῃ, «den Mann, nach Vemögen in Wort und Tat der Arete vollkommen gleich und ähnlich gebildet, der in einer ebensolchen Polis herrschen sollte» (498e–499a; vgl. 500c–d); das meint in dem politischen Kontext der *Politeia* den Philosophenkönig, der das Übel der Vielheit in sich überwunden habe und jetzt zum Beenden der Übel der *Politeia* auch wider Willen ans Ruder gerufen werden soll (473d, 499b, 501e).

Aber die *Politeia* formuliert dieses Ziel auch außerhalb der direkt-politischen Anwendung und Platon verwendet für diese 'Ähnlichkeit und Gleichheit

726 Es dürfte für diese Konstellation von Manie, Ruhe, Anähnlichung und Gerechtigkeit von Bedeutung sein, dass gerade sie – zusammengefasst in der 'rechten erotischen Manie' – im Phaidros den Blick auf und die Anteilnahme an urbildlichgerechten Zuständen ermöglicht: Die Reigen der führenden Götter folgen alle in der ihnen zugewiesenen Ordnung (τάξις) dem übergeordneten Zeus (vgl. vgl. 2.2 Fn. 106 und 108 und 116; 2.3 Fn. 119; 2.6 Fn. 6). Wohin sich die Götter – und folglich auch die ihnen zugeordneten oder zugehörigen Seelen – auch wenden, sie tun alle das je Ihrige (πράττων ἕκαστος αὐτῶν τὸ αὑτοῦ), so wie die τάξις, ein entscheidendes Merkmal des platonischen Verständnisses von ἀρετή und Gerechtigkeit (z.B. rep. 433a–b, 433d–e, Gorg. 504b–c); Krämer (1959, 118–145). Das tun sie natürlich freiwillig, nach Vermögen und neidlos (denn der Neid schielt ja hinüber in das Fremde, um es sich zuzueignen; Phaidr. 247a); insbesondere 'freiwillig' und 'nach Vermögen' (ἐθέλων τε καὶ δυνάμενος) markieren, dass die menschlichen Seelen in diesem gerechten Tun mit eingeschlossen sind, denn von Göttern alleine würde diese Bemerkung wenig Sinn machen, δυνάμενος verweist auf die Schwierigkeiten mit dem ungleichen Gespann (246b–c, 247b) bzw. auf das κατὰ τὸ δυνατόν der ὁμοίωσις (vgl. diesbezüglich das καὶ εἰκασμένη, das papyrologische Überlieferung hinter ἑπομένη in 248a anfügt); s. *app. crit.* zur Stelle (in: Platon. Werke [Eigler] 5); Burnet behält es ohne Kommentar im *app. crit.* bei.

727 Dass die 'Übel' an der angegebenen Phaidros-Stelle von einer spezifischen Natur sind (vererbte Verfluchungen und Verunreinigungen), sagt nichts über die Legitimität dieser Verallgemeinerung bezüglich der zweiten Form der Manie, insbesondere als die Folge dort die drei durchgegangenen Formen der Manie auf den Eros hin zuspitzt (245b); das ist ja wiederum nicht verwunderlich, sofern Eros, «der das All mit sich selbst verbindet» (τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ ξυνδεδέσθαι, symp. 202e; s.o. 1.3.4.1) in diesem Sinne als 'Heiler' betrachtet werden kann.

mit der Arete nach Möglichkeit' in der *Politeia* die gleiche Terminologie der ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν, verstanden als δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι, wie im *Theaitetos*. Das wurde oben im zweiten Zwischenfazit (s.o. B.3) festgehalten. Die ὁμοίωσις θεῷ soll damit in die Rechte eines zentralen, wenn nicht *des zentralen* platonischen Anliegens wieder eingesetzt sein, das die Hauptimpulse seines Denkens in einer prägnanten Formel vereint – und das als solches auch den *Protagoras* bestimmt, wo der 'gerechtigkeitsähnliche Mann' in Anspielung auf das pythagoreisierende Sinnbild der Gerechtigkeit, das Quadrat, eben den Titel des 'quadratischen Mannes' trägt.

Im Rückblick auf den *Protagoras* erscheint es ebenso wie im ersten Zwischenfazit (s.o. 1.4) sinnvoll, diesen Befund in einen weiteren Horizont zu stellen. War es dort der weitere Horizont überlieferter Gegensatz- und Einheitslehren, die Platon sich auf spezifische Weise aneignet, so meinen wir damit diesmal einen Horziont der Forschung, der auf Platons Aneigung dieser Traditionen ein neues Licht geworfen hat: Hans Joachim Krämer – der maßgeblich dazu beigetragen hat, die im Zwischenfazit zum ersten Hauptteil dieser Arbeit erwähnten Zeugnisse einer innerschulischen ('esoterischen') Lehre höchster platonischer Prinzipien, die umrisshaft sowohl aus der Überlieferung seiner Schüler und Mitarbeiter wie in der Rezeption späterer Schulen bekannt war, dem Platonverständnis des zwanzigsten Jahrhundertes wieder ins allgemeine Bewusstsein zu bringen – hält es für möglich, «den Arete-Begriff der früheren Schriften nach der Analogie des späteren auf einen esoterischen Hintergrund zu projizieren» (17).[728]

Ohne dass wir in dieser Arbeit eine solche Projektion versucht haben, schließen sich unsere Ergebnisse und Krämers allgemeine Einschätzung nicht aus und so erschiene ein künftiger Versuch zur Vermittlung dieser Ergebnisse in kritischer Auseinandersetzung mit dem von Krämer und anderen aufgearbeiteten diesbezüglichen Material fruchtbar.

728 Krämer meinte mit dem 'Esoterischen' jene 'innerschulische' Überlieferung, die Platon der Mündlichkeit und einem engen Kreis fortgeschrittener Schüler vorbehielt (1959, 24–26). Für eine Auffassung des 'Esoterischen' bei Platon, verstanden als das 'Sprechen auf zwei Ebenen', in dem niemand davon ausgeschlossen werde, das Diskursive zu hören, s. dagegen Dörrie (1975, 18). Zum Verständnis platonischer 'Esoterik' als Zurückhaltung, nicht Geheimhaltung, vor ungeeigneten Gesprächspartern und aufgrund der Einseitigkeit und Unkorrigierbarkeit schriftlicher Kommunikation vgl. z.B. Szlezák (1988, 111–112).

Synopse: Das Maß des Menschen

ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὔ.
PLATON: rep. 537c

•••

μὴ εἰκῆ περὶ τῶν μεγίστων συμβαλλώμεθα.
Heraklit DK 22 B 47

∵

RA.0 Einleitung

Die in dieser Arbeit dokumentierten Untersuchungen beabsichtigten auf der umfassenderen Grundlage des *Theaitetos* Verständnis zu gewinnen für das bei Platon mit Protagoras' Namen verknüpfte philosophische Problembewusstsein, das auch den *Protagoras* bestimmt. Wir hofften damit Platons Methode gestaffelter Argumentationsformen Rechnung zu tragen, nach der jede Teilfrage immer nur innerhalb eines viel umfassenderen Horizontes, und letzten Endes nur auf prinzipiell ontologischer Grundlage erörtert werden kann. Der *Theaitetos* liefert diesen auf Protagoras zugespitzten ontologischen Rahmen, mit der Pointe des Verschwindens des ontologischen Fundamentes in der Verabsolutierung des Menschen als 'Maß aller Dinge'. Der *Protagoras* zeigt, mit anderen literarischen wie argumentativen Mitteln, wie ein Gespräch über das Gutsein im Leben mit einem Gesprächspartner, dem dieses ontologische Fundament fehlt, nach Platon scheitert.

In der folgenden synoptischen Schlussbetrachtung tragen wir die wichtigsten Ergebnisse dieser Arbeit in ihrem inneren Zusammenhang als Auslegung von Platons 'Antwort an Protagoras' vor. Dabei handelt es sich nicht nur um eine weitere Zusammenfassung von Teilergebnissen; diese wurden im Vorblick, in einleitenden Sätzen zu Kapiteln oder Paragraphen, in Querverweisen und in drei Zwischenfazits bereits geliefert. Im Folgenden werden darüber hinaus erstens auch Aspekte der beiden 'Protagorasdialoge' hervorgehoben, die in der Durchführung der Einzeluntersuchungen zu kurz gekommen sind, diese Synopse aber ergänzen, profilieren und weiter kontextualisieren können. Zweitens werden die beiden Dialoge enger aufeinander hin betrachtet, als das

 | DOI:10.1163/9789004471092_007

aus forschungsimmanenten Gründen bisher möglich war: Die Dialoge wurden nah am Text untersucht, der Grössteil der Ausführungen hatte, auch in den vielen Querbezügen, den Duktus von 'Werkinterpretationen' – wobei insbesondere die Interpretation des *Protagoras* Rhythmus und Logik des Textes eng gefolgt ist. In dieser Synopse sollen die aufeinander bezogenen Ergebnisse um die Hauptthemen herum, die Platons 'Protagoras-Diskurs' in beiden Dialogen beherrschen, *als* einheitlicher, virulenter Diskurs sichtbar werden. Diese 'Ernte' der Einzeluntersuchungen lässt noch genug Fragen – an Platon wie überhaupt – offen, von denen einige gestreift werden.

Mit anderen Worten, es soll die gedankliche Kontinuität und innere Kohärenz der beiden so unterschiedlich gearteten Auseinandersetzungen mit Protagoras, *Protagoras* und *Theaitetos*, sichtbar gemacht werden. Aber nicht nur sollen auf diese Weise die Hauptfäden der obigen Interpretationen zu einem schlüssigen Gedankengang zusammengezogen werden; vielmehr soll darüber hinaus auf Möglichkeiten gewiesen werden, diesen in weiteren Untersuchungen gründlicher zu fundieren und weiter zu entwickeln.

So soll die bereits gestreifte Korrelation zwischen dem 'verborgenen Diskurs' über die ψυχή im *Protagoras* – über die mit ihrer Eigenart gegebene Gefahr für sie selbst, und über das ihr vorgegebene Ziel der ἀρετή als ein 'Werden' dessen, was sie 'ist' – und dem postulierten Ziel des Philosophierens nach dem *Theaitetos*, der ἀρετή als ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν, das bis in den Wortlaut auch der *Politeia* zugrunde liegt, nachdrücklicher herausgearbeitet werden.

Die ὁμοίωσις θεῷ, die wir im *Protagoras* in dem Titel des 'Quadratischen Mannes' der höchsten dem Menschen möglichen ἀρετή wiedererkennen, wird im *Theaitetos* selbst als δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι («gerecht und fromm zu werden mit Einsicht») ausgelegt (176a–b). Das entspricht in allen drei Aspekten – φρόνησις, δικαιοσύνη und ὁσιότης – grundsätzlich dem Diskurs des *Protagoras*: Die Frage nach der ἀρετή bemüht sich um Einsicht (φρόνησις); der Ansatz für mögliche Antworten im Politischen stellt die Untersuchung weitgehend in das Zeichen der Gerechtigkeit (δικαιοσύνη); und die Weise, wie dieser Ansatz zum Scheitern geführt wird, rückt 'Mensch', ἀρετή und 'Gott' ausdrücklich in einen einzigen Zusammenhang (ὁσιότης). 'Mensch', ἀρετή und 'Gott' gehören bei Platon unverbrüchlich zusammen und in der Auseinandersetzung mit Protagoras treten sie besonders dezidiert als zusammengehörig zu Tage. Umso auffälliger ist es, dass die Behandlung der δικαιοσύνη und der ὁσιότης im *Protagoras* ausgeklammert bleiben; diskutiert werden nur die mögliche Identität von σοφία und σωφροσύνη (332a–333d) sowie jene von σοφία und ἀνδρεία (349d–351b, 358a–360e). Weder die Frommheit noch die Gerechtigkeit, die – wenn 'Gerechtigkeit mit Einsicht' die 'Anähnlichung an Gott' bzw. das

'Quadratischwerden' sein soll – wohl eng zusammengehören müssen, kommen also im Dialog explizit zu Gebote.

Den 'historischen Protagoras' verstehen wir aufgrund des *Protagoras* als Lehrer der ἀρετή, aufgrund des *Theaitetos* als 'Lehrer und Lenker von freien Gleichgestellten'; sein Verständnis der von ihm unterrichteten ἀρετή wiederum fassen wir mit Protagoras im *Protagoras* als die in εὐβουλία (gemeinsamer Beratung, 'Wohlberatenheit') kultivierte αἰδώς und δίκη der einander und ihre Lebenswelt fortwährend auf das eigene 'Maß' hin auslegenden und lenkenden Menschen als Bürger ihrer Poleis. Dieses 'Maß' wird von Protagoras nicht hinterfragt. Bevor man ein Menschenmaß anwenden könnte, müsste man aber fragen: Was ist dieses 'Maß' – oder also: die ἀρετή, was ist sie? Denn wie auch immer ἀρετή verstanden wird, *dass* sie dem Menschen das 'Maß' für sein Handeln vorgibt und ihm dann auch angemessen sein muss, oder ihm sogar das Ziel nennen soll, in dem er sich *als* Mensch vollendet, darüber dürften die Partizipanten an dem von Platon aufgespannten Diskurs letzten Endes übereinstimmen.

Der Hinweis auf überlieferte sittliche Vorstellungen oder ein auf die aktuellen Bedürfnisse hin zurechtgestutzter Kanon der Kulturheroen vermögen dieser Frage nach der ἀρετή nicht beizukommen. Das zeigt der *Protagoras* durchgehend, indem der eponyme Protagonist sich fortwährend in lehrerhafter Schwadroniererei zu verlieren droht, was gerade von dem im Dialog am meisten 'professoral' erscheinenden, buchstäblich *ex cathedra* (ἐν θρόνῳ, 315c) lehrenden und dafür von Protagoras verachteten (318d–e) Sophisten, Hippias, hervorgehoben wird (338a).

Und nimmt man Platons Anspruch, menschliche ἀρετή schlechthin und erst dann auch politische ἀρετή in etwas zu begründen, das für ihn die Stelle des 'Gottes' einnimmt, zur Kenntnis, ergibt sich von selbst, dass diese Frage im Gespräch mit einem Gesprächspartner, der sich geweigert zu haben scheint, nach allem 'Göttlichen' auch nur zu fragen (DK 80 B 4), in Platons Augen kaum akkurat gestellt und klar nicht beantwortet werden kann. Gleichzeitig liegt nahe, dass Platon das Denken, das er vermittelst dieses 'agnostischen' Gesprächspartners ins Gespräch zieht, so ausgelegt hat, dass die Dringlichkeit seiner Frage nach der ἀρετή, allenfalls auch die Notwendigkeit ihrer Verankerung in seinem 'Gott', aus den Aporien dieser Auseinandersetzung ersichtlich werden.

Protagoras' Agnostizismus korreliert diesbezüglich mit Simonides' Resignation in der Suche nach einem dank ἀρετή 'quadratischen Mann'. Quadratische oder sonst 'gerade' Menschen gibt es nicht. Was wächst, wächst immer ein bisschen krumm. Das verpflichtet aber noch nicht dazu, die Frage nach dem

Geraden aufzugeben, an dem gemessen das Krumme erst als krumm erkannt und die Krümmung sogar korrigiert werden kann. Denn das soll nach Protagoras ja geschehen (εὐθύνειν, 325d, 326e) – während aber nach Platons Ansicht der Unterricht bei ihm und seinesgleichen zu Drehwüchsigkeit führt (Tht. 173a–b; Gorg. 525a; rep. 595e).[1] Presst man die Analogie zu weit, wenn man in diesem Zusammenhang an die Überlieferung von Protagoras' Unwillen erinnert, die nur mathematisch erfassbaren Gegebenheiten hinter den sinnlich greifbaren geometrischen Figuren anzuerkennen (DK 80 B 7)? *Das* Quadrat gibt es nicht, sei zufrieden mit der Annäherung oder auch nur dem Anschein des Geraden!

Platons 'Antwort an Protagoras' erwiese sich insofern als die Aufarbeitung der blinden Flecken eines bestimmten Denkens. Dieses Ergebnis unserer Untersuchungen haben wir als 'maieutische Distanz' behandelt: Was aus einer Lehre denkerisch folgt, ist ein Gedankenkind des Vaters der Lehre, nicht des dialektischen Geburtshelfers – wie sehr dieser sich auch darum bemüht, das Kind gesund auf die Welt zu bringen. Tatsächlich hat Platon versucht, Protagoras' Denken so stark wie möglich darzustellen. Je weiter er anschließend ausholen musste, um den resultierenden Aporien beizukommen und je umfassender sich der theoretische Horizont seiner Antwort erwiesen hat, als umso bedeutender hat er dann auch das Denken, an dem er sich abmüht, anerkannt. Damit soll jeder voreiligen Apostrophierung seiner Auseinandersetung mit Protagoras als 'Polemik' vor dem Hintergrund seines 'Verdiktes' der Sophistik ein Riegel vorgeschoben werden.

Wir versuchen, Wiederholungen innerhalb dieses Schlusskapitels nach Möglichkeit zu vermeiden. Wenn der folgende Text durch die Verschachtelung der Thematik gelegentlich dennoch etwas zu mäandern droht, bitten wir angesichts des Versuchs um Nachsicht, im textlichen Nacheinander die interpretierende Synopsis eines gedanklichen Geflechts zu bieten, das sich bei Platon nicht nur im Nacheinander der Wörter, Sätze und Werke, sondern dank der Vielschichtigkeit seiner Texte oft zu gleicher Zeit auch auf verschiedenen semantischen Ebenen einer einzigen Formulierung darstellt – und auch hier dann nicht selten wieder in einem jeweils vom ersten abweichenden Nacheinander im Verhältis zu anderen vielschichtigen Passagen. Deshalb müssen manche Themen auch in dieser Synopsis unserer Interpretationen zu den zwei 'Protagorasdialogen' in verschiedenen Zusammenhängen in das je wechselnde Licht gestellt werden.

---

1 Die Wortwahl schließt wohl an die Pflanzenmetapher der Erziehung in DK 80 B 11 an, an die auch Tht. 167b–c erinnert.

Die einzelnen Abschnitte sind kurz gehalten und wir verzichten deshalb darauf, sie alle einzeln anzukündigen.

RA.1 Respekt

Platon behandelt Protagoras mit erheblichem Respekt. Das gilt nicht nur für die Schilderung des berühmten Sophisten als einen zwar etwas eitlen, aber dem Kontrahenten seinen ‘Sieg’ doch großmütig gönnenden und also liebenswerten älteren Herrn im *Protagoras*; es gilt fast noch mehr für den ‘Beistand’, den er im *Theaitetos* mit großem Aufwand dessen Logos, dem Homo-mensura-Satz, angedeihen lässt. Durch diesen stellt er ihn – wenn auch in ‘maieutischer’ Ironie – potentiell in einen noch bedeutenderen Horizont (nämlich in den Umkreis aller vorsokratischen ‘Bewegungslehren’), als worin sich sein Protagoras selbst im *Protagoras* auf noch gekünsteltere Weise situiert (nämlich in einer Reihe sophistischer ‘Vorläufer’). Indem er Protagoras’ Denken – und in Protagoras, dem Anspruch nach, die gesamte vorsokratische Tradition – radikal zu Ende denkt, hebt er dieses Denken auf die Ebene der eigenen theoretischen Reflexion, wo er ihm angemessen begegnen kann. Dass das Ergebnis dieser Begegnung ist, dass Protagoras’ Denken – und darin sophistisches Denken überhaupt – sich nach Platon als unhaltbar erweist, ist kein Grund, Platon ein ‘Verdikt’ dieses Denkens zu unterstellen.

RA.2 ἀμηχανία

Protagoras’ Erhebung des unhinterfragt postulierten, nirgends sonst verankerten ‘Menschenmaßes’ zum einzigen Richtscheid, woraufhin πάντα χρήματα – ‘alles (was den Menschen angeht)’ – bemessen sein soll, genügt Platon indes nicht. Formuliert Protagoras diese Haltung positiv im Homo-mensura-Satz, so erscheint sie, im ‘neuen’ Fragment bei Didymus und im Fragment bezüglich der Götter (DK 80 B 4), negativ formuliert als das theoretische Beiseiteschieben von all dem, was dem Menschen nicht ‘deutlich’ erscheine (ἀδηλότης, ἄδηλον). Dies ist wohl nicht mehr von Belang, οὐδὲν χρῆμα (s.u.): Das kurze Leben soll man solchen Fragen nicht widmen.

Das mag damals ‘revolutionär’ geklungen haben und vor der Folie einer unter dem Stichwort der ἀμηχανία in DK 80 B 9 für Protagoras bezeugten ‘pessimistischen Weltsicht’ vielleicht sogar gewissermaßen im Pathos autoritätenstürmender ‘Befreiung’ gesprochen und gehört worden sein. Dieser Moment einer neuen, sozusagen ‘innerlichen’ Freiheit ist im Kontext

tiefgreifender Veränderungen im Verhältnis der hellenischen Menschen zu sich selbst im 5. Jh. v. Chr. zu verstehen; er ist vielleicht auch in der Heiterkeit (εὐδία) dokumentiert, von der im gleichen Fragment DK 80 B 9 anlässlich Perikles' Trauer beim Verlust seiner Söhne – im *Protagoras* anwesend – die Rede ist. Sie entspricht vordergründig der von Platon als Ziel der philosophischen Bestrebung im Lustdisurs des *Protagoras* anvisierten, 'pythagoreisierenden' ἡσυχία: So wie 'wahre' ἀρετή nach Platon zur 'wahren' ἡσυχία führt, ἡσυχία somit das Merkmal 'wahrer' ἀρετή ist, so ermöglicht gerade die in Perikles verkörperte ideale 'Männertugend' seiner Tage seine εὐδία angesichts tiefen Leids oder so manifestiert seine ἀρετή sich in seiner εὐδία.[2]

Ein Unterschied zwischen diesen verglichenen Gemütsverfassungen läge zunächst darin, dass Perikles' εὐδία eine Abwehr oder eine – wenigstens äußerlich gezeigte – Abwesenheit von Schmerz ist. Platons ἡσυχία ist ebenso wenig mit der Abwesenheit von Unruhe identisch, wie Freude ihm zufolge in der Abwesenheit von Schmerz bestünde. Aber im Falle von Protagoras' εὐδία ist nicht so leicht auszumachen, ob sie über die negative Bestimmung einer 'affektiven Selbstbeherrschung in schweren Lebenslagen' hinaus eine positive Bestimmung erhielte; denn auch die korrelierende ἀρετή weist im protagoreischen Gewand demokratischer πολιτικὴ τέχνη über ein reaktives (nicht zu sagen reaktionäres, sich mitten im kulturellen Umbruch, dessen Welle Protagoras selbst reitet, an einem traditionellen Sittenkodex orientierendes) Verhältnis zu den Anforderungen des Alltags hinaus aus platonischer Sicht keine positive Bestimmung auf.

2 Tatsächlich kommt nach Aristoteles die Fähigkeit, Leid gefasst zu ertragen (was Protagoras also εὐδία genannt hat) gerade dem 'wahrhaft guten Menschen' (ἀληθῶς ἀγαθός) zu, für den er Simonides' quadratischen Mann zitiert, τετράγωνος ἄνευ ψόγου (eth. Nic. A 11.1100b20–22; vgl. 2.4 Fn. 92 und 127). Zur «Ruhe und Gelassenheit» im Zusammenhang philosophischer ἀρετή bei Platon vgl. Steiner (1992, 92–93).

Interessant in diesem Licht ist auch – sowohl durch das Nebeneinander von εὐδία und (personifizierter) ἡσυχία als durch die nachdrückliche Parallelisierung der Polis und des staatsmännischen Gemüts – ein Fragment Pindars: τὸ κοινόν τις ἀστων ἐν εὐδίᾳ τιθείς | ἐρευνασάτω μεγαλάνορος Ἡσυχίας τὸ φαιδρὸν φάος, | στάσιν ἀπὸ πραπίδος ἐπίκοτον ἀνελων, | πενίας δότειραν, ἐχθρὰν ‹δὲ› κουροτρόφον (fr. 99 Bowra); «Indem du das Gemeinsame der Städte in *eudia* setzt und wütende Stasis aus dem Gemüt entfernest, Spenderin der Armut ‹und› feindselige Ernährerin junger Männer, (so) finde der stolzen Hesychia strahlendes Licht». Der εὐδία der im κοινόν geeinten Polis entspricht also die ἡσυχία als Abwesenheit von στάσις im Gemüt des Staatsmanns; Stasis in diesem Gemüt erzieht zu Not und Feindschaft in der Polis.

RA.3 αἰδώς und δίκη

Protagoras weiß im *Protagoras* nicht zu sagen, was die von ihm gelehrte ἀρετή sei, und auch interessiert er sich nicht für eine Wiederaufnahme der Gespräche, sobald diese Frage endlich methodengerecht gestellt wird (360d). Er geht aber davon aus, dass 'man einander' wenigstens in der griechischen Welt durch die herrschende Lebensweise ständig gegenseitig 'besser' mache (Prot. 323c, 327a–b), insbesondere wenn man sich auch noch an ihn wende, wofür man als Honorar eine mit dem aus seinem Unterricht gewonnenen Vorteil korrelierende Summe zahlen dürfe (328a–c). Wenigstens bringen die Menschen einander bei, in den Augen der Mitbürger gut zu scheinen (323a–b): Das von Protagoras als Regulativ beschworene gesellschaftliche Gefühl der αἰδώς führt bei ihm selbst also zu so etwas wie einer Ethik der Vortäuschung von δικαιοσύνη (Gerechtigkeit als der reflektierten Form der δίκη) und σωφροσύνη (Besonnenheit als die Form der αἰδώς im Logos).

Das bedeutet aber letzten Endes, dass die von Protagoras hochgehaltenen, 'von Zeus gesandten' sozialen Regulative αἰδώς und δίκη zu einander in Widerstreit geraten und ein gerechtes Zusammenleben geradezu verunmöglichen. Es sei im Vorbeigehen vermerkt, dass an der schieren Möglichkeit sittlicher Verstellung das von Protagoras beschworene Auloi-Spielerparadigma allseitiger Erziehung (327a–c) zerbricht: Gerade ein Musiker kann einem entsprechend geschulten Publikum bezüglich der eigenen musikalischen ἀρετή nichts vormachen. Ähnlich zerbricht im *Theaitetos* das mehr allgemeine τεχνή-Paradigma des sophistischen Staatslenkers an der Unmöglichkeit, die 'Förderlichkeit' von etwas für etwas willkürlich zu setzen (Tht. 167a–b, 171e–172b; vgl. 177d, 179a, 186b–c; vg. rep. 338a–348b): Ein Acker oder ein kranker Leib wird ohne 'Verstellung' auf die vonseiten der betreffenden Techniten genossene Behandlung reagieren und diesen wonötig als Scharlatan bloßstellen.

Der nach einem so problematischen 'Maß' lebende bzw. der dem Anschein entgegen ungerecht lebende Mensch kann nach Platon nicht 'Maß' aller Dinge sein. Die *Politeia* entwickelt er denn auch aus der Bitte seiner Brüder Glaukon und Adeimantos, das Glück desjenigen zu beweisen, der trotz entgegengesetztem Anschein gerecht ist und an dem Anschein der Ungerechtigkeit zugrunde geht (361a–d, 367e). Das ist in aller Prägnanz der 'Fall Sokrates', der vor seinen Richtern zur Verteidigung gegen seine ungerechte Anklage verkündet, dass er sich schämen würde, gerecht zu erscheinen, obwohl er es nicht ist. Dass die schiere Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit seiner Lebensweise und seines Benehmens vor Gericht den 'gerechtesten Mann seiner Zeit' (Phaid. 118c; epist. VII 324e; vgl. 325b–c) um Kopf und Kragen gebracht habe, ist eine Botschaft, die Platon durchgehend vermittelt.

RA.4 Politeia

Lässt sich, wie Platon zu zeigen versucht, aus den menschlichen Verhältnissen und den übrigen ‘Sachverhalten’ in ihren Wechselbezügen für nichts innerhalb derselben ein ‘Maß’ gewinnen, und führt eine von der Seele ausgehende Seinsanalyse zur gedanklichen Vernichtung alles Seienden (*Theaitetos*), so führt das zwangsläufig zur Frage nach etwas – so wenig ‘etwas’ wie die Seele, um deren ἀρετή es schließlich geht, ein ‘Etwas’ ist – das Mensch und Dinge ‘übersteigt’, und ‘Maß’ *auch* des Menschen in seiner Welt ist. Platon nennt dieses Maß ‘Gott’ und spricht in einer berühmten, auf Protagoras gemünzten späten Stelle die Überzeugung aus:

> Ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἤ πού τις, ὥς φασιν, ἄνθρωπος. (leg. 716c)

> Die Gottheit dürfte nur für uns am ehesten das Maß aller Dinge sein, und dies weit mehr als etwa, wie manche sagen, irgend so ein Mensch.[3]

Diese Deus-mensura-Formel (statt jener der ὁμοίωσις θεῷ), als Nachbildung des Homo-mensura-Satzes, als eindeutige Antwort an Protagoras zu betrachten, ist zwar richtig, liegt aber zugleich allzu nahe.[4] Der Deus-mensura-Satz lässt, obwohl Protagoras bei Platon eine klar profilierte Figur von ‘humanistischen’ Interessen ist, zuviele Fragen offen und zwar insbesondere nach dem Verhältnis des *Menschen* zu diesem ‘Gott’, der da ‘Maß von allem’ sein soll. Da die Formel des *Theaitetos* und der *Politeia* (s.u.) dieses Verhältnis unter dem Titel der ὁμοίωσις θεῷ begreift, stellt sie dieses Verhältnis in den breiteren platonischen Zusammenhang der Abbildlichkeit alles Seienden im Verhältnis zu ontologisch höheren ‘Maßgebern’. Die ὁμοίωσις-Formel ermöglicht es, entgegen Protagoras’ ‘agnostischer Skepsis’ (DK 80 B 4), die letztendlich *sokratische* Anfangsfrage nach dem ‘Gott’ der Deus-mensura-Formel zu stellen, ‘was dieser wohl sei?’ – und für eine Antwort bei dem Menschen anzusetzen; denn ein Abbild hat in seiner Ähnlichkeit mit dem Vorbild Anteil am ‘Sein’ des Vorbildes.

Der Deus-mensura-Satz oder die Formel der ὁμοίωσις θεῷ, die dasselbe zugleich spezifischer (durch die stärkere adhortative Bezogenheit auf den Menschen) wie allgemeiner sagt (durch das Fenster, das sie auf die

3 Übersetzung von Schleiermacher.

4 Wyller nennt diesen Satz ‘dogmatisch’ und meint: «Mag Platon in seinem Verhältnis zu den Vorsokratikern kritisch reflektiert gewesen sein: in seinem Verhältnis zu den Sophisten war er absolutistisch (sein Verhältnis zu Sokrates is eine Frage für sich …)» (2003, 28).

'ontologische' Vorbild-Abbild-Problematik eröffnet), sind nicht erst eine 'Antwort an Protagoras' des späten Platon. Die beiden zusammenhängenden Konzepte liegen bereits explizit der *Politeia* zugrunde – und lassen sich auch im *Protagoras* nachweisen.

Die *Politeia* hat sich im Vorbeigehen immer wieder als eine breit angelegte Auseinandersetzung mit Protagoras zu erkennen gegeben (in der Antike wurde Platon sogar vorgeworfen, er habe das Werk von Protagoras abgeschrieben). Der *Protagoras* erwies sich umgekehrt als Einblick in die reale Lebenswelt hinter dem Gleichnis der Höhle der *Politeia*. Platons 'Hauptwerk' beinhaltet den Umriss eines Entwurfes der Einheit von λόγος und βίος (vgl. epist. VII 328a), zugleich aber von 'Gerechtigkeit und Frömmigkeit mit Einsicht'. Am Ende der *Politeia* und zwar kurz nach der Rekapitulation des zentralen, von Glaukon und Adeimantos aufgegebenen Problems (612c–d; vgl. 361a–d, 367e) – also als Synopsis des tragenden 'Menschenbildes' in Antwort auf die ursprüngliche Fragestellung in diesem Dialog – wird Anähnlichung an Gott, soweit dem Menschen möglich, in der Übung der Gerechtigkeit und der übrigen Tugenden explizit als Schlüssel zur menschlichen Vervollkommnung identifiziert:[5] Wer «dem Gott lieb» werden will (τῷ δὲ θεοφιλεῖ) soll προθυμεῖσθαι … δίκαιος γίγνεσθαι καὶ ἐπιτηδεύων ἀρετὴν εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ, «danach streben … gerecht zu werden und durch die Übung der Arete, soweit es dem Menschen möglich ist, Gott ähnlich zu werden» (613b). Und in den allerletzten Zeilen mahnt Sokrates sich und die Gesprächspartner, also Platon sich und die Leser: δικαιοσύνη μετὰ φρονήσεως πάντι τρόπῳ ἐπιτηδεύσομεν, «Lasst uns Gerechtigkeit mit Einsicht auf alle Weise pflegen», damit wir ἡμῖν αὐτοῖς φίλοι ὦμεν καὶ τοῖς θεοῖς, «uns selbst freund werden und den Göttern» (621c). Auch z.B. dem *Symposion* zufolge hängen diese Dinge zusammen: Wer wahre ἀρετή erzeugt und nährt, wird von den Göttern geliebt und wird am ehesten unsterblich werden, sofern ein Mench dies überhaupt vermöge: τεκόντι δὲ ἀρετὴν ἀληθῆ καὶ θρεψαμένῳ ὑπάρχει θεοφιλεῖ γενέσθαι, καί, εἴπερ τῳ ἄλλῳ ἀνθρώπων, ἀθανάτῳ καὶ ἐκείνῳ (212a).

Hinweise auf solche Stellen finden sich zwar zerstreut in der Fachliteratur, aber es fehlt in weiten Teilen der Forschung an Affinität zum umfassenderen Zusammenhang. Insbesondere hat der Zusammenhang zwischen der Digression des *Theaitetos* und dem Gesamtentwurf der *Politeia*, sofern dieser sich in der Formel der ὁμοίωσις θεῷ kristallisiert, in der Forschung bezüglich des Verhältnisses von Platon zu den Sophisten keine besondere Aufmerksamkeit

5 Die Identifizierung dieser 'Gerechtigkeit mit Einsicht' als die Wahl des 'oberen Weges', τῆς ἄνω ὁδοῦ und die Opposition 'hier-dort' als ἐνθάδε vs. ἐν τῇ χιλιέτει πορείᾳ unterstreicht den Zusammenhang (rep. 621c–d).

erhalten. Eine nähere Untersuchung würde die *Politeia* als eine mögliche Ausarbeitung der Formel der ὁμοίωσις θεῷ erscheinen lassen,[6] wenn diese zur Grundlage der Beantwortung der Frage genommen wird, wie Stasis zu verhindern und die Einheit der Polis in der Freundschaft der Politen 'mit sich' (in doppeltem Wortsinn: 'in der eigenen Brust' sowie unter einander) zu gewährleisten sei. Es ist daran zu erinnern, dass auch Protagoras das Ziel der Freundschaft aller Politen zur Verhinderung des ἀδικεῖν ἀλλήλους nach Platon ebenfalls formuliert (322b–c).

Die Bezugnahme der *Politeia* auf (den historischen) Protagoras bestimmt dieses Werk aber nicht nur auf der Ebene der politischen Zielsetzungen und Maßnahmen – diese als einer möglichen Ausarbeitung der Formel der ὁμοίωσις θεῷ verstanden – sondern im 'systematischen' Kern. Denn die Behandlung von ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα (505a), der Idee des Guten als des größten Lehrstücks – als Maß und Ursprung aller Dinge und auch der in 504a in Erinnerung gerufenen vier 'Kardinaltugenden' der dreiteiligen Seele – wird mit einer Anspielung auf den Homo-mensura-Satz eingeleitet. Die Stelle spricht, einschließlich des Seitenblicks auf das, 'was manche meinen', den gleichen Gedanken aus wie der Deus-mensura-Satz der *Nomoi* – nur wird das positive 'Maß', das als die Idee des Guten bald darauf folgen wird, hier nicht genannt:

> ἀτελὲς γὰρ οὐδὲν οὐδενὸς μέτρον· δοκεῖ δ' ἐνίοτέ τισιν ἱκανῶς ἤδη ἔχειν καὶ οὐδὲν δεῖν περαιτέρω ζητεῖν. (rep. 504c)

> Denn nichts Unvollständiges ist das Maß von irgendetwas. Allein manche glauben bisweilen, es sei schon hinreichend so und bedürfe nicht noch weiter untersucht zu werden.[7]

Auch der Homo-mensura-Satz macht etwas Unvollständiges, ἀτελές zum Maß von Allem. Und weil ein anderes 'Unvollständiges' als 'der Mensch' für einen Angriff dieser Prägnanz und an dieser Stelle – am Anfang des Aufstiegs zum 'Guten Selbst' (ab 506e) und unmittelbar vor dem kurzen Aufblitzen einer protagoreisch anmutenden 'hedonistischen Reduktion' des Guten (505c–d) und der Thematik des 'Gutscheinens' (505d) – nicht in Frage kommt, halten wir den Homo-mensura-Satz und den gesamtprotagoreischen Problemkomplex für Ziel und Kontext dieser Bemerkung.[8] Die an dieser Stelle in der *Politeia*

6 Vgl. auch rep. 383c und dazu Arends (1988, 43).

7 Übersetzung von Schleiermacher.

8 Adam, der ebenfalls auf leg. 716c hinweist, bezieht ἀτελές auf μέτρον und übersetzt: «there can be no *imperfect* measure of anything»; er verwirft Übersetzungen im Sinne von «Nothing

registrierte Resignation jener Menschen, die meinen, am Menschenmaß genug zu haben und nicht weiter suchen zu müssen, charakterisierte sowohl den poetischen ‘Stellvertreter’ des Protagoras, Simonides (Prot. 345c–d, 346b–d), wie Protagoras selbst (361e–362a, DK 80 B 4). Nebenbei belegt diese Stelle, in Kombination mit dem Deus-mensura-Satz der *Nomoi*, dass ‘das Gute Selbst’ für Platon den Platz ‘des Gottes’ einnimmt.

Bedenkt man, dass die *Politeia* nicht nur das Problem der Stasis durch praktische Maßnahmen lösen will, welche die endemische politische Rivalität ausschließen und zu Freundschaft und Einheit der Bürgerschaft führen sollen, sondern zugleich als Untersuchung der Gerechtigkeit im vereinzelten Leben entsprechend der Problemstellung von Glaukon und Adeimantos einen ‘idealen Staat’ als Analogon der Seele konzipiert (rep. 368c–369a), so erweist sich die obige Vermutung als berechtigt: Die Frage nach ‘Gott’ als vorbildlichem Maß *auch* eines guten Lebens in gutem Handeln (das Adhortativ εὖ πράττωμεν bildet die letzten beiden Wörter der *Politeia*; s.u.) bestimmt den abbildlichen Menschen selbst als den Ausgangspunkt der Forschung. Die Frage nach dem Gerechten, Schönen, Guten ‘selbst für sich selbst’ – und also die von Protagoras aufgrund der ἀδηλότης der Götter ausgeklammerten Frage nach den Göttern – setzt bei der Frage nach dem Gerechten, Schönen, Guten ‘in uns’ an, bei dem Menschen also. So veranlasst die ‘ontologische’ Abbildlichkeit des Menschen bzw. der Seele als Möglichkeitsbedingung der ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν den Menschen zur Selbstprüfung.

RA.5 τέλος

Die Selbstprüfung lässt sich Protagoras unter Anleitung von Sokrates ungerne gefallen (333d–e, 335a, 338d, 352a–b, 360c–e). Sie führt vermittelst der Homo-mensura-Konstruktion des *Theaitetos* mehr im Allgemeinen zu der Erkenntnis,

imperfect is the measure of anything» nach «Jowett and others» (in: Plato. Republic II, 49). Für den Bezug auf den Homo-mensura-Satz macht das keinen Unterschied, denn dieser statuiert wie auch immer ein *imperfect measure of everything*.

Der von Adam verworfene Typus hat sich aber durchgesetzt: Brisson und Pradeau: «car aucune mesure imparfaite ne saurait être la mesure de quoi que ce soit» (zitiert nach der Wiedergabe dieser Übersetzung in: Platon. Oeuvres [Brisson]); Grube u. Reeve: «for nothing incomplete is the measure of anything» (zitiert nach der Wiedergabe in: Plato. Works [Cooper]); Rufener: «denn das Unvollendete kann nie das Maß einer Sache sein»; Schleiermacher «denn nichts Unvollständiges ist das Maß von irgendetwas»; Shorey: «For nothing that is imperfect is the measure of anything» (in: Plato. Dialogues [Hamilton u. Cairns]).

dass der Mensch eben nicht das Maß aller Dinge ist, auch nicht *contre coeur* (Tht. 167d, 179b). Denn – wenn es gestattet ist, den Sachzusammenhang im Anschluss an rep. 504c (s.o.) mit einem Platon selbst für diesen Zusammenhang abgeschauten Wortspiel (z.B. Prot. 314c, 347c, 348a) zu umreißen – weil er unvollkommen, ἀτελής, sei, bedarf der Mensch nach Platon der τελεταί, der Vervollkommung einer 'Mysterienweihe', er muss in philosophischem Sinne τελευτᾶν, 'sterben' (s.u.) um so die in der ὁμοίωσις θεῷ angesprochene Abbildlichkeit als etwas zu verwirklichen, das ihm zwar als τέλος, Ziel und Möglichkeit des Menschlichen bis zu seinem gewissen Grad (κατὰ τὸ δυνατόν) gegeben, damit aber eben noch nicht verwirklicht ist. Die Verwirklichung dieses Ziels der ὁμοίωσις θεῷ scheint dem Menschen – anders als im Falle der übrigen 'Seienden', die ebenfalls mithilfe abbildlicher Metaphorik verstanden werden – bis zu eben dem Grad der bewussten Verantwortung des Menschen selbst anvertraut zu sein.

Das drückt der *Protagoras* in dem Bild vom 'Gefäß der Seele' aus, das dieser Arbeit zum Titel dient (s.u.). Und es verleiht Protagoras' 'Verstellungsethik' vor dem Hintergrund der erwähnten τεχνή-Analogie des *Theaitetos* besondere Brisanz: Pflanzen zum Beispiel können nicht anders, als ihre ἀρετή verwirklichen oder eben nicht (ganz) verwirklichen und das will sagen: in einer vorgegebenen Bandbreite dasjenige werden, auf das hin sie angelegt sind, oder dies eben verfehlen. Und sie können dabei im Falle des Zweiten niemandem das Erste vortäuschen (vgl. Tht. 167a–c). Inwiefern ihnen diese Verwirklichung gelingt – und das heißt in der Begrifflichkeit der Simonides-Exegese: im Tun dessen, was ihre ἀρετή ausmacht, zu dem zu werden, was sie sind –, ist nicht zuletzt abhängig von Umwelteinflüssen (einschließlich Möglichkeiten, Förderliches zu tun). Menschen aber können dank θεῖου oder θεία μοῖρα, Anteil an oder Beistand von dem Göttlichen ihre spezifische ἀρετή nach Platon auch unabhängig und unerkannt von ihrer Umwelt und sogar – wie das 'untergeschobene Kind' der *Politeia*, sofern es nicht unter die 'Schmeichler' gerät – unter widerlichen Umständen erreichen (was schwer sei) und erhalten (was ohne aufzuhören schwer zu sein dennoch immer leichter werde).

RA.6 εὐβουλία

Demgegenüber kristallisiert sich Protagoras' Auffassung der ἀρετή um das Stichwort der εὐβουλία zu einem politischen Ethos höchster Redlichkeit und scheinbar nicht geringer Aktualität. Dieses haben wir in der 'Brücke' zwischen der separaten Behandlung der beiden Dialoge weitgehend auf der Grundlage der platonischen Zeugnisse so stark wie möglich darzustellen versucht, denn

auch Platon macht Protagoras auf alle Weise so stark wie möglich. Er ist sich offensichtlich bewusst, in Protagoras nicht irgendeiner dubiosen Figur zu antworten, trotz der dubiosen Folgen seiner Grundpositionen.

Protagoras' Redlichkeit und Platons Bemühen, diese so stark wie möglich erscheinen zu lassen, täuschen – sogar unter Absehen von der Bedenklichkeit, die der 'Ethik der Verstellung' anhaftet – nicht darüber hinweg, dass die sich in diesem Sinne auf die Menschwelt beschränkenden, hier aber allumfassenden Ansprüche auf Geltung des Homo-mensura-Satzes gerade über dasjenige keine Auskunft zu geben vermöge, worüber diese εὐβουλία beraten sollte – über das jeweils in einer Situation zu wählende Förderliche (ὠφελιμόν): Das Urteil des Förderlichen verlangt Einsicht in eine nicht bereits von vornherein auf das im Homo-mensura-Satz postulierte Kriterium eines unhinterfragten 'Menschlichen' hin ausgelegte Sachlage und in eine auch unabhängig von diesem Kriterium mitbestimmte Lebenssituation. Protagoras hat damit durchaus Affinität. Das macht er in der Abschweifung über die 'Relationalität des Nützlichen' im *Protagoras* (333e–334c) deutlich und ebenso in der 'Selbstverteidigung' im *Theaitetos*, in der er vermittelst einer Analogie mit Ärzten und Landwirten sein Selbstverständnis als Lehrer und Lenker der Bürger darlegt (167a–c). Aber in dem beim Wort genommenen Homo-mensura-Satz begründen kann er das nicht.

Platon genügt diese von ihm in beiden Dialogen ausdrücklich festgehaltene Redlichkeit nicht. Übergeht er den ungebetenen Beitrag des Protagoras bezüglich der 'Relationalität des Nützlichen' im *Protagoras* als nicht zur Ausgangsfrage gehörig,[9] so konfrontiert er im *Theaitetos* den Homo-mensura-Satz unter ausdrücklicher Zustimmung des Protagorasfreundes Theodoros – also unter Berufung auf eine in Abwesenheit des Urhebers wertvolle Autorität – eben direkt mit dem Problem des nicht in der menschlichen Willkür begründbaren Förderlichen der je einen Dinge und Sachverhalte für die je anderen: Jede Entscheidung zieht Konsequenzen nach sich, die nicht im menschlichen Belieben stehen. Vermag das in der Gestalt des Protagoras zu Wort kommende 'neue', 'vorsichtig optimistische' und demokratische Ethos auf die im καιρός sich meldenden Erfordernisse durchaus, wenigstens günstigstenfalls, akkurat zu reagieren (zur Not wie Perikles im unangefochtenen Bewahren des emotionalen Gleichgewichtes), und vermag der Sprachmächtige die Stunde und ihr Gebot auch bis zu einem gewissen Grad in der politisch-juristischen Arena herbeizuführen – ob die getroffene Entscheidung auch richtig war,

9 Dabei ließe Prot. 331d–e sich als Reflexion des Protagoras auf das vorschnelle Zuordnen von Themen zum Gespräch bzw. auf elenktische Beliebigkeit lesen.

wird die Zukunft ausweisen. Sie ist unabhängig von der rhetorisch heraufbeschworenen Stimmung und über sie gebietet nicht mehr der Redner.

Darum bezieht Platon den zeitlichen Horizont fachlicher Urteilsfähigkeit mit Nachdruck in seine Erwiderung des Homo-mensura-Satzes ein. Nur der Fachmann, und auch dieser nur auf seinem eigenen Gebiet, ist imstande hier und jetzt eine Sachlage richtig zu beurteilen und im Anschluss daran eine Voraussage zu versuchen über ihr künftiges Befinden. Das vermag er, weil nur der Fachmann die verlässliche Kontinuität der Eigenschaften der Dinge, die von ihnen selbst her angenommen werden muss, kennt.

Man könnte alles in allem zum Schluss kommen, dass der Homo-mensura-Satz als Kriterium der Lebensführung aufgrund einer *petitio principii* an der Unbegründbarkeit des richtigen Gebrauchens (χρῆσθαι) der χρήματα zerbricht, wenn nämlich dasjenige, was nicht von vornherein im postulierten Menschenmaß als χρῆμα anerkannt wird, eben nicht zur Sache tut, οὐδὲν χρῆμα ist. Ist nun aber ein χρῆμα und dessen richtiges χρῆσθαι das, was mir, oder was dir so scheint (vgl. Prot. 334d–e)? Wenn Sokrates gegen Ende des *Protagoras* im Widerspruch zum 'Ausgang der Gespräche' selbst über die armselige Leistung der Gesprächspartner (361a) witzelt, es habe sich herausgestellt, ὡς πάντα χρήματά ἐστιν ἐπιστήμη (361b), so ist darin mitzuhören: Die χρήματα sollen zwar irgendwie auf ἐπιστήμη bezogen sein (denn Denken ist mit Parmenides Denken von Sein), aber nicht im individuellen Belieben stehen (so wenig, wie das Richtige im Gebrauch der Dinge).

Umgekehrt lässt sich Platons 'ontologischer' Gegenentwurf, in dem 'Sein' und 'Gut-Sein' sowie 'Eines-Sein' unverbrüchlich zusammengehö-ren, was die innerweltlichen Dinge betrifft, so fassen: Was auch von sich her etwas ist, ist es zugleich hin auf etwas, wofür es gut ist; es 'ist' nur insofern (das, was es ist), insofern es 'gut' (für etwas) ist; und insofern ist es auch eines, und zwar vom τέλος her, für das es also gut ist, zur Einheit auf dieses hin gesammelt – mag es sich uns auch im Zwischenstadium zwischen unreflektiert-handwerklicher Handhabung und dialektischer Reflexion als Aggregat angeblich widersprüchlicher Eigenschaften erscheinen (was zur Antilogik einlädt, die zu keinem Ende kommt), oder einander scheinbar ausschließender Anwendungsmöglichkeiten zeigen (die sich als Relationalität des Nützlichen manifestiert und ebenfalls kein Ende nimmt).

Damit ist im Anschluss an Protagoras' Epangelma der εὐβουλία auf verschiedene Weisen klargestellt, dass ein wesentlicher Zug von Platons Antwort an Protagoras die 'Rettung' der Dinge vor dem Zugriff einer ungenügenden Reflexion auf die Bedingungen ihrer Perzeption – einschließlich der unbewussten im richtigen Gebrauchen – ausmacht.

RA.7 Hedonismus

Wenn das Menschenmaß sich dann nicht dazu verwenden lässt, sachlich begründete Entscheidungen zu treffen, ein Urteil zu begründen, was ‘gut’ sei für etwas und was nicht, führt dieses ‘Maß’ nach Platon letzten Endes zu einer Identifizierung des ‘Guten’ mit dem ‘Angenehmen’. Das führt gerade der Lustdiskurs im *Protagoras* in der nur scheinbaren Rationalisierung der Lustempfindung vor: ‘wie wäre es, wenn die Rettung des Lebens auf der richtigen Messung der Lust beruhen würde?’ Das tut diese Rettung aber nicht, wie bereits diese konditionelle Formulierung nahelegt; und dass ‘die Lust’ nicht gemessen, sondern ins ‘Unermessliche’ gesteigert werden kann und soll, ist nach Platon nun gerade die Pointe ihrer Verehrer.

Der weitere Horizont dieser hedonistischen Reduktion liegt in den gesellschaftlichen Veränderungen des 5. Jahrhunderts, in denen Protagoras die spezifische, ambivalente Stellung eines ‘Avantgardisten des Alltäglichen’ einnimmt. Im Zuge dieser Veränderungen war das überlieferte aristokratische Verständnis der ἀρετή fraglich geworden. Versuche einer Neubegründung, bei Platon wie bei den Sophisten, orientieren sich aufgrund der Kernbedeutung der ἀρετή als ‘Tauglichkeit’ an der Analyse der τεχνή – pointiert im Verständnis der von Protagoras schlechthin als ἀρετή verstandenen πολιτικὴ τεχνή – die aber ein fundiertes Verständnis des χρῆσθαι der χρήματα und also zumindest jenen außermenschlichen Maßstab verlangt, zu dem Protagoras in der bereits genannten ‘Relationalität des Nützlichen’ zwar einen Ansatz formuliert, den er aber im Homo-mensura-Satz nicht begründen kann und der im Übrigen die überlieferte Spruchweisheit (N. B. bei Heraklit) nicht übersteigt. Ob der Sprung von der τεχνή zur ἀρετή gelingt, bleibt aber auch dann noch offen: Ein Leben – und ein ‘gutes’ Leben ist wie man dieses auch immer definiert immer das Ziel der wie auch immer definierten ἀρετή – lässt sich nicht auf gleiche Weise in den Blick nehmen wie ein handwerklich herzustellendes Produkt oder einen ärztlich oder landwirtschaftlich herbeizuführenden Zustand des Leibes oder des Baulandes (Tht. 167a–c).

Hat die überkommene Sittlichkeit somit ihre Verbindlichkeit verloren, und steht die Begründung einer neuen ἀρετή noch aus, während die Frage nach dem ‘Guten im Leben’ beantwortet werden soll, dann liegt der Schluss nicht fern, statt auf ἀρετή, sich auf das Wohlbefinden als Richtmaß zu einigen. Denn die ‘Lust’ scheint über sich selbst hinaus keine Rechtfertigung zu verlangen. Alles Leben, vom πλεύμων angefangen – der Qualle als Sokrates’ Bild des pur sinnlich-vegetativen, deshalb zeitvergessen-hedonistischen Lebens (Phil. 21c;

s.u.)[10] – scheint von sich aus nach ‘Lust’ zu streben. Dagegen scheint dieses Streben beim Menschen von der herkömmlichen Sittlichkeit ohne gute Gründe eingeschränkt zu werden – da ja das ‘Gute’ der Sitten nicht mehr einleuchtet. Die Spannung der beiden Auffassungen des ‘guten Lebens’ wird von Platon in wiederholtem Spiel mit der Äquivokation εὖ ζῆν (oder εὖ πράττειν) – einmal in der Bedeutung ‘gut leben’, einmal als ‘angenehm leben’ (oder ‘gut handeln’ bzw. ‘sich wohlbefinden’) – genussvoll ausgekostet (Prot. 351b–c).

Tatsächlich bilden εὖ πράττωμεν die buchstäblich letzten zwei Wörter der *Politeia*, in dem Platon im Durchgang einer im Anschluss an die τεχνή-Analyse im ersten Buch versuchten Neufundierung der ἀρετή in der Idee des Guten eine Staatsordnung entwirft, die ausdrücklich daraufhin angelegt ist, jede Einflussnahme umwillen der persönlichen Lustmaximierung auf die Ausübung von Macht zu unterbinden.

Besondere Resonanz gewinnt dieser Schluss vor dem Hintergrund des Vorgespräches zwischen Sokrates und Kephalos: Kephalos begrüßt mit Sophokles die Ruhe des Alters, in der die Seele sich mehr und mehr dem Verlangen und der Freude an den Dingen des Geistes widmen könne (αἱ περὶ τοὺς λόγους ἐπιθυμίαι τε καὶ ἡδοναί, 328d); er grenzt sich von der ‘mehrheitlichen Menge’ ab (οἱ πλεῖστοι). Diese ‘Leute’ meinen im Alter: Zur Zeit der ‘großen Trunkenheiten’ und als sie ‘es noch konnten’ haben sie gut gelebt, jetzt leben sie überhaupt nicht mehr (καὶ τότε μὲν εὖ ζῶντες, νῦν δὲ οὐδὲ ζῶντες, 329e). Damit ist sogleich klargestellt, dass auch für Platon die herkömmliche und vom alten Kephalos vertretene Sittlichkeit und Religiosität nicht mehr bindet: Kephalos – mit seinem komplizierten und dynamischen metaphorischen Verhältnis zum geerbten und erweiterten Vermögen seiner Väter (330a–c) – verschwindet zu seinen Opferhandlungen und übergibt das Gespräch seinem Sohn und Erbe Polemarchos (331d–e).[11]

---

10 Nicht nur in der Radikalität seiner Standpunkte, sondern auch in der Radikalität der gewählten Bilder zeigt sich Kallikles als würdiger Gegenspieler des Sokrates: Er vergleicht das selbstbeherrschte Leben mit dem Dasein eines Steins (Gorg. 492e, 494a–b), während sein eigenes Verhältnis zu den Begierden durchaus vom Bild der Qualle im Philebos abgedeckt wird (491e).

11 Dennoch nimmt Kephalos das philosophische Ethos, das in der Politeia zur Lösung eines politischen Problems angewandt wird, auf der vor-philosophischen Ebene seines ‘religiösen Bewusstseins’ auf gewisse Weise vorweg: In der zwar altersbedingten, aber im Gemüt aktiv akzeptierten (329d) Überwindung der Sinnesfreuden erkennt er ein Entkommen (ἀποφυγών) aus der Macht eines brutalen Despoten, hin zu großem Frieden und Freiheit (πολλὴ εἰρήνη, ἐλευθερία, 329c) und zu den Freuden der Seele (328d), was er indirekt als εὖ ζῆν begreift (329a; vgl. 2.1 Fn. 86); dieser geistigen Entwicklung verleiht er selbst mithilfe der Opposition ‘hier-dort’ (ἐνθάδε-ἐκεῖ; vgl. Platons formelhaftes ἐνθένδε ἐκεῖσε καὶ δεῦρο πάλιν) und mithilfe von Platons bevorzugtem Zeugen für solche Dinge, Pindar, den charakteristischen ‘eschatologischen’ Horizont (330d–331). Kephalos

Nicht nur führt der Verlust einer (bis zu einem gewissen Grad technisch-handwerklich auslegbaren) realistischen Verbundenheit mit den 'Objekten an und für sich', wie gesehen, nach Platon zum Hedonismus, auch auf der Seite des 'Subjektes' ist umgekehrt das mit dem Homo-mensura-Satz einhergehende 'ontologische' Problem diachroner Bestimmtheit für Platon grundlegend mit dem Hedonismus verbunden: Von der Genussfähigkeit der Seele her ist nämlich, wie das Bild der Qualle zeigt, nicht einsichtig, wie die früheren und späteren Erfahrungen eines Menschen sich (als angenehm oder unangenehm) in und zu einem kohärenten Bewusstsein vermitteln lassen: Wie eine Qualle bleibt ein am Genuss ausgerichtetes 'Subjekt' der unmittelbaren Gegenwart seiner andauernd zerrinnenden Empfindungen verhaftet (Phil. 21c), genauso wie das protagoreische 'Subjekt' der Gegenwart seiner 'Erkenntnisse'. Vom 'Genuss' als solchem her ist keine 'Zeit' aufzuspannen – dies aber ist ein wesentlicher Zug der platonischen ψυχή, die das Vergangene, Gegenwärtige und Künftige in Erinnern, Erkennen und Erwarten verbindet (s.u.).

Deshalb trifft sich Platons Auffassung des Hedonismus, was die Konsequenz für das 'Subjekt', will sagen die ψυχή betrifft, mit seinem Verständnis einer im Homo-mensura-Satz zusammengefassten 'Sophistik'. Und deshalb lässt sich Platons Kritik an Protagoras im Durchgang der Analysen der Erkenntnis als αἴσθησις im *Theaitetos* und seine Warnung vor der Gefahr der (von dieser Reduktion betroffenen) Seele oder seiner selbst – Platon spricht in Prot. 312b–313c von ψυχή sowohl wie von σαυτόν – im *Protagoras* in ihrem inneren Zusammenhang verstehen: Im *Theaitetos* wurde das Problem von der 'Objekt'- wie von der 'Subjekt'-Seite her im Nachweis angegangen, dass in der 'maieutischen' Auslegung des Homo-mensura-Satzes die Dauerhaftigkeit der Seele nicht garantiert werden kann. Denn die Dauerhaftigkeit der Dinge verschwindet in dem von der Seele mitgestifteten phänomenalen Fluss und sie selbst muss im Wandel ihrer Ansichten und Meinungen bezüglich dieses Flusses der 'Objekte' mitverschwinden (s.u.). Das 'Seelengefäß' im *Protagoras* macht klar (und die Simonides-Deutung hantiert mit Parametern, die dies weiter ausführen), dass es für die ἀρετή der Seele von Belang ist, was

---

überlässt das 'philosophisch' werdende Gespräch seinem Erben Polemarchos – eine Metaphorik, die so bedeutend ist, wie jene der 'Vormundschaft' im Theaitetos (164e–165a; s. 1.1.0), von Kephalos' Lächeln unterstrichen wird (331d), aber hier nicht weiter ausgeführt werden kann –, um sich frommen Übungen zu widmen (331d). So hatte Sokrates umgekehrt den spektakulären Mysterien den Rücken gekehrt, um sich auf den Weg εἰς τὸ ἄστυ, in die Stadt, sprich hinauf und zurück zu seinem Tagesgeschäft der Philosophie zu machen – um freilich noch einmal umzukehren (327b), bei Kephalos einzukehren und den Aufstieg zum 'Guten Selbst' dann im Anschluss an die Unterredung mit Kephalos (331b–e) in dessen Haus anzutreten.

sie wahrnimmt und denkt – also auch wie sie zu den 'Objekten' steht, die sich von sich her ihrem Wahrnehmen und Denken darbieten.

Das tangiert eine Besonderheit der Seele, die vom τεχνή-Paradigma, wie es Protagoras im *Theaitetos* handhabt (Tht. 167a–c), oder wie es Gorgias in seinem Vergleich der Rede mit einer Droge suggeriert (DK 82 B 11.14), nicht berücksichtig wird: Ein Baum oder der kranke Leib kann womöglich nicht anders denn auf die Einwirkung des Techniten (in Gestalt des Landwirtes oder Arztes) in der beabsichtigten Weise reagieren; die Seele hält demgegenüber ihre Zustimmung in Reserve. Diese wird von einer manipulativen und ihre Wirkung den Gefühlen von Lust und Unlust verdankenden Verabreichung in einer 'wohlgeordeten' Seele nach Platon nicht restlos erzwungen (das verdanke sie der παιδεία) – wobei freilich dieser 'Rest' in einer 'ungeordneten' Seele verloren gehen kann (das hieße ἀπαιδευσία; s.u.). Umgekehrt lassen sich, wie erwähnt, die im Arzt- oder Landwirtvergleich genannten natürlichen Dinge auch nicht darüber täuschen, ob ihnen etwas 'angenehm' erscheine und ob das dann 'gut' sei: Hier fällt das Angenehme und das in Wahrheit Gute natürlich zusammen, denn was nicht wirklich gut tut, würde z.B. von einem Baum wohl auch nicht angenehm empfunden werden – ebenso wie für den Menschen das Gute auch angenehm ist, in diesem Fall dagegen nicht alles Angenehme auch gut (Prot. 351c–d).

RA.8 παιδεία

Platons 'Antwort an Protagoras' verlangt konform diesen Ausführungen zwingend ein differenziertes Konzept der menschlichen Seele, wenn er sie in ihrer fundamentalen Gefährdung (*Protagoras*), und mit ihr das von ihrer ontologischen Absolutsetzung ebenso fundamental gefährdete 'Sein' überhaupt (*Theaitetos*) 'retten' will, statt das 'Sein' nach protagoreischer Manier auf solche Weise aus der Seele (will 'protagoreisch' sagen: der αἴσθησις oder Kognition) hervor zu zaubern, dass nichts mehr übrig bleibt, das auch nur die Frage des *Sophistes* rechtfertigen könnte: Was meinen wir eigentlich, wenn wir 'sein' sagen (244a)?

Der Seele gilt aber ihrerseits die Frage der παιδεία, die, wie das Höhlengleichnis zeigt, mit Blick auf 'Sein schlechthin' die Seele in *ihrem* Sein bestimmt. Das geht daraus klar hervor, dass sie sich selbst durch ἀπαιδευσία gefährde. So ist die Warnung, vermittelst des verwendeten Bildes vom 'Gefäß der Seele', an Hippokrates zu verstehen.[12] Von παιδεία zumal und ἀπαιδευσία in ihrer Bedeutung für die φύσις der Menschen handelt denn auch, wiederum,

12 Vgl. Gaiser (1959, 128–130).

das Höhlengleichnis (rep. 514a; vgl. 515c), und was wir in dieser Arbeit aus dem Verhältnis der beiden 'Protagorasdialoge' herausgearbeitet haben, könnte noch umfassender als eine Auslegung des Höhlengleichnisses vor der Folie der vorangehenden Gleichnisse von Sonne und Linie dargestellt werden.[13]

RA.9 Seele

Der Vergleich der Dialoge bzw. die Lektüre des *Protagoras* vor dem umfassenderen Hintergrund des *Theaitetos* lenkt den Blick also auf einen in platonischem Sinn *psychologischen* Diskurs. Für beide Dialoge ist ein Konzept der ψυχή oder Seele von zentraler Bedeutung. Es ist, als ob die diskursiven Haken und Ösen beider Dialoge sich von diesem Konzept her betrachtet in nichts auflösen, während das jeweilige Konzept andererseits aus der – literarischen sowohl als argumentativen – Behandlung dieser Haken und Ösen direkt hervorzugehen scheint (*Theaitetos*) bzw. indirekt erschlossen werden kann (*Protagoras*).

Im *Theaitetos* kommt ψυχή in einem umfassenden Sinn, wenn auch aporetisch, in ihrem Bezug auf 'Sein schlechthin' zur Sprache, wobei für Platon jedes 'Sein' letztlich von 'Gott' (bzw. dem 'Einen-Guten-Schönen') her zu denken ist; ebenfalls aporetisch kommt sie im *Protagoras* in Bezug auf ihr 'sittlich' vermitteltes Sein in der ἀρετή, sowie in Bezug auf deren 'Grund' wiederum in 'Gott' in den Blick.

Wir stellen deshalb die These auf, dass die mit Protagoras' Namen verknüpfte Problematik in *Theaitetos* und *Protagoras* Teil eines einheitlichen 'psycho-onto-theologischen' Begründungszusammenhangs ist (s.u.). Jeder der beiden Dialoge nennt andere Aspekte einer einheitlich Konzeption, aber in beiden Dialogen werden diese in 'Antwort an Protagoras' ins Spiel gebracht und spezifisch modifiziert, erschlossen oder verborgen. Angesichts dieser Identität des Adressaten ist die Annahme einer grundsätzlichen Einheitlichkeit der Konzepte der ψυχή bzw. einer grundsätzlichen Vermittelbarkeit oder Korrelation der ins Spiel gebrachten Aspekte trotz der zeitlichen Distanz zwischen beiden Dialogen von vornherein plausibel.

Wieweit der Befund bezüglich der Eigenart der Seele im *Theaitetos* und eines kaum angedeuteten Seelenkonzepts im *Protagoras* im Einzelnen tatsächlich miteinander vermittelt werden können, ist auf einer noch umfassenderen Grundlage eingehender zu prüfen. Insofern ein zentrales Ergebnis des *Theaitetos* im Anschluss an die Analysen der αἴσθησις darin besteht, dass nachgewiesen wird, dass gerade die Erkenntnis der sinnlich

13 Zum Zusammenhang der Gleichnisse vgl. insbesondere Wyller (1960, 19–28).

erschlossenen Welt selbst auf Schlüssen beruhe, die nicht aus dieser gezogen werden können; und insofern eine konsequent durchgeführte 'Überstiegsfigur' zu den prägnantesten Mitteln zur Gestaltung personeller sowie thematischer Bezüge im *Protagoras* gehört, steht diese Grundlage dennoch gleichsam überall in Platons Diskurse sowie in diese Arbeit hinein.

Dabei ist Platon im *Theaitetos*, der im Anschluss an die protagoreischen Aporien explizite Aufschlüsse über die ψυχή enthält, äußerst zurückhaltend, diese Instanz mit einem Namen zu belegen (184d, 187a) – gewissermaßen in umgekehrter Entsprechung zu ihrer 'systematischen' Bedeutung im Gefüge der Differenz mit Protagoras. So frisch unbefangen die strukturelle Problematik um Protagoras gemeinsam mit dem jungen Theaitetos aus dem Homo-mensura-Komplex entwickelt wird, so wenig scheint Platon irgendwelche anderswoher gewonnenen Ansichten über ein so vieldeutig-schwärmerisches 'Ding' – kein Ding! – wie die Seele in die Untersuchung hineinfunken lassen zu wollen, statt sie als 'notwendiges Postulat' aus den Analysen heraus aufblitzen zu lassen. Im *Protagoras* bedenkt er die ψυχή, um die in Kallias' Haus hoch gespielt wird, mit dem geradezu banal wirkenden Vergleich, sie sei eben kein Einkaufskorb (314a–b). Dann scheint er sie aber aus dem Blick zu verlieren.

Die zentrale Bedeutung der Seele in Platons Antwort an Protagoras verwundert nicht. Seele ist es, die ihr 'Maß' dieser Welt in den jeweils fraglichen – politischen (für den historischen Protagoras) oder Sein schlechthin betreffenden (für Protagoras nach Platon) – Aspekten aufzwingt. Und Seele ist es, die das eigene 'Maß' in der ὁμοίωσις θεῷ durch philosophische παιδεία bewusst von dem 'Gott' annimmt oder es in der als ἀπαιδευσία erkannten sophistisch-traditionellen Erziehung nicht annimmt und sich selbst und alle anderen (auch wider Willen) jeweils als 'Maß' betrachtet. 'Welt' (als das Gesamt des nach Platon 'nachahmenden' Seienden) und 'Gott' (als das nicht 'nachahmende' höchste der 'nachgeahmten' Prinzipien) begegnen oder verfehlen einander so in der ψυχή des Menschen.

Deshalb sollen hier wesentliche Aspekte eines philosophischen Verständnisses dieser ψυχή, der Seele, die aus beiden platonischen Protagorasdialogen gewonnen wurden, zusammengeführt werden. Diese im Einzelnen auf einander hin zu verstehen, und sie dazu an Platons Texten, sowie an der mündlichen Überlieferung zu seinem Denkens näher zu prüfen und philosophisch zu begründen, soll späteren Arbeiten vorbehalten bleiben; das gilt ebenso für die Ausarbeitung, über das Folgende hinaus, der soeben formulierten, recht weitreichenden These.[14]

14 Ein in Vorbereitung befindlicher Artikel, der die Politeia entlang den oben skizzierten Linien aus der ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν zu begreifen versucht, soll dazu einen ersten Ansatz liefern.

RA.10 Einheit

Die Bedeutung der mit Protagoras verbundenen, aus dem *Theaitetos* gewonnenen Seinsproblematik für eine reichhaltige Auslegung des *Protagoras*, insbesondere für ein angemessenes Verständnis von dessen noch nirgends eingehend erörterter 'verborgener Leitfrage' nach der Seele und ihrer Gefahr lässt sich näher so formulieren: Mit dem Anspruch, Protagoras' Homo-mensura-Satz 'beizustehen', liest Platon im *Theaitetos* diesen Satz als eine Ansicht über die Seele (die mit der αἴσθησις ineinsgesetzt wird), und entwickelt daraus eine grundlegende ontologische Problematik: Aus dem Homo-mensura-Satz folgt nach Platon, dass «gar nichts ein an und für sich Bestimmtes» (ὡς ἄρα ἓν μὲν αὐτὸ καθ᾽ ἁυτὸ οὐδέν ἐστιν) mehr sei und dass «eben nichts weder Ein gewesenes ist noch auch irgendwie beschaffen» (ὡς μηδενὸς ὄντος ἑνὸς μήτε ὁποιοῦν, 152d; vgl. 153e, 156e–157a, 160b–c, 182b).[15] Diese gedankliche Konsequenz gibt den Tenor für alle Variationen über den Homo-mensura-Satz in dem von uns 'Homo-mensura-Konstruktion' oder 'Homo-mensura-Komplex' genannten theoretischen Amalgam, zu dem Platon den Homo-mensura-Satz mit Theaitetos' These der Identität von Erkennen und αἴσθησις und einer Synopsis vorsokratischer 'Bewegungslehren' zusammenwürfelt.

Der Grund für diesen 'Seinsschwund' bzw. für diese 'Flucht der Seinsbestimmtheit' ist der, dass alles, was man 'wahrnimmt', den Wahrnehmenden im 'Zeugungsakt' der αἴσθησις verändert und umgekehrt. Die αἴσθησις ist ein fortwährender Prozess zweier bzw. unendlich vieler sich fortwährend gegenseitig verändernder 'Elternteile' – in heutiger, hier etwas irreführender Sprache, sowohl auf der Seite des 'Subjektes' wie auf der des 'Objektes'. Diese bleiben sich selbst durch die fortwährende gegenseitige Veränderung auch für sich betrachtet zu keiner Zeit gleich. Wird 'Sein' so – in einer Radikalisierung des sophistischen πρὸς ἄλληλα – ausschließlich in der Interaktion diverser 'Eltern' 'erzeugt' (denn außerhalb des 'Menschenmaßes' und also außerhalb der αἴσθησις gebe es nach dieser Lesart ja keine Seienden), zerfließt es im Augenblick seiner 'Geburt' sofort wieder. Die behelfsmäßige Rede von 'Subjekt' und 'Objekt' ist insofern irreführend, als Platon in seiner Behandlung des Homo-mensura-Satzes ein Verständnis des Seienden ins Spiel zu bringen scheint – womit nicht gesagt ist, dass er dieses als sein eigenes vertritt –, nach dem alles, was 'ist', Agglomerat aus Bestimmungen oder Eigenschaften, statt 'Substanz' mit 'Akzidentien' sei. Ändert sich die 'Akzidenz' eines substanzhaft Seienden, trifft das nicht die 'Substanz'. Ändert sich dagegen eine einzige Seinsbestimmtheit eines Seinsagglomerates, ändert sich dieses Agglomerat überhaupt und ist nicht mehr dasselbe, sondern ein anderes geworden.

15 Übersetzung von Schleiermacher.

Die gleiche Vorstellung der Veränderung des ‘Subjektagglomerates’ in der wechselseitigen Bezugnahme auf anderes Seiendes unterliegt auch dem Gleichnis vom ‘Gefäß der Seele’ im *Protagoras*, klar ohne die für Platon unakzeptable Vorstellung, nach der alles Nicht-Seelische (*per analogiam* alles, was außerhalb der αἴσθησις oder Kognition sei) von den Modifikationen der Seele (oder der Kognition) abhängig wäre: Was ich denke und lerne (was ich mir aus der Welt in die Seele zulasse), verändert diese unwiderruflich. Nicht anders warnt Platon im Rahmen der Wächtererziehung: Was die Wächter ‘nachahmen’ (sprich: kognitiv verarbeiten, in das Gefäß aufnehmen), kann sie εἰς ἔθη τε καὶ φύσιν (395d), zerstören, statt sie zur gesunden ‘Einheit’ unter dem Diktat des Widerspruchprinzips zu führen (rep. 395b–d, 602e–603a; vgl. rep. 370a–b; 397e; leg. 669d1–2 neben rep. 396b, 397a; leg. 644c).[16]

So gerät die Frage nach der kontinuierlichen Einheit des Seienden, insbesondere der Einheit des ‘Selbst’ oder der ‘Person’ (wie man die Seele, wie sie sich im Leben als Mensch unter Menschen manifestiert, in diesem Diskurs ohne Bedenken nennen kann; s.o.), in den Blick. Der Zerfall dieser Einheit ist die größte ‘Gefahr für die Seele’ bzw. der Person. Von Platons Protagoras wird die Einheit der Person explizit verneint (Tht. 166b–c); von seinen ‘Jüngern’ wird diese Verneinung, zur Vermeidung argumentativer Verantwortung, geradezu ausgeschlachtet (Euthyd. 287b); Einheit-als-Aufgabe ist aber ein Kernanliegen in Platons Denken: Sie wird von Sokrates im *Phaidros* als Ziel seines Strebens explizit formuliert (Phaidr. 230a; vgl. das monströse ‘Mancherlei zum Einerlei’, ἰδέαι πολλαὶ εἰς ἕν in rep. 588c) und in der *Politeia* vermittelst des Widerspruchprinzips, wie gesagt, als Ziel der Erziehung der Wächter formuliert, die als die künftigen Philosophen und Regenten ihrerseits die ‘Einheit’ der, der Seele analogen (368c–369a), Polis garantieren sollen.[17]

16 Rep. 444c–d bestimmt Gerechtigkeit der Seele und Gesundheit des Leibes als das rechte Verhältnis ihrer herrschenden und beherrschten ‘Teile’, was im Sinne der ‘Übereinstimmung mit sich selbst’ als Widerpruchsfreiheit aufgefasst werden kann (hierher gehört auch die Bedeutung der ‘Freundschaft’ der Bürger für die ‘Einheit der Polis’); vgl. auch Tim. 82b, wo eine Variante des Widerspruchprinzips zur Bestimmung leiblicher Gesundheit angewendet wird; vgl. Gorgias 82 B 11.14.

17 Die Analogie wird auch in der Analyse der politischen Deszendenz (rep. VIII–IX *passim*, Fazit 576c), sowie zur Beantwortung der Anfangsfrage nach Glück und Unglück des Gerechten und Ungerechten (577b–d) ausdrücklich eingeholt und angewandt. Zu dieser Analogie als methodischer vgl. Kato (1986, 37); ferner (ebd., 44–46).

RA.11 Distanz

Die Seele kann nach Platon nicht einfach ein Ding unter Dingen sein. Das geht aus dem Bild vom 'Seelengefäß' hervor; ferner daraus, dass sie, im Gegensatz zu anderen Seienden, fähig ist, betrogen zu werden bzw. sich über sich selbst im Unklaren zu befinden oder sogar sich selbst zu betrügen; und schließlich aus dem Antwortcharakter der Einführung der Seele 'oder wie man sie nennen will', gleichsam als Hypothese gegen den Seinsschwund, der droht wenn man versucht, die Dinge in ihr (auf αἴσθησις reduziert) ontologisch zu verankern.

Auf verschiedene Weisen, nicht zuletzt durch die 'Inszenierung' einschließlich der Darstellung der 'Gespächsdynamik' des *Protagoras*, wurde ein wesentliches 'Herausgehobensein' der ψυχή aus allem übrigen Seienden – und analog: des 'Quadratischen Mannes' aus der allgemeinen Erfahrung und des Sokrates aus dem Prytaneion der Weisheit – ersichtlich. Anders gesagt wurden gewisse Wesenszüge der Seele an ihren Weisen, aus allem herausgehoben zu sein, im Umriss erkennbar: Dieses radikale 'Herausgehobensein' fassen wir in diesem 'Rückblick und Ausblick' unter dem Stichwort der 'Distanz'. So hoffen wir nach Möglichkeit einige innerlich zusammenhängende Perspektiven auf diesen Aspekt platonischer 'Psychologie' unter einem Begriff zu sammeln, die sich für eine philosophische – also den Wahrheitsgehalt der rekonstruierten Autorintention erfragende – Platoninterpretation fruchtbar machen ließen, die aber auf den ersten Blick vielleicht nicht verwandt erscheinen, weil Platon sie nicht mit technischer Terminologie belegt.

RA.11.1 *Distanz zu sich selbst*

Die Seele hat eine besondere Distanz zu ihren eigenen Entscheidungen oder Handlungen: Das 'Seelengefäß' ist bereits deshalb kein Einkaufskorb, weil sie selbst bestimmt, was in sie hineinkommt. Diese Distanz zu sich selbst begründet ein radikales Maß an kritischer Eigenverantwortung und das 'Gefäß' selbst ist das erste 'Objekt' dieser Verantwortung.[18]

Im *Protagoras* wird dies ersichtlich in einer Art 'Dialektik der Scham'. Dank dieser führt die gesellschaftliche Schamgefühligkeit nicht wie bei Protagoras im Vermeiden von αἰδώς zu einer Ethik der Verstellung und somit zur Ungerechtigkeit der Polis, sondern durch die Weise, wie Sokrates die αἰδώς als Mittel der Selbsterkenntnis nützt, zur Entdeckung der 'Seele in der Gefahr'. Umgekehrt führt diese Gefahr zur Entdeckung einer eigentümlichen, jede Distanznahme erst ermöglichenden Selbstbezüglichkeit der Seele: Sokrates deckt die Widersprüchlichkeit in der Weise auf, wie Hippokrates sich von den

18 Vgl. Steiner (1992, 22).

gesellschaftlichen Verhältnissen leiten lässt, die vermittelst des Regulativs der Standeserwartungen und der αἰδώς auch in ihm wirksam sind: Er scheint zur Erfüllung dieser Erwartung mit voller Unterstützung seines sozialen Umfeldes etwas zu wollen, vor dem er sich diesem Umfeld gegenüber schämen müsste: Ein Sophist zu werden. Sobald er dies eingesehen hat, sobald er also erkannt hat, dass er über seine Erwartung an den Unterricht im Verhältnis zu der Erwartung seines Standes an ihn selbst im Unklaren ist (sonst hätte er die Kollision beider Erwartungen in Sokrates' Händen als nur scheinbar erkannt), nützt Sokrates den Moment, ihn auf eine wesentlichere Gefahr zu weisen: Er macht ihm mithilfe des Gleichnisses vom 'Seelengefäß' deutlich, dass was man tut und lässt weit über die soziale Erwartung und ihre Schamgefühle hinaus für einen selbst von radikaler Bedeutung ist.

Insgesamt lassen sich an dieser 'Dialektik der Scham' drei Momente ausmachen: 1) Sie nimmt ihren Ausgang in der sozial regulativen αἰδώς, die Hippokrates empfindet, wenn er sich bei einem unstatthaften Vorhaben ertappt fühlt; 2) Sokrates wendet diese Scham ins 'Maieutische', indem er Hippokrates in der Widersprüchlichkeit seiner Erwartungen erkennen lässt, dass er über sein Vorhaben und den grundlegenden Annahmen darin nicht im Klaren ist; 3) diese Selbstaufklärung verkehrt die anfängliche regulative Scham in ihr gerades Gegenteil: Die regulative αἰδώς als die Begrenzung oder Eingrenzung des Eigenen (des 'Selbst': ψυχή, *σαυτόν*; Prot. 312b–313c) gegenüber den Ansprüchen der sozialen Mitwelt – auf dieser Ebene operiert αἰδώς mit δική auch bei Protagoras – verkehrt sich, zur Ausgrenzung eben dieser Ansprüche, in die beschützende Umgrenzung dieses Eigenen oder 'Selbst', das damit erst vorsichtig in den Blick gerät. Die zwei widersprüchlichen Formen der Scham erweisen sich in 'maieutischen' Händen also als komplementär.

RA.11.2 ***Distanz zu den ἀρεταί***

Obwohl die Frage nach der ἀρετή im *Protagoras* nicht rechtzeitig gestellt wird und deshalb den Gesprächsverlauf methodisch nicht in rechter Weise bestimmt, so dreht sich der Dialog in den beiden Teilfragen nach ihrer Lehrbarkeit und Einheit dennoch um die ἀρετή. Der Chiasmus der scheinbaren Schlussaporie legt nahe, dass die richtig verstandene ἀρετή nach Sokrates lehrbar sein soll. Das ist kein anderer Befund als derjenige der Metaphorik des Gefäßes. Denn angesichts der weiten nicht-diskursiven Perspektiven, die der Dialog dieser Arbeit zufolge sonst bietet, ist die Vermutung berechtigt, dass mit der ἀρετή, um die es hier geht, die Vollendung der ψυχή *als* ψυχή gemeint ist. Und wenn diese grundsätzlich durch die eigene Tätigkeit der Seele erreicht werden soll, ist sie lern-, dann auch lehrbar – wenn auch nicht in herkömmlichen Formen des Lernens. Ihre höchste Tätigkeit ist eine Form der μάθησις, wie die Simonides-Passage zeigt.

Die andere Teilfrage, nach der Einheit, wird ebenfalls nicht beantwortet. Aber allein schon die Tatsache, dass Protagoras dort, wo diese Frage mit Hilfe einer einfachen Dihairese gestellt wird (329c), konsequent die Variante der geringsten Einheit wählt, legt auch ohne das 'Vorverständnis' bezüglich des Vorrangs von Einheit über Vielheit in Platons Denken nahe, dass Sokrates für eine Form von Einheit der ἀρετή einer einheitlichen Seele plädiert hätte, die die Vielheit der ἀρεταί in einzelnen Handlungssituationen dennoch nicht verneint.

Denn eine einheitliche Konzeption der ἀρετή einer einheitlichen Seele bedeutet nicht, dass diese sich nicht in vielen ἀρεταί übt: Gerade die Argumentation bezüglich des Verhältnisses zwichen 'Gutsein' und 'Gutwerden' in der Simonides-Passage beweist durch den Vergleich mit den einzelnen τεχναί zur Darlegung der Struktur der μάθησις das Gegenteil. Die Seele erwirbt und verwirklicht die sie auszeichnende μάθησις nach Platon nur in der Ein- und Ausübung vereinzelter Fähigkeiten. Die ἀρετή schlechthin dieser Seele besteht aber wie jede ἀρετή in μάθησις. Dennoch fällt sie so wenig wie mit der Beherrschung einer einzelnen τεχνή mit irgendeiner einzelnen ἀρετή zusammen.

Die Frage nach der ἀρετή der Seele betrifft somit jene Eigenart, die alle einzelnen Fähigkeiten ermöglicht. Folglich besteht zwischen der ἀρετή schlechthin und den einzeln erlernbaren ἀρεταί ein asymmetrisches Verwandtschaftsverhältnis: Zwar ist ein Fachman für das Lernen und Ausüben seines Faches notwendig auf die Seele angewiesen: Ohne Seele kann kein Fachman sein Fach beherrschen. Aber die Seele ist deshalb für ihr Seelesein noch nicht ebenso auf (gerade) diese oder jene Fertigkeit oder Tätigkeit angewiesen. Es ist dennoch schwer, sich 'Seele' vorzustellen, ohne dass sie irgendwelche, und vor allem ihre typischen Tätigkeiten ausübt (in 'Bewegung' ist; vgl. Phdr. 245c–246a). Dazu zählen nach Tht. 186a jene 'zeitaufspannenden' Tätigkeiten des Erinnerns und Erwartens im Bestimmen des Gegenwärtigen, die auch im Lustdiskurs des *Protagoras* eine wesentliche Rolle spielen und vor dem Hintergrund der religiösen Überlieferung ihre 'mantische' Verwandtschaft mit dem Göttlichen einmal mehr ausweisen – Apollon verleiht die Gabe, «das Gegenwärtige, das Künftige, und das was vorher war» zu erkennen (τά τ᾽ ἐόντα τά τ᾽ ἐσσόμενα πρό τ᾽ ἐόντα);[19] im Vorblick auf das Ziel einer 'hier und jetzt' in Angriff genommenen Anfertigung und dank der als Erfahrung gespeicherten

19 Die Formel findet sich z.B. Hes. theog. 38 auf Apollons Gefährtinnen, die Musen bezogen; Hom. Il. 1.70 auf Apollons Seher Kalchas; Diog. Laert. 1.33 in der Legende der Sieben Weisen vom Orakel auf Apollon selbst.

Erinnerung ermöglicht diese ‘Gabe’ auf der Stufe des Alltäglichen auch jede Fachmannschaft (z.B. rep. 596b).[20]

Viel eher liegt der Gedanke nahe, dass die Seele als leiblich vereinzelte Seele für die bestmögliche Verwirklichung ihrer eigentlichen ἀρετή auf die Ausübung vereinzelter ἀρεταί und μαθήσεις angewiesen ist: Seele(-im-Leib) kann sie nur vermittelst der Tätigkeit dieses oder jenes Fachmanns oder sonst in einer so oder so qualifizierten Ausübung dieser oder jener Tätigkeit sein. Das gilt also auch für die in philosophischem Sinne ‘gestorbene’ Seele: wie sie denkt, bestimmt, wie sie ist. Das lässt sich am Mythos von Er ablesen: An was sich eine Seele aus früheren Leben zu erinnern vermag, verwendet sie hier und jetzt für die Wahl eines künftigen Lebens; diese Wahl bestimmt, wie sie weiterhin ist – und das involviert auch Bestimmungsmomente, über die sie nicht verfügt. Denn wählt sie das Los eines Tyrannen, *muss* sie nach rep. 619a–c gewisse Greueltaten verüben und Unheil über sich und andere bringen; diese Erfahrung wird notwendig eine künftige Wahl mitbedingen, sofern diese Seele sich im aus dieser Wahl resultierenden Leben nicht definitiv zugrunde richtet (615d–616a).

Die terminologisch akribische Bestimmung des Verhältnisses der Seele zu den Sinnen im *Theaitetos* (184c–d) weist eine ähnliche Struktur auf, wie das Verhältnis der Seele zu den ἀρεταί: Es gibt Tätigkeiten, die ‘wir’ ‘mit’ (Dativ) der Seele ‘an und für sich’, und Tätigkeiten, die ‘wir’ ‘vermittelst’ (διά + Genitiv) der Werkzeuge der Sinne ausüben. Terminologisch in die Sprache des *Protagoras* übersetzt heißt das: Die eigentlich ‘synoptische’ ἀρετή (‘Tauglichkeit’) der Seele steht in einem asymmetrischen Verhältnis zu den einzelnen ἀρεταί (ebenso) der Sinnesorgane. Die einzelnen Sinnesorgane könnten ohne die Synopsis der Seele ihr Werk nicht vollbringen; aber in dieser Synopsis erschöpft sich die ἀρετή der Seele nicht: Erkenntnis der Sinnendinge ist nur *eine* Form der Erkenntnis (vgl. Tht. 175c–e, 176b–d). Lässt sich die Sinnlichkeit in die höhere Tätigkeit der Seele einbinden bzw. lässt sie die unvermeidlichen Verzerrungen ihrer Datenbeschaffung korrigieren (Prot. 356c–d), was sie selbst nicht kann, so liefert auch die αἴσθησις einen Beitrag zur Realisierung des eigenen Werks der gesamten Seele (Tht. 186d). Die vereinzelten ἀρεταί der Sinnesorgane binden die Seele unter dem Aspekt der Wahrnehmung in die Sinnenwelt. Die αἴσθησις

20 In dieser Veralltäglichung von Apollons Gabe kombinieren wir tentativ die Metapher der Anamnesis mit Platons Analyse des Handwerks. Die ‘religiöse Scheu’ des platonischen Sokrates bezieht sich, wenn wir richtig sehen, auch auf die ‘alltäglichen’ kognitiven Prozesse. Apollon gilt nach Albert generell als Gott der Distanz, als «Gott der aus der Distanz blickenden Erkenntnis» (1980, 15; Zitat ebd., 23).

wird dann zugleich verständlich als die nicht bis zum Begriff der 'Erkenntnis' gedachte ἀρετή der Seele.

Das Verhältnis der einen ἀρετή zu den vielen ἀρεταί im *Protagoras* lässt sich auch umgekehrt bis zu einem gewissen Grad analog zu diesem Unterschied zwischen der αἴσθησις und den αἰσθήσεις im *Theaitetos* auffassen. Der 'verborgene' Begriff der ἀρετή, an dem der Diskurs im *Protagoras* scheitert, ist dann in etwa dieser: 'Wir' erlangen einerseits 'mit' der Seele (insofern dem Menschen möglich) 'die' ἀρετή (was mit Hesiod dauerhaft nur 'dem Gott' möglich sei); diese ἀρετή schlechthin erwirbt und erhält sie nur 'vermittelst' der einzelnen ἀρεταί durch Lernen und Gelernthaben (μάθησις). Wir sprechen analog zur 'Synopsis' von 'Synpraxis': In der Erfassung und Ausübung dessen, was das Gerechte (Besonnene, Weise, Fromme, Tapfere etc.) in dieser oder jener Handlung im Blick auf die ἀρετή schlechthin sei, erreicht die Seele diese ἀρετή und vermag sie mit der Zeit in sich zu stabilisieren. So wie auch ein Gegenstand unterschiedliche, sinnlich erfassbare Eigenschaften zugleich haben wird und die Seele aus dieser Vielheit die Einheit des Gegenstands rekonstruiert, so kann auch eine einzige Handlung die Bestimmungen mehrerer unterschiedlich benannter ἀρεταί tragen oder von der ἀρετή in verschiedenen Manifestationsformen geprägt sein. Darin hat sie ihre von dem 'Seelengefäß' erkannte und durch ihre Ausübung 'einverleibte' Gesamtgüte.

RA.11.3 *Distanz zu den sozialen Verhältnissen*

Die Spannung zwischen *der* philosophisch gegriffenen ἀρετή und *den* entsprechend analysierten ἀρεταί ist im Grunde keine andere, als die zwischen 'demotischer' ἀρετή und ἀρετή schlechthin, wie sie im Begriff der ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν als δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι schlummert – an dieser Stelle Platons Definition der ἀρετή schlechthin.

Denn nur insofern als sich das konkrete Handeln nicht anmaßt, seine Richtigkeit aus sich selbst beurteilen zu wollen, sondern sich nach einem übergreifenden Maß bemessen lässt (Einsicht), kann eine Handlung unter dem Gesichtspunkt der ἀρετή betrachtet werden, und dann 'gerecht' oder 'fromm' heißen. Ob diese Handlung einer bestehenden politischen Ordnung konform ist, spielt keine Rolle; auch eine politisch-gesellschaftliche Ordnung[21] ist Platon zufolge weder aus sich selbst (Tht. 167c) noch im Vergleich mit anderen Ordnungen (Prot. 327c–e) zu begründen oder zu beurteilen, sondern nur im Blick auf ein übergeordetes 'Gutes' (*Politeia*).

---

21 Platon unterscheidet nicht zwischen Polis und Gesellschaft; eine Polis ist eine Vergesellung der nicht-autarken Menschen zum Zweck arbeitsteiliger Erwirtschaftung der Lebensgrundlagen (rep. 369b–d).

Wenn die ἀρετή als ὁμοίωσις θεῷ als δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι verstanden wird, kann in ihr nicht die einfache Einordnung in ein bestehendes Wertesystem gemeint sein – was sie ja auch mit einer potagoreisch verstandenen ἀρετή konvergieren ließe, statt ihr zu antworten. Statt dessen verlangt sie eine Revision bestehender sittlicher Systeme und politischer Ordnungen von Grund auf, soll das δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι im Einklang mit den Setzungen und Gewohnheiten einer Polis geleistet werden. Und allem voran verlangt die ὁμοίωσις eine ebenso radikale Selbstprüfung jeder individuellen Seele, soll sie überhaupt geleistet werden können. Die Einschränkung κατὰ τὸ δυνατόν trägt dem Umstand Rechnung, dass der ἀρετή der Seele die Struktur des 'Werdens-zum-Sein' eignet; mag sie in der ὁμοίωσις auch zu ἡσυχία gelangen, sie erreicht darin noch nicht das ununterbrochene Gut-sein des 'Gottes'.

All das führt zu den beiden extremen Möglichkeiten, nach der *Politeia* als Philosoph in einer Polis zu leben: entweder als König in einer Polis, die auf der Trennung von erkenntnisbasierter Macht und Besitz bzw. auf der Teilung der τεχναί beruht (Handwerker und sonstige Chrematisten erhalten keinen Anteil an der Herrschaft, die den Philosophen vorbehalten bleibt); oder als Außenseiter, der Gefahr läuft, an den gesellschaftlichen Strukturen seiner Polis zugrunde zu gehen – wie es dem historischen Sokrates denn auch ergangen ist (dem gerechtesten Mann seiner Zeit und der einzige wahre Staatsmann, beides nach Platon). Im *Protagoras* schlägt sich diese doppelte Distanz zu den Verhältnissen in der Schilderung der Rahmenerzählung nieder, die Sokrates den Sitzplatz eines Sklaven einnehmen lässt (Prot. 310a).

So sitzend erzählt er seinen Freunden von seinem 'Sieg' über die zeitgenössischen Weisen. Dieser zeichnet ihn als den Weisesten in diesem selbsternannten 'Prytaneion der Weisheit' aus, weil er, nachdem er es mit den Mitteln der dort geltenden Weisheit besiegt hat, diese schlechthin verschmäht. Das ist ja die agonale Weisheit der Gefesselten in der Höhle, weshalb die Mitglieder des Prytaneions den Schattenfiguren im Hades verglichen werden. In der 'Digression' des *Theaitetos* nimmt diese Absage die Form einer apodiktischen Konfrontation der gängigen juristisch-politischen Praxis an, versinnbildlicht im Zwang der Wasseruhr (s.u.); die Distanznahme ist die φυγή (176b) der ὁμοίωσις θεῷ. Diese wird in Begriffen erläutert, die, wie gesehen, die Thematik der *Politeia* denkbar knapp umreißen.

Beide 'Protagorasdialoge' verbinden diese Distanznahme mit der Thematik der Muße: der *Theaitetos* unverblümt, der *Protagoras* in ironischer, die Erzählstruktur bestimmender Verkehrung: Die Welt der Wasseruhr lässt keine Muße für jene lehrend-lernende Forschung, wie sie Theaitetos und Sokrates unter wiederholter Betonung eben ihrer Muße unternehmen, und die dort nichts

anderes als das Mittel dieser φυγή ausmacht (Tht. 172d–e, 201a; vgl. 158d; Gorg. 455a–b; vgl. 458c–d). Sokrates hat keine Muße für den Betrieb im Kallias' Haus, will sagen: Er hat ein Geschäft zu erledigen. Sein 'Geschäft' besteht nach dem Zeugnis der *Apologie* darin, 'dem Gott helfend' (τῷ θεῷ βοηθῶν, 23b) falsche Wissensansprüche zu entlarven; das verbietet ihm im *Protagoras*, sich unter Unbelehrbaren aufzuhalten, zu denen er von sich aus nicht gegangen wäre (Prot. 309d; 310c); und seine ἀσχολία besteht darin, für eine zufällige Begegung mit Freunden frei zu sein, denen er die soeben entflohene Unterhaltung erzählt und so den von Protagoras verweigerten Neuanfang des Gesprächs über die ἀρετή gewissermaßen nachholt. Die Weise, wie das Element des 'Herausgehobenseins' die Komposition des Protagorasdialogs bestimmt, legitimiert unsere Fokussierung auf solche Elemente des Dialogs, die gesprächstechnisch als Abweichungen der Untersuchung aufgefasst werden müssen – umso mehr, als Protagoras' 'Flucht' vor der Selbsprüfung, die wiederholt betont wird, und die ihn daran hindern würde 'sich einen Namen zu machen' (Prot. 335a), die philosophische φυγή für den Abderiten sozusagen verhindert.

Die Dynamik des Außenseitertums der φυγή, die zu ihrer Zeit erst ein wirkliches politisches Leben ermöglichen würde, findet im *Protagoras* eine besondere Bestätigung im Vergleich, den Protagoras' Mythos mit Parmenides ermöglicht, sowie in der doppelten Identifikationsfläche, die der Kulturheros Prometheus diesem Vergleich entsprechend bietet. Protagoras verbietet, 'allzu privat zu leben' (ἐκτὸς βαίνειν); Parmenides lehrt, dass Einsicht nur 'weitab von der Menschen Pfad' zu finden sei (ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου). Protagoras' Prometheus schafft es nicht, über die Zusammenhänge eines innerweltlichen Praktizismus hinauszublicken (bis zu Zeus' Gerechtigkeit vorzudringen), während Platon Mittel und Weg dazu, die dialektische Methode, gerade als Geschenk 'eines' Prometheus betrachtet und sein Sokrates die Philosophie wortspielig als 'Vorbedachtnehmen' (προμηθούσθαι) auf das ganze Leben versteht (Prot. 361d; s.u.) – ein Wortspiel, das die Brücke unter Einbezug der Frage nach der doppeldeutigen 'Gefahr für das Leben' zu Protagoras zurückschlägt. Dieser hatte Sokrates für den 'Vorbedacht' gedankt (προμηθούσθαι, 316c), den dieser angeblich auf die Lebensgefahr nimmt, die Protagoras durch seine Tätigkeit als Sophist in fremden Poleis – also als intellektueller und sozialer Außenseiter – auf sich nehme.

RA.11.4 *Distanz zu den Werkzeugen der Sinne*

Die Distanz im Gebrauchen der Sinne als 'Werkzeuge', deren Daten sie zu einem kohärenten Bild von dem Seienden formiert, das sich in diesen Daten kundtut, korreliert, wie soeben dargelegt wurde, gewissermaßen mit dem

Verhältnis der Staatskunst zu den einzelnen Handwerken in Prot. 319a–e, das ihrerseits von der gleichen Struktur ist wie das Verhältnis der einen ἀρετή zu den vielen ἀρεταί: Die einzelnen Handwerker werden über Einzelfragen in der Volksversammlung gehört, aber sie entscheiden *als* Handwerker nicht darüber, ob sie eine Anhörung erhalten: Wenn ein Schiff gebaut werden soll, wird der Schiffsbauer gehört; ob ein Schiff gebaut wird, wird aber nicht vom Schiffsbau, sondern von der Staatskunst im Blick auf den ganzen Staat bestimmt – in welchen konkreten Menschen auch immer diese 'Kunst' lokalisiert wird. Im historischen demokratischen Athen war das *auch* in den Handwerkern, was der Problematik eines 'technischen' Charakters von Ethik und Politik die nötige Schärfe gibt. Mit anderen Worten: Die einzelnen τεχναί können ihre eigene Nützlichkeit nicht beurteilen, so wenig wie die Sinnesorgane ihre eigenen Verzerrungen korrigieren oder die einzelnen ἀρεταί ihre Güte begründen können – und wohl nicht zufällig können die Handwerker nach Platon nicht einmal beurteilen, ob ihr Produkt überhaupt 'gut' ist, denn darüber urteilt ihm zufolge der Gebraucher (rep. 601c–d), so wenig wie die Ärzte darüber urteilen können, ob ein durch ihre Kunst erhaltenes Leben gemessen an den Ansprüchen der einen ἀρετή auch lebenswert sei (Lach. 195b–d; vgl. apol. 41d, 42a).

Im Gebrauch der Sinne erweist sich die Seele als *eine*: indem sie die Sinnesdaten zur Erkenntnis eines einheitlichen Gegenstandes zusammenschließt, zur Erkenntnis eines jeweiligen Dinges im Blick auf das in ihm manifeste κοινόν (185c–e). Die Wortwahl verrät die Vorsicht, das Ergebnis nicht vorzeitig mit Vorstellungen zu belasten, die nicht aus der Untersuchung zusammen mit Theaitetos hervorgegangen sind. Die gleiche Vorsicht verwendet Sokrates auf den Namen der hier 'entdeckten' synoptischen Instanz, der ψυχή. Diese Vorsicht nach beiden Seiten hin unterstreicht den Charakter einer prinzipiellen, wenn auch nicht graduellen Gleichwertigkeit der Gesprächspartner im Dialog: Sie betreten gemeinsam Neuland.

Dennoch ist festzuhalten, dass die Analyse des synoptischen Prozesses nur 'wissenschaftlich' beschreibt, was *jede* Seele tut, sofern sie (eine gesunde) Seele ist (vgl. Tht. 180d) – unabhängig davon, wie sie sonst noch sein solle. Der Gedanke, dass das 'Seelengefäß' sich im rechten Umgang mit äußeren und inneren Impulsen zu einer Einheit im Sinne eines Ganzen bilde,[22] weil die

22 Die Einheit im rechten Umgang mit 'inneren Impulsen' meint die Subsumption von wenigen oder gar nicht zu 'Erkenntnis' fähigen Kräften unter das synoptische Vermögen, in der die στάσις der Seelenteile beendet werde. Die Vorstellung der στάσις der Seele findet sich nicht nur in der Politeia (z.B. 554d–e, 603c–d), sondern auch in anderen Dialogen, z.B. Phaidr. 237e.

Seele *qua* Seele 'wie sie nach Platon sein soll' in typisch platonischer Rückkoppelung sich selbst durch ihre Tätigkeit zur Einheit 'ineinsbilde' statt in Vielheit 'zunichte' zu werden – indem sie auf auf der Ebene des λόγος die Einheit der Dinge in der Vielheit der Sinnesdaten auch theoretisch erschließt und entwickelt, was es dazu an mathematisch-'ontologischer' Theorie braucht; und indem sie auf der Ebene des βίος die eine ἀρετή in den vielen ἀρεταί für eine 'reflektierte Sittlichkeit' erkennt und einübt –, bleibt im *Theaitetos* implizit.

Ein subtiler Hinweis auf diese Thematik bietet dennoch die Gegenüberstellung des *einen* Parmenides zu den *vielen* 'Fließenden' (181a) und eleatischen Epigonen (ἕνα ὄντα Παρμενίδην, 183e). Parmenides steht nicht nur als Denker für Platon einzig da, sondern diesen exemplarischen 'wissenden Mann' (den εἰδὼς φώς aus DK 28 B 1.3) stellt sich Platon wohl auch als einen *geeinten* Mann vor. Wie oben gesehen, soll auch die erzielte Einheit der Wächter beiderlei Geschlechts dem Widerspruchsprinzip genügen und formuliert Sokrates in Phaidr. 230a seine 'Zweifel' daran, ob er bereits *einer* sei oder noch eine typhonische Vielheit – eine Gefahr, die er duch seine Gesprächstätigkeit zu unterbinden versucht; zu vergleichen ist deshalb auch die in vielen Dialogen begegnende Aufforderung, im Gespräch 'mit sich selbst einig zu werden' und 'sich selbst Freund' zu werden (und dadurch 'den Göttern', wie die *Politeia* beschließt).[23]

Andererseits gibt der *Theaitetos* Antwort auf die Herausforderung von Protagoras' Denken über die in diesem weiteren Horizont als 'eine' zu verstehende Seele, eine Auskunft auf der hohen theoretischen Ebene der platonischen Analysen des Homo-mensura-Komplexes. Wenn man sie aus ihrer Unterschiedenheit zu dem, was über ihre Werkzeuge – die Sinne – gesagt wird, versteht, werden drei konkrete Eigenschaften ersichtlich, die sich in der Formel zusammenfassen lassen: *Durch was sie ist*, kann die Seele nach Platon etwas, wozu die Sinnesorgane ebenfalls durch *was sie sind* nicht imstande sind:

1) Die Seele ist ein mit sich selbst identisches Seiendes, das sich von allem anderen unterscheidet. Dieser Unterschied unterscheidet sie natürlich noch nicht von allem anderen, einschließlich der Sinnesorgane, denn die Identität mit sich und die Verschiedenheit von anderem kommt gemäß der platonischen Aneignung des parmenideischen Denkens allem zu, was 'ist'.
2) Anders als die Sinnesorgane (und dieser Unterschied verbindet sie also nicht mehr mit diesen), vermag die Seele sich auf das von ihr Unterschiedene hin, das sich ihr vermittelst der Sinnlichkeit als ein von ihr unabhängiges Sinnending zu erkennen gibt, selbst zu übersteigen.

23 1.3 Fn. 20 und 55 mit Haupttext 2.3 Fn. 23; 24 mit Haupttext.

Gerade das vermögen die Sinnesorgane nicht. Von manchen ‘anderen Seienden als die Seele’, die sich vermittelst der Sinnesorgane der Seele melden, stünde das noch aus. Ein relevanter Fall, der im *Theaitetos* wiederum implizit thematisch wird, ist der ‘intersubjektive’, gegenseitige Selbstüberstieg zweier Seelen auf einander hin.

3) Vermöge dieses Selbstüberstiegs erschließt die Seele im Anschluss an die vermittelst dieser Organe gelieferten Daten a) Wesentliches an den vermittelten Seienden, und zwar b) auch über diese Daten und diese Seiende hinaus: Sie schließt auf Sein und Nicht-Sein der Bestimmungen dieser Seienden *qua* Seienden.

Das dritte Spezifikum hat Konsequenzen für das Verhältnis der einen ‘Seele’ zu anderen ‘Seelen’. Die nächstliegende Thematik ist die des Gesprächs, in der zwei Seelen sich in der gegenseitigen, methodischen Prüfung der Person in der Prüfung der Ansichten denkbar eng aufeinander beziehen und in obigem Sinne zur Einheit bilden. Diese Thematik wird in beiden Dialogen auf expliziter wie impliziter Weise berührt und wird weiter unten kurz angedeutet werden.

RA.12 Parmenides

Im Hintergrund der ‘psycho-onto-theologischen’ Auseinandersetzung mit Protagoras ragt in beiden Dialogen die Gestalt des Parmenides auf. Im *Theaitetos*, wo es letztlich um nicht-hintergehbare Prinzipien von Sein geht, geschieht dies explizit, im *Protagoras* sehr implizit.

Der *Theaitetos* lässt sich als ein Versuch lesen, Parmenides’ Grundsatz der Einheit und Selbst-Identität all dessen, was *ist*, dadurch zu prüfen, dass es diesen vermittelst des Homo-mensura-Satzes aufhebt. Platon stilisiert diesen Satz überdies zu einer Interpretation des parmenideischen Grundsatzes der Denkbarkeit all dessen, was *ist*. Das Resultat ist das Zerfließen der Einheit allen Seins – einschließlich der denkenden ‘Person’ – in Unbestimmtheit, womit auch ihre Denkbarkeit aufgehoben ist.

In der kommentarlosen Restitution der Einheit (185a, 186a, 188d, 188e–189a, 189a–b; vgl. 202d) alles Seienden kommt, im Anschluss an die Erledigung der Aporien des Homo-mensura-Komplexes, im *Theaitetos* auch die ‘Seele’ – ‘oder wie man das nennen soll’ – als diese denkende Instanz neu in den Blick. Diese war zusammen mit dem übrigen ‘Sein’ verschwunden, weil das Denkende (das ‘Subjekt’ der αἴσθησις) und das Gedachte (das ‘Objekt’) in der ‘zwischen’ ihnen stattfindenden αἴσθησις als bestimmte Entitäten verschwanden, da sie in diesem haltlosen Prozess gegenseitig aufeinander einwirkten und sich und einander so fortwährend veränderten (s.o.).

Deshalb erweist sich der Dialog über die ἐπιστήμη notwendig als ein Gespräch über die Seele in ihrem Verhältnis zum Sein. Die ἐπιστήμη der Seele (*genitivus subjectivus*) ist ἐπιστήμη des Seins (*genitivus objectivus*), denn Denken ist nach Platon mit Parmenides Denken von Sein – und die eigentliche ἀρετή der Seele. Es ist aber auch ein Dialog über das Verhältnis der Seele zu sich selbst (s.u.).

Dies ist mit Blick auf den parmenideischen Horizont auch nicht anders zu erwarten: Das wahrscheinlich bereits für Platon interpretationsbedürftige Diktum der 'Identität' von 'Denken' und 'Sein' durchzieht notwendig alles, was 'irgendwie' mit Denken und Sein zusammenhängt; dass 'alles, was ist', (πάντα χρήματα) 'Denken' sei, behaupten beide Dialoge auf eigene Weise und führen es auf ironische Weise durch – oder vielmehr scheitern sie beide in der Durchführung: Der Protagoras-Teil des *Theaitetos* scheitert an der Reduktion des Menschen, vermittelst der αἴσθησις, auf ἐπιστήμη, deren Begriff in der Auslegung des Homo-mensura-Satzes gesucht wird und dadurch mitsamt 'allem' aus dem Blick gerät. Im *Protagoras* behauptet Sokrates rückblickend und angesichts des faktischen Scheiterns jedweder sachlichen Verständigung höchst auffällig, es hätte sich gezeigt, ὡς πάντα χρήματά ἐστιν ἐπιστήμη. Damit sind in erster Linie die ἀρετή aus ἀρεταί gemeint; die Formulierung deutet aber den umfassenden Horizont des Verhältnisses des Homo-mensura-Satzes zu Parmenides' Grundsatz an – beide nicht notwendig historisch, vielmehr in platonischer Aneigung.

Unsere These einer 'psycho-onto-theologischen' Kontinuität der beiden Dialoge ist insofern ungewöhnlich, als der *Theaitetos* in der Regel erstens nicht primär als ontologischer Dialog gelesen wird; zweitens die fortwährenden Abschweifungen von der Behandlung der schlecht gestellten Anfangsfrage im *Protagoras* soweit wir sehen noch nirgends in eine einheitliche Perspektive gebracht wurden; drittens weder dem *Protagoras* noch dem *Theaitetos* in der Forschung im Allgemeinen eine besondere Bedeutung für die Aufarbeitung von Platons Seelenbegriff zugekommen ist; und diese beiden Dialoge denn auch viertens normalerweise nicht intensiv auf einander hin studiert werden.[24]

Das Resultat unserer Untersuchungen kann auch lediglich ein Ansatz zu einem solchen Verständnis sein, dem es weniger um die Darstellung einschlägiger Äußerungen Platons, als um die Darlegung des philosophischen Potentials dieses Begriffs geht, wie er hier zum Tragen kommt. Sei es mehr intuitiv, sei es bereits durchdacht scheint er uns im Hintergrund von Platons

24 Das nach wie vor wichtige Standardwerk zu «Plato's Psychology», das die expliziten 'psychologischen' Erörterungen Platons aufarbeitet und unter einander vergleicht, Robinson (1995), nimmt keinen nennenswerten Bezug auf unsere Dialoge.

Kritik an der zeitgenössischen Paideia im *Protagoras* zu stehen und als eine in der Abarbeitung der Aporien des Homo-mensura-Komplexes zu durchdenkende Problematik im *Theaitetos* notwendig in den Blick zu geraten.

RA.13 Freiheit

Der Fluchtpunkt der Perspektive, die beiden 'Protagorasdialogen' gemeinsam ist, ist der 'Gott' der Anähnlichung in menschlicher ἀρετή. Dieser 'Gott' mag für Platon Gegenstand kultischer Verehrung oder sogar der Agent einer 'unaussagbaren Offenbarung' gewesen sein[25] oder auch nicht.[26] Hauptsache ist, das dieser 'Gott', der als παράδειγμα in allem, was 'ist', sofern es ist, mehr direkt oder indirekt abgebildet wird (s.o.) und sich als Postulat im Gewand eleatischer Prinzipien von Einheit, Dauerhaftigkeit und Denkbarkeit des Seins gerade am Horizont des *Theaitetos* verbirgt, so wie seine dauerhafte ἀρετή im *Protagoras* als – nicht ebenso dauerhaft erreichbares – Ziel allen menschlichen Strebens nach eben ἀρετή im 'Verborgenen Diskurs' ebenfalls aufleuchtet. Dabei wird der Zugang zu diesem 'Prinzip' – das Protagoras mit Simonides nicht interessiert – im 'Lustdiskurs' des *Protagoras* explizit dadurch verbaut, dass die Adressaten – die anwesenden Sophisten – es von ihrer Sichtweise (praktisch-technisch) und Zielsetzung aus (Erfolg und Anerkennung innerhalb eines gegebenen, agonalen Rahmens) nicht anders denn von Grund auf verfehlen können. Dies wird auch von Protagoras' Prometheus-Mythos nahelegt. Und hiervon handelt die berühmte 'Digression' über das Verhältnis zwischen Philosophie und Sophistik im *Theaitetos* (172c–177c).

Wir haben diese Opposition auf die Formel einer 'als Freiheit verkannten Unfreiheit im Zeichen des Menschenmaßes' gebracht, im Gegensatz zu einer 'als Unfreiheit verkannten Freiheit in der Anähnlichung an Gott' im philosophischen Denken und in einem von solchem Denken geprägten Handeln.

Dieses Denken selbst wird, wie wir ausdrücklich festhalten möchten, im *Theaitetos* nicht auf der Höhe dieses Ziels eingefangen, so wenig wie der *Protagoras* die Frage nach der ἀρετή klärt: was sie sei, ob sie eine oder viele und ob sie lehrbar sei. Dass das Ziel dieses Denkens sich als solches ebenso wie die nähere Bestimmung der ὁμοίωσις θεῷ außerhalb der Zielsetzung des *Theaitetos* befindet, macht Platon in der expliziten Ausklammerung der parmenideischen Überlieferung bei der Behandlung der Frage nach der Erkenntnis deutlich (Tht. 184a–b).

25 So z.B. oder Schefer (2001).
26 Vgl. Albert (1980, 100–101).

Die Rede von 'Freiheit' im Kontext einer Platoninterpretation mag befremden.[27] Sind wir doch eher disponiert, 'Freiheit' mit dem fröhlichen Treiben der kosmopolitischen Sophisten und den sie tragenden, scheinbar anti-elitären und 'demokratischen' Verhältnissen zu assoziieren. Einige Worte dazu scheinen somit angebracht.

Die Anziehungskraft solcher nach unserem Verständnis freien Verhältnisse hat auch Platon klar gesehen (rep. 561d–e) und vielleicht hat er sie irgendwann ebenso attraktiv gefunden (epist. VII 323e–324a), wie auch das von Homer vermittelte aristokratische 'Weltbild' ihm einmal lieb war (rep. 595b–c), es aber nicht geblieben ist. Nur hat er die in ihnen wirkenden Kräfteverhältnisse bei näherem Hinsehen nicht als frei analysiert, sondern eben als unfrei: individuell sowie politisch unfrei den eigennützlichen Bedürfnissen gegenüber, die sich in diesen Verhältnissen Geltung zu verschaffen versuchen und in Bürgerkrieg oder Tyrannis münden (z.B. rep. 564a); unfrei auch den Zwängen der Institutionen gegenüber, in denen diese Geltung erkämpft wird (Tht. 172d–173b), solange sie noch nicht im Krieg versunken sind, im nicht enden wollenden Übel der Kämpfe um Vorrherrschaft privater Interessen. Das hat er im Peloponnesischen Krieg einschließlich der Herrschaft der 'Dreißig' in Athen zur Klimax kommen gesehen, als einen auch sonst dominanten Faktor im gesamtgriechischen Polisleben.

So verstandene Freiheit innerhalb politischer Institutionen hat Platon sich danach, so viel wir wissen, nicht mehr vorzustellen versucht. Der Philosoph, der im 'gerechten Staat' das Königtum auf sich nehmen muss, ist ebenso wenig frei um zu tun und zu lassen, was ihm gefällt – nämlich um zu philosophieren – als die übrigen Politen zu dem, was ihnen einfallen könnte – nämlich um sich umwillen der Vorteile für sich und ihre Freunde das politische System zu unterwerfen. Mag das in späteren Werken abgemildert – und nicht unter der methodischen Selbstanforderung, den *problem solving* Polisentwurf[28] zugleich als Mittel zur 'psychologischen' Erforschung der Gerechtigkeit, individuell wie überhaupt, zu verstehen – erscheinen, so bedeutet das noch keine Hinwendung zur 'Demokratie'.

---

27 Natürlich nicht bei jenen Autoren, die Platon in philosophischer Intention lesen, wie bei Wyller, der schreibt: «Das Sonnengleichnis wenige Seiten vorher stellt eher [als das Höhlengleichnis] diese Mitte [der *Politeia*] dar, was eine wesentliche Verschiebung des Gesichtspunktes mit sich bringt. Denn die platonische 'Sonne' ist nicht etwas, worum man kreist, sondern etwas, nach dem man strebt; ihr Wesen ist Freiheit und Transzendenz» (1960, 14–15).

28 Konsequent als politischen «problem Solver» liest Arends Platon, nicht nur in seinem in diesem Sinne betitelten Artikel (1998).

Was die Polis betrifft, hat Platon sich in den eigenen Entwürfen also ebenso wenig für ‘Freiheit’ entschieden, als er die in Poleis wie Athen gelebte Freiheit für tatsächlich frei gehalten hat. Damit soll nicht dem Πλατωνομάστιξ Karl Popper[29] das Wort geredet werden – dessen in der Wahl des einen Motto's zum *Zauber Platons* (leg. 942a–b) ausgedrücktes Vorverständnis erstens durch eine Korrektur seiner Zitierweise und zweitens unter Hinweis auf Platons Kritik an den kretischen und spartanischen Kasernestaaten eben in den *Nomoi* (z.B. 666e und 688a) leicht in Frage gestellt werden kann.[30] Vielmehr ist festzuhalten, dass ‘Freiheit’ für Platon etwas anders bedeutet haben dürfte als für

29 De Vries (1973, 3).

30 Popper gibt als Motto «Für die offene Gesellschaftsordnung» einen Satz aus Thyk. 2.40: «Nur wenige sind fähig, eine politische Konzeption zu entwerfen und durchzuführen, aber wir sind alle fähig, sie zu beurteilen». Damit übersetzt er καὶ οἱ αὐτοὶ ἤτοι κρίνομέν γε ἢ ἐνθυμούμεθα ὀρθῶς τὰ πράγματα («und wir beurteilen oder erwägen auf richtige Weise unsere Angelegenheiten selbst»); es ist der Folgesatz zu dem Satz, den wir mit Protagoras' ‘Verbot’ zum ἰδιωτεύειν und ἐκτὸς βαίνειν verglichen (s.o. 2.3 Fn. 45), und den Hobbes eher akkurat mit «We likewise weigh what we undertake, and apprehend it perfectly in our minds» wiedergab (in: Hobbes' Thycudides [Schlatter]); ähnlich Warner: «We Athenians, in our own persons, take our decisions on policy or submit them to proper discussions» (in: Thucydides [Warner u. Finley]). Aber auch Crawley legt die Disjunktion so aus wie Popper: «we Athenians are able to judge at all events if we cannot originate» (in: Thucydides [Crawley]); ebenso Jowett: «if few of us are originators, we are all sound judges of a policy» (in: Thucydides [Jowett]). «Gegen die offene Gesellschaftsordnung» zitiert Popper eine längere Passage aus leg. 942a–b, die Platons Zustimmung zum totalitären ‘Führerprinzip’ belegen soll (1: 1992 [1945], 9), was auf dieser Grundlage aber nicht möglich ist:

Platon spricht an der von Popper gewählten Stelle von einer Befehlsordnung in militärischen Belangen (στρατιῶν … ἕνεκα, 942a): Wenn ein Staat zum Krieg gerüstet ist, wie sollen dann die Männer und Frauen unter den Waffen, ob nun gerade Krieg oder ‘Fieden’ herrsche, leben? Die aus dieser Situation resultierende Befehlsordnung heißt er aber gerade *nicht* für einen gesunden politischen Alltag gut (628d); sie gehöre vielmehr zu einem ‘Frieden’, der keiner sei, sondern ein Zustand des Dauerkriegs zwischen den bestehenden Staaten. Der kretische Gesprächspartner Kleinias erkennt, dass ein militaristischer Staat nicht auf den von ‘dem Athener’ 625e–626a erzielten Frieden (im Sinne der auch von Protagoras gemeinten ‘Freundschaft’ aller Beteiligten; 628a–b; vgl. 626d, 678e–c), sondern auf Dauerkrieg hin angelegt ist (628e). Die Benennung dieses Dauerkrieges an diesen Stellen, den Platon konzeptuell auszumerzen hofft, präfiguriert Hobbes' Formulierung des ‘Krieges aller gegen Alle’ (für die einschlägigen Zitate aus leg. 625e; 626a; 626d s.o. B.1 Fn. 67).

Popper zitiert aus der Liste der Aktivitäten, die Platon hier als Beispiele für Tätigkeiten nennt, die nicht ohne Befehl ausgeführt werden dürfen: «aufstehen, sich bewegen, sich waschen, seine Mahlzeiten einnehmen»; er hat dabei aber gerade jene Tätigkeiten durch Auslassungspunkte ersetzt, die auf diesen Kontext des στρατιῶν ἕνεκα hinweisen: καὶ ἐγείρεσθαι νύκτωρ εἴς τε φυλακὰς καὶ παραγγέλσεις, καὶ ἐν αὐτοῖς τοῖς κινδύνοις μήτε τινὰ διώκειν μήθ᾽ ὑποχωρεῖν ἄλλῳ, «und Nachts aufstehen für Wach- und Botendienst,

uns. So viel zunächst zu unserer Formulierung einer 'als Freiheit verkannten Unfreiheit'.

Umgekehrt wird die Haltung des 'Philosophen', wie Platon ihn sich denkt, seitens der Vertreter jener, Platon zufolge unfreien, Freiheit unvermeidlich als unfrei eingeschätzt: Der Philosoph kenne die Regeln des politisch-juristischen Spiels nicht, könne sich also nicht vor Gericht verteidigen und wird so zum Spielbal böswilliger Kräfte, sagen ihre Befürworter.[31] Und sofern er ihr Spielfeld bewohne, tue der Philosoph gut daran, sich vor diesen Kräften zu verbergen (rep. 496d–e), räumt auch Platon ein. Somit erscheint der Philosoph als der unfreieste der Bürger einer durchschnittlichen Polis, nämlich als vogelfrei innerhalb der 'freien' Verhältnisse; ebensogut erscheint er in Platons 'gerechtem Staat', dem er als Regent vorstehen soll, als der unfreieste der Bürger, wenn auch aus anderen Gründen. So viel hier zu unserer Formulierung einer 'als Unfreiheit verkannten Freiheit'.

Diese Dynamik lässt sich weiterverfolgen in der wiederkehrenden Thematik der Muße für die Philosophie, die ein Schwerpunkt der Digression bildet. Muße ermöglicht überhaupt den *Theaitetos* (143a–b, 154e, 173c, 187d), und ihre Dringlichkeit wird von dem Gerichtstermin, der Sokrates am Ende wegruft und über die Betonung der Thematik der Muße hinaus die gemeinte Gefahr der Philosophen in der Polis illustriert, nur unterstrichen (210d; s.u.). Die Reflexion der Muße in ihrem Verhältnis zur Philosophie liegt besonders eindringlich der

---

und in den Gefahren selbst weder einen Feind zu verfolgen noch vor einem anderen zurückzuweichen».

Perikles bringt bei Thukydides gerade in jenem Satz, der dem von Popper zitierten vorangeht, die von Sokrates bei Platon als Argument wider die Lehrbarkeit der ἀρετή ins Feld geführte politische Praxis in Athen ins Spiel: Alle einschließlich der Handwerker verstehen sich auf Poltitik und reden mit: ἔνι τε τοῖς αὐτοῖς οἰκείων ἅμα καὶ πολιτικῶν ἐπιμέλεια, καὶ ἑτέροις πρὸς ἔργα τετραμμένοις τὰ πολιτικὰ μὴ ἐνδεῶς γνῶναι, was Hobbes übersetzt als: «Moreover there is in the same men, a care both of their own and the public affairs; and a sufficient knowledge of state matters, even in those that labour with their hands» (2.40; vgl. 37; vgl. Prot. 319a–e; Crawley übersetzt ἑτέροις πρὸς ἔργα τετραμμένοις – das nah am Text so übersetzt werden könnte: «bei denen, die sich Werken/praktischen Angelegenheiten zuwenden» – «our ordinary citizens, though occupied with the pursuits of industry»; Warner als: «those who are mostly occupied with their own business»; Jowett als: «even those of us who are engaged in business»). Popper (ebd., 222) zitiert ausführlich aus dieser 'Gefallenenrede', darunter auch das Wort von Athen als der Schule Hellas' (Thyk. 2.41), auf das sich Hippias' 'Prytaneion der Weisheit bezog' (Prot. 337d).

Die Wechselbezüge zwischen Thukydides und Platon sind also gerade in diesem Punkt vielschichtig, was ja auch Platons ambivalentes Verhältnis zu Perikles vermuten ließe, das in dieser Arbeit wiederholt thematisch wurde.

31 Eine Sammlung Stellen zum Thema der Gefahr der Philosophen in der Polis findet sich in 2.1 Fn. 90.

Erzählstruktur des *Protagoras* zugrunde: Sokrates hat keine Muße (Prot. 335c), ist nicht frei für den Betrieb in Kallias' Haus. Die Gäste dort bereiten sich darauf vor, 'in Haus und Polis' (319a) die Rolle der Freiheit zu spielen (312b). Diese wird im pseudokalkulus des 'Lustdiskurses', der sich als ironisch-protreptische Epideixis für die Sophisten erweist (357e; vgl. 347c–348a), im Einklang mit Platons Diagnose der zeitgenössischen Demokratie und unter explizitem Hinweis auf Protagoras (ἡ αὔξις, τὸ εὐθύ, Tht. 173a; εὐθῦνω, Prot. 325d, 326e; DK 80 B 11) als eine sublime Form der Unfreiheit der ἡδονή gegenüber (Tht. 172e–173b) entlarvt, die in der Volksversammlung und den Gerichtshöfen ausgelebt wird (167c). Sokrates hält sich von solchen Verhältnissen für das Philosophieren im geordeten Reden und Zuhören frei (Prot. 310a, 347d, 348a, 362a; vgl. Tht. 179e), begnügt sich dafür in der realen Welt mit dem Platz eines Unfreien (310a; Tht. 175e). Entsprechend wird jedem Kandidaten eines sophistischen Unterrichtes in Hippokrates' Abenteuer mit seinem Sklaven Satyros die Warnung erteilt, nicht 'nach Oinoë' zu kommen, sprich nicht in den 'selbstverschuldeten Schaden' zu rennen, der sich zu Unrecht als 'Freiheit' präsentiert.

RA.14 μελέτη θανάτου

Dieser 'Dialektik der Freiheit' (vgl. rep. 563e–564a) verleiht, gerade auch im *Protagoras*, Platons verschachteltem Spiel mit der Thematik des Todes im größeren Rahmen seiner Rezeption der Mysterieninitiation (s.u.), besondere Prägnanz: Ziel der Philosophen ist nach dem *Phaidon* die μελέτη θανάτου noch während des Lebens (81a). Weil die Philosophie in Bezug auf das Leben für Platon nur ein Ziel haben kann, muss diese μελέτη θανάτου mit der ἀρετή und der ὁμοίωσις θεῷ identisch sein. Worin besteht nach dem *Phaidon* dieses Sterben? Oder: *Wie* wünschen die Philosophen *was für einen Tod*? Tot sein bedeutet die 'Trennung der Seele vom Leib' (64c, 64d; vgl. 79d) – oder also die intellektuelle Distanznahme zur Sinnlichkeit.

Diese μελέτη θανάτου sei die Möglichkeitsbedingung für Erkenntnis (67a–b) und diese wiederum als Abgeschiedenheit der Seele vom Sinnlichen aufzufassen (67a–c; 79d), also als eine von den Sinnesdaten unabhängige Tätigkeit der Seele (83a–b; Tht. 187a). Der Vergleich mit der auch sprachlich verwandten (ἀθροίζεσθαι), aber sachlich zugespitzten Bestimmung im *Phaidon* der Tätigkeit der 'sammmelnden' (83a–b) und 'gesammelten' (67c) Seele im Verhältnis zu den Sinnesdaten, ist diesbezüglich illustrativ.[32]

32 Nicht umsonst wird, sobald Sokrates und Theaitetos nach der endgültigen Widerlegung von Theaitetos' Satz diese Richtung zur Bestimmung der Erkenntnis gefunden haben

Dem Philosophieverständnis des *Phaidon* zufolge ist das Gespräch, das Sokrates mit Theaitetos führt, somit ohne Weiteres als μελέτη θανάτου verständlich, und nicht zufällig fällt der Schatten von Theaitetos' Tod – Eukleides berichtet Terpsion, wie er ihn todkrank und verwundet auf dem Heimweg aus dem Pelonnesischen Krieg angetroffen hat; dies regt die Lektüre seiner Notizen an, die den restlichen Dialog ausmachen – vom Anfang (Tht. 142b) her auf den Dialog, der in Erinnerung an den vielversprechenden Knaben aus der Retrospektive erzählt wird; dabei fällt sowohl vom Anfang wie vom Schluss her auch der Schatten von Sokrates' Tod als Folge seiner Lebensweise auf die Unterhaltung: Das Gespräch soll kurz vor seinem Tod stattgefunden haben (142c); nach der letzten Aporie muss Sokrates gehen, denn er hat einen Gerichtstermin im Zusammenhang mit der Anklage des Meletos (210d), die zu Prozess und Hinrichtung führen wird.

Weil ein Leben für die Erkenntnis explizit als eine Form der Trennung von Seele und Leib aufgefasst wird, gilt es als ein Leben «möglichst nahe am Gestorbensein» (Phaid. 67d). 'Lernen' und 'Sterben' werden einander in diesem Sinne also gleichgesetzt. Da dieses Lernen zugleich verstanden wird als 'Reinigung' der Seele (von falschen Vorstellungen; vgl. soph. 230c–d) ist klar, dass gerade in diesem 'Sterben' das eigentlich lebenswerte Leben gelebt wird. Diese Deutung der Tätigkeit der Seele als κάθαρσις ermöglicht die Selbstdarstellung der Philosophie als Mysterienweihe (s.u.).

Wenn es heißt, die Philosophen streben im Leben nach der 'Trennung von Seele und Leib' und also nach dem 'Tode', bedeutet dies also zunächst einmal nichts anderes, als ein Streben über das hinaus, was ihr das 'Werkzeug der Seele' (nämlich der Leib, die Sinnlichkeit) vermittelt. Das fängt an bei der Analyse der kognitiven Prozesse, die aus den Sinnesdaten die Wahrnehmung eines wahrnehmungsunabhängigen Gegenstandes machen – denn dies macht die Seele 'an und für sich' – und umfasst auch das Trachten nach den Prinzipien von allem, Sinnlichem und Nichtsinnlichem.

Dieses 'Sterben' hat erwartungsgemäß einen politischen Aspekt. Politisch wird dieses Sterben dadurch, dass der Philosoph die vermittelst der Sinne erschlossene Welt nach einer 'Wiedergeburt' – die durchaus während des Lebens stattfinden kann; Hades ist auch in *dieser* Hinsicht «a state of mind» (E. R. Dodds; s.o. 2.1.4.3) – sprich nach der Rückkehr in die im Erkennen 'entflohene' Höhle, auf das 'jenseits der Sinnlichkeit' Erkannte hin politisch

---

(also: sie gehöre der Seele alleine, wenn diese sich 'an und für sich' und gut parmenideisch mit dem, was 'ist', beschäftigt, und sei somit eine Form des δοξάζειν) sofort alles Vorangehende verworfen (Tht. 187a–b) und nach dieser 'Reinigung' ein Neuanfang gemacht, der in eine neue Sequenz von Aporien führt.

umzugestalten versucht: Der Wahre Staatsmann sei der Philosoph, der einzige Staatsmann in Athen sei Sokrates gewesen (Gorg. 521d).

Im Leben bereits tot sind auf andere Weise auch die Sophisten, wie gerade aus dem *Protagoras* hervorgeht (s.u. 2.1.4.3). Das ist die unvermeidliche Folge davon, dass sie das eigentlich lebenswerte Leben in der ‘Reinigung der Seele’, sprich dem Streben nach Erkenntnis in rechenschaftsfähigen Ansichten, verschmähen, und zwar ‘philosophisch’ gesprochen zugunsten des nur sinnlich Vermittelten (Homo-mensura-Satz), und ‘politisch’ gesprochen zugunsten anderer Aktivitäten. Diese findet Protagoras um ein ganzes Leben wichtiger als die Fragerei ‘nach den undeutlichen Göttern’ (DK 80 B 4), worunter – zumindest unter platonischem Blickwinkel – jedwede ‘metaphysische Prinzipiensuche’ zu verstehen ist; dennoch behauptet dieser Lehrer eines traditionellen Sittenkanons und der εὐβουλία, die ‘Weisheit’ über alles andere zu schätzen (Prot. 352c–d), nicht nur heute sondern für sein ganzes Leben (351d; vgl. 326b).

Ins Politische gewendet bedeutet der ‘Tod im Leben’ nach Platon, dass die Seele den privaten Interessen (ihren ‘unteren Vermögen’) verhaftet bleibt und zur Fähigkeit erzogen wird, diese Interessen im gesellschaftlichen Kampf aller gegen alle durchzusetzen. Das heißt dann bei Protagoras ἀρετή bzw. πολιτικὴ τέχνη. Gelangen diese Lehrer und Lenker der Bürger nie zum ‘wahrhaften Leben’ (vgl. rep. 490b), dann hält Platon sie aber auch nicht für berechtigt, direkt oder indirekt in die politische Wirklichkeit einzugreifen.

RA.15 Katabasis

Die zwei in den beiden vorigen Abschnitten zusammengefassten Vorstellungskreise – ‘Dialektik der Freiheit’ und ‘Tod-im-Leben vs. Leben-zum-Tode’ – begegnen sich im Höhlengleichnis, das sich aus Mysterienbildlichkeit und ‘orphisch-schamanistischen’ Vorstellungen speist. Eindrücklich verknüpft dieses die παιδεία und ἀπαιδευσία im Blick auf die menschliche φύσις mit der Ontologie aus Sonnen- und Liniengleichnis: Die ‘bereits im Leben toten’,[33] den Erscheinungen und (Herrschafts-)Gelüsten verhafteten Menschen erscheinen als gefesselte, also als unfrei; die Menschen, die diesem Leben zu enfliehen

33 Vgl. rep. 533c–d, wo das Auge der Seele derjenigen, die sich nicht der Dialektik bedienen, verglichen wird mit denen, die (im Hades) im Schlamm liegen; vgl. rep. 363d = OF 4; Phaid. 69c = OF 5.

vermögen (und aus der Perspektive der Gefesselten also ‘sterben’), werden von diesen Fesseln befreit.

Was bei alledem die Bezugnahme auf diesen, eine Vielzahl von Riten und Traditionen einbegreifenden Mysterienkomplex betrifft, ist – bevor man Platon voreilig ‘mysterifiziert’, aber auch, damit seine reale Bezugnahme auf solche Kulten nicht trivialisiert wird – ihre besondere Komplexität festzuhalten: Diese besondere Bewegung a) aus der Höhle der alltäglichen Verhältnisse heraus und in sie zurück, um dort die Verhältnisse entweder neu zu ordnen oder sich aus ihnen herauszuhalten, und b) die damit identische φυγή der ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν (aus den Verhältnissen heraus) des *Theaitetos*, als δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι (in sie zurück), sei es als Gesetzes- oder politischer Ratgeber (im Gegenzug zur Tätigkeit des Sophisten nach 167c–d), sei es im Verzicht auf eine nicht reformierbare juristisch-politische Praxis (nach 172d–e), korrespondiert auf merkwürdig verschachtelte Weise der ‘orphisch-schamanistischen’ Bewegung der Seele, entsprechend diesen Vorstellungen, nach dem ursprünglichen ‘Fall’ in die Welt zurück zur Herkunft (vgl. OF 6 = Phaid. 70c: ἐνθένδε … ἐκεῖ, καὶ πάλιν γε δεῦρο):

Einerseits entsprechen die Menschen als Gefesselte in der Höhle der orphischen Vorstellung dieser Welt oder des Leibes als eines Gefängnisses (εἰργμός, Phaid. 82e; nicht in OF), eines Grabes (OF 8; vgl. Philolaos DK 44 B 14),[34] oder einer Höhle (OF 7 = Phaid. 62b; Empedokles DK 31 B 120), in die die Seele ‘gefallen’ sei. ‘Irgendwie’ sind Platons Höhlenbewohner – die normalen Politen – dort in Fesseln geraten; die Befreiung aus den Fesseln entspricht der orphischen Verheißung der Initianden.

Andererseits ‘fallen’ die Philosophen im Weggang aus der Höhle ‘aus der Welt heraus’, in die sie aber als den vorläufigen Ort ihrer Bestimmung wieder zurückkehren werden, um dort ihr altes Leben dennoch nicht wieder aufzunehmen. Ähnlich begingen die Initianden mancher Mysterien einen ‘Sterberitus’, oft lokalisiert in einer Höhle, wonach sie in ihr altes Leben ‘wiedergeboren’ wurden. Also während das Leben ein Todsein sei und der Körper ein Grab, wird ein weiteres Sterben verlangt, um diesem Todsein entrinnen zu können.

Eine weitere Dimension gewinnt die Ausgestaltung dieser komplizierten Dialektik im *Protagoras* dadurch, das Sokrates’ Eintritt in Kallias’ Haus

34 Unter OF 8 wird u.a. Krat. 400c = DK 1 B 3 genannt, ferner dieser Satz zitiert: μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες, ὡς διά τινας τιμωρίας ἁ ψυχὰ τῶι σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σάματι τούτωι τέθαπται, «Auch die alten Theologen und Seher bezeugen, dass die Seele als Buße an den Leib gefesselt ist und wie in einem Grab gestorben ist» (der nach DK 44 B 14 aus Athen. 4.157c stammt; DK nennt hier ferner Gorg. 493a).

vermittelst einiger Zitate von Platon ausdrücklich mit der ‘Katabasis’ des Odysseus in Od. 11 verglichen wird: Die anwesenden Sophisten stehen in Analogie zu den Schatten dort und Sokrates steigt also beim Betreten des Hauses in den Hades hinunter. Ein solches Setting eignet, unter Berücksichtigung der oben dargelegten Doppeldeutigkeit des Todes, auch anderen Dialogen Platons, wenn auch nicht immer so explizit – und auch nicht so witzig. Auf den Zusammenhang mit zeitgenössischen Komödien wurde in der Fachliteratur denn auch mehrfach hingewiesen. ‘Mysteriensignale’ gibt es noch weitere im Dialog, angefangen mit Hippokrates’ Klage, den Meister Protagoras weder gesehen noch gehört zu haben (310e) – womit Platon (obwohl Hippokrates dieses Pech hier mit seinem Alter begründet) auf die pythagoreische Regel anzuspielen scheint, nach der die Novizen Pythagoras fünf Jahre nicht sehen, nur hören durften (Diog. Laërt. VIII.10). Er wurde also nicht einmal als Anwärter in Protagoras’ ‘Kultgemeinschaft’ aufgenommen – dessen ‘orphisch’ bezauberten, den Kosmos abbildenden Schülerreigen er später mit Sokrates bestaunen wird.

Aber Sokrates’ Katabasis im *Protagoras* ist mitnichten die Initiation, also das symbolische Sterben, das zum wahren Leben der Philosophie führt. Im Gegenteil: Es ist, als ob Sokrates noch tiefer in eine Höhle innerhalb jener Höhle eindringen würde, in der ‘wir alle’ uns ohnehin befänden, und in die er nach dem Gespräch mit Protagoras auch wieder zurückkehrt – nicht ‘erleuchet’, wie von einem Ausflug an die Sonne, sondern eher ‘gerade noch einmal davon gekommen’ (ziemlich plötzlich, wie eine Geistererscheinung, wie der erste Satz des Dialogs suggeriert, in dem der ungenannte Freund fragt: πόθεν, ὦ Σώκρατες, φαίνῃ;).

Nachdem Sokrates in diesem Hades nach den herrschenden Spielregeln als ‘der Erste’ anerkannt wurde (vgl. rep. 516c–d), bringt er Achilles’ Spruch zu Odysseus unter den Schatten in Erfüllung (Od. 11.489–491), den Platon auch im Höhlengleichis zitiert (526d; vgl. 386b–c) und an den auch Odysseus’ Wahl eines neuen Lebensloses als Privatmann ohne politische Ambitionen in Platons Mythos von Er erinnert (620c–d): Sokrates verzichtet auf seine Vorrangstellung im Schattenreich und begnügt sich mit dem Platz des Sklaven unter den Lebenden (Prot. 310a). So am Leben erhalten nimmt er in Muße das Geschäft der Philosophie in Reden und Antworten wieder auf, das mit der philosophischen μελέτη θανάτου identisch ist (s.o.). Denn mit dem Austritt aus Kallias’ Haus (dem Haus, ironischerweise, des ‘Schönen’, dem Sokrates zuliebe handeln wollte) verlässt Sokrates also noch nicht die Höhle insgesamt; er kehrt lediglich in einen sozusagen höhergelegenen Teil der Höhle zurück, der die unter Kallias’ Gästen nicht gegebene Möglichkeit bietet, vermittelst der Philosophie definitiv den ‘Weg hinauf’ zu finden.

RA.16 Prometheus

Im breiteren Kontext der platonischen Poetik der Höhle und des Aufstiegs zum Licht oder zum 'überhimmlichen Ort' bietet der *Protagoras* im Prometheus-Mythos ein höchst merkwürdiges, unbewusst-ironisches Selbstporträt des Protagoras als eines scheiternden Philosophen. Die Figur des Prometheus liefert aber auch Sokrates in diesem Dialog eine Identifikationsfläche, und im *Philebos* erwähnt Platon 'einen' Prometheus als Gönner der Philosophie. Hat dieser Prometheus nach Platon den Menschen das intellektuelle 'Feuer' der Dialektik als *Gabe* des Himmels überbracht (wo ja nach der *Politeia* die Sonne als Analogon und 'Kind' des Einen-Guten 'jenseits des Himmels' ihr feuriges, lebensspendendes Werk verrichtet), so *raubt* Protagoras' Prometheus auf halbem Wege zum höchsten Gott, zu dem er aus wiederum anspielungsreichen Gründen selbst nicht zu gelangen vermag, das Feuer innerweltlicher, technischer Nützlichkeit bei den Göttern des Handwerks.

Die Sonnen- und Feuer-Metaphorik erlaubt es, auch den Homo-mensura-Komplex des *Theaitetos* explizit in diesen reichhaltigen, 'prometheischen' Resonanzraum zu stellen; auf diese Weise kann der Bezug beider Dialoge auf einen gemeinsamen sachlichen Horizont auch hier nachgewiesen werden: In der Gestalt der 'Geheimlehre' der ständigen Bewegung von allem wird der Homo-mensura-Komplex in herakliteischer 'Feuersprache' und in Anspielung auf das aus Homer bekannte Bild der als Sonne interpretierten goldenen Kette des Zeus (Il. 8.18–27) «gar keine schlechte Rede» genannt (152d). In diesem Verweis auf Heraklit bleibt das hinter dem Wechsel der Gegensätze, die diese Welt ausmachen, vom Milesier gedachte 'Feuerprinzip', das als Logos darüber wacht, dass keiner der Gegensätze ihr bestimmtes Maß überschreite, weshalb sogar die Sonne gestraft werde, wenn sie ihr 'Maß' überschreiten sollte (DK 22 B 94; vgl. leg. 715e–716a), auffällig ausgeklammert: Platons Fokus fällt ausschließlich auf die Weise, wie Manifestationen von realem Feuer (und Wärme etc.) auf verschiedenen innerweltlichen Ebenen Wachstum und Gesundheit gewähren. Zeus' Wirkung vermittelst seiner goldene Kette aber, als Bild der Sonne, ist analog zu der im Sonnengleichnis gemeinten Einwirkung des höchsten Prinzips auf das Gesamt des Seienden aufzufassen. Hinter der Kette verbirgt sich 'Zeus', der 'Gott' oder das 'Eine-Gute'.[35]

---

35 Mag die 'Idee des Guten' der Politeia, sofern sie mit einem Gott des Kultes in Verbindung gebracht werden darf, sich auch als Apollon identifizieren lassen (vgl. Picht (^{2}1992 [1971/1972], 53–54); Schefer (2001, 129–134)), so will das 'Prinzip' (ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον nach Heraklit, dessen 'Poetik' Platon hier evoziert) nicht und will doch mit dem Namen des 'Zeus' benannt werden (DK B 32; vgl. B 41); und es gibt auch sonst genug Hinweise bei Platon auf eine Rezeption der Zeushaftigkeit der höchsten 'Prinzipien' aus den

RA.17 Gespräch

In beiden Dialogen werden ‘Seele’ und ‘Sein’ fortwährend aufeinander bezogen – beide in weitestem Sinne verstanden: Seele als Person und Bürger (ihre ἀρετή), als erkennendes Subjekt (als αἴσθησις-ἐπιστήμη), und als Zentrum eines weiteren ‘wissenschaftlich-eschatologischen’ Horizontes (die διάνοια einer Pindar-Paraphrase; Tht. 173e; vgl. das διανοεῖσθαι des Parmenides; 184a); Sein als ‘Gesellschaft’ (im *Protagoras*), als ‘Natur’ oder ‘Kosmos’ (in der «gar nicht so schlechten», ‘geheimen’ panvorsokratischen Lehre des πάντα ῥεῖ), und Sein schlechthin (das im endlosen Regress seiner Erzeugung in der αἴσθησις verschwindet, wenn diese absolut gesetzt wird).

Dass dieser enge, vielschichtige Bezug zwischen ‘Seele’ und ‘Sein’ nichts ‘Abstraktes’ beinhaltet, sondern nach Platon ein Leben philosophischer ἀρετή trägt, kommt in beiden Dialogen in der besonderen Bedeutung zum Ausdruck, die aufgrund dieses Bezugs dem Umgang mit anderen Menschen für die gesunde Konstitution der Seele zugesprochen wird (und das heißt bei Platon: für ihr Sein oder für ihre ἀρετή überhaupt oder für deren Abwesenheit); auch der Bezug der Seele zu sich selbst spielt in beiden Dialogen für diese Konstitution als teilweise Selbstkonstitution eine deutliche Rolle.

Im *Protagoras* geht das hervor aus der – natürlich auch in anderen Dialogen sehr explizit formulierten – ausdrücklichen Forderung, gemeinsam ‘die Ansichten und dadurch die Person selbst’ zu prüfen, sprich in jeder konkreten Fragestellung das Verhältnis zwischen Seele und Sein zu erforschen (Prot. 331c–d, 348a, 352a–b; vgl. z.B. Lach. 187e–188c; Tht. 169a, c). Dazu kommt die Warnung an Hippokrates, dass es für die Konstitution der Seele nicht gleichgültig sei, was sie lerne und denke oder wie dieses Lernen vor sich gehe bzw. mit wem man wie umgehe: In einem prinzipiell asymmetrischen Verhältnis, wo ein ungeprüfter Lehrer das ‘Seelengefäß’ mit ‘Kenntnissen’ vollgießt – oder in einem potentiell symmetrischen aber methodisch asymmetrisch gehaltenenen Gespräch, wo zwei Gesprächspartner in einem variablen Gefälle geistiger Reife im rechten Verhältnis (ἐν μέρει) Rede geben und nehmen (347d, 348a; vgl. Tht. 179e), abwechselnd sprechend und zuhörend (Prot. 310a, 362a; symp. 173b etc.; s.u.).

Im *Theaitetos* wird dies v.a. in der Weise deutlich, wie die Unterhaltung zwischen Sokrates und Theaitetos literarisch gestaltet wird: Sokrates und Theaitetos sehen sich äußerlich ähnlich (sie erscheinen beide als hässlich,

---

allegorischen und ‘theologischen’ Traditionen, die er beerbt (gemeinsprachlich, nicht terminologisch in Bezug auf die innerakademische Lehre gemeint); vgl. 1.2 Fn. 89 und 97–98; 2.3 Fn. 86.

mit Stupsnase und hervorquellenden Augen; 143e) und es erweist sich bei näherer Prüfung, dass sie einander 'innerlich' noch viel ähnlicher sind als äußerlich. Theaitetos erweist sich so in Wahrheit als schön (185d–e). Sokrates ist das natürlich auch (symp. 215b). Sokrates verspricht sich deshalb von einer genauen Prüfung des Theaitetos einen Gewinn an Selbsterkenntnis (145a–b; vgl. Prot. 333c, 347e–348a etc.), was er an dieser Stelle natürlich spielerisch in Bezug auf sein Äußeres formuliert, was aber vorgreifend ebenso selbstverständlich auf sein 'Inneres' abzielt.

Im Zuge dieser prüfenden Unterhaltung wird 'Denken' im *Theaitetos* als das 'Gespräch der Seele mit sich selbst' begriffen (189e–190a; vgl. soph. 263e–264a) – eine Definition, die nur dank Theaitetos' hohem Reifegrad (185d–e; 189c) Resonanz findet und diese geradezu bestätigt: Denn Denken als das Gespräch der Seele mit sich selbst ist der Inbegriff einer gleichwertigen Unterhaltung und dass sich Sokrates und Theaitetos auf diese Definition einigen können, sagt viel über die ungewöhnlich gleichgewichtige Basis ihrer Unterhaltung. Sokrates mag sachlich 'weiter fortgeschritten' sein als Theaitetos (das drückt er im Bild zweier athletischer Läufer aus; 148c), er ist ihm aber nicht, wie z.B. dem agonal empfindenden Protagoras, 'prinzipiell' überlegen (das Bild vom Läufer begegnet auch im *Protagoras* um dem Kontrahenten 'ironisch' die erwünschte Überlegenheit einzuräumen und ihn dadurch zum weiteren Gesprächführen zu bewegen; 335e–336a). Platons sokratische Gespräche haben aber meistens eine solche asymmetrische Struktur, die auf mangelnder Eignung oder Reife, aber nicht auf fehlenden 'Kenntnissen' des Gesprächspartners beruht. Fände das wohlverstandene Gespräch prinzipiell und also immer zwischen zwei grundsätzlich – und nicht lediglich graduell oder methodisch – ungleichwertigen Gesprächspartnern statt, ließe es sich auch nicht einfach in eine einzige Seele verlegen.

Es ist nicht zu gewagt anzunehmen, dass dies auch die grundlegende Bedeutung des Bildes vom 'Gefäß der Seele' des *Protagoras* ist: 'Gesund' ist die Seele, wenn sie durch richtiges Philosophieren 'eine' wird – und das heißt: durch richtiges Gesprächführen, sei es indem die Seele mit einem Partner, sei es indem sie 'mit sich' Gespräch führt. Zugrunde geht sie, wenn sie sich mit vielerlei ungeprüften – also nicht auf den 'Logos' bezogenen – 'Wissensgegenständen' anfüllt und also 'viele' wird.

Die Selbstbezüglichkeit der Seele in ihrem denkenden Gespräch mit sich selbst nach dem *Theaitetos* korrespondiert in dem Fall mit einer Selbstbezüglichkeit, die im Bild vom 'Seelengefäß' in der Warnung an Hippokrates genausogut wie die genannte Diskrepanz in den möglichen Formen geistigen Beisammenseins zum Tragen kommt: Die Seele wählt letzten Endes selbst, was sie lernt und was nicht, ist dadurch schon, bevor sie diese oder jene Kenntnisse

zu sich nimmt, bevor sie sich für diese oder jene Form der Aneignung entschließt, 'denkend' tätig. Dieses 'Denken' in der Wahl der Lehrer, der Lernform, der Themen, der Kenntnisse, der Freunde, kurz die Einbindung der Seele in das von ihr selbst gewählte und mitgeprägte 'menschliche Umfeld' ist für ihre Konstitution offensichtlich so bestimmend, dass sie sich selbst aufgrund einer falschen Wahl nach Platon zugrunde richten kann. Das räumt dem Umgang nicht nur mit 'Seiendem' und 'Sein' jedweder Artung, sondern mit anderen Menschen einen hohen Rang ein.

RA.18 ἄνθρωπος δὲ σύ τε καγώ

Das in diesem Sinne gemeinte methodisch geführte Gespräch gibt sich so als der 'Ort', an dem Platon dasjenige 'geschehen lässt' und bis zu einem gewissen Grad unter seinem Blickwinkel reflektiert, was wir 'Intersubjektivität' oder 'Zwischenmenschlichkeit' nennen würden. Anders gesagt lassen sich die Momente des sokratisch-platonischen Gesprächs so aus-differenzieren, dass auf ihrer Grundlage die Frage gestellt werden kann: Wie denkt Platon 'Intersubjektivität' oder 'Zwischenmenschlichkeit', sofern er es denkt? Aus heutiger Perspektive erscheint das als eine Grundfrage für jedes Denken, das Begriffe wie 'Gerechtigkeit' und 'Freundschaft' in die Besinnung auf ἀρετή einbezieht, wie das in Platons Interpretation von und Antwort an Protagoras der Fall ist.

Eine einschlägige Ausdifferenzierung der Strukturmomente des Gesprächs könnte so aussehen: Im Gespräch prüfen zwei Partner im gemeinsamen 'Folgen des Logos' durch die Erforschung einer Einzelfrage sich und einander. In der 'theoriefähigen' oder 'onto-psychologischen' Sprache des *Theaitetos* formuliert ergibt das: Im Gespräch übersteigen sich zwei 'Seelen' je für sich aufeinander hin und zusammen übersteigen sie sich beide auf ein ihnen äußerliches 'Seiendes'; sie erschließen das 'Sein' auch dieses Seienden dank ihrer Erfahrung im Umgang mit diesem und dank ihrer Verwandtschaft mit seinen 'Prinzipien'; und sie konstituieren sich durch ihre Beschäftigung mit dem 'Seienden in seinem Sein' gegenseitig selbst mit – nämlich in der Freilegung dessen, was 'Seiendes' noch mehr sei als 'Schein', was es natürlich *auch* 'ist'. Das macht die Frage, «was wir eigentlich meinen, wenn wir 'sein' sagen» (soph. 244a), aus der Perspektive der Menschlichkeit nur noch dringlicher.

So manifestiert sich das 'Sein der Seele' nach Platon in der Spannung mehrerer Konstituenten zueinander; sind diese Konstitutenten über mehrere Personen verteilt – eben im Gespräch – erscheint ihm dies als die Basis für ein freundschaftliches Verhältnis zwischen den Menschen: Miteinander Gespräch

zu führen und so mit sich selbst und einander 'Freund zu werden' ist eine wiederkehrende Aufforderung des Sokrates.

Gerade in der Definition des Denkens als das 'Gespräch der Seele mit sich selbst' ist eine Bestätigung der Bedeutung des menschlichen Gegenübers (der 'Intersubjektivität') für eine gesunde seelische Konstitution nach Platon zu sehen (vgl. z.B. Phaidr. 255d): Sie wird ja als Crux der Begrenzung des Seinsschwundes im Homo-mensura-Komplex eingeführt, in dem 'Subjekt' wie 'Objekt' verschwinden: Gerade in diesem Komplex wird für das Verhältnis zu weiteren 'Subjekten' kein Platz gelassen, die nicht einmal als 'Objekte' Anspruch auf Dauerhaftigkeit erheben können, geschweige denn – auch wenn dies nicht eigens thematisiert wird – für unabhängig voneinander existierende Personen, die sich dann auf freiwilliger Basis aufeinander beziehen könnten. Es ist schwierig, auf dieser Grundlage die Polis als Gemeinschaft freier gleichgestellter Bürger zu denken, wie sie Protagoras postuliert. Es dürfte sich lohnen, diesem Gedanken anhand weiterer Dialoge intensiver nachzugehen, als es in dieser Arbeit möglich war.

Weil auf diese Weise die Möglichkeit einer aus Platon konstruierbaren gegenseitig mitkonstitutiven Bezogenheit von zwei – in einer, wie gesagt, für Platon wenig adäquaten Terminologie – 'Subjekten' aufeinander ins Auge gefasst wurde und dabei zugleich eine strenge Analogie zwischen dieser Bezugsstruktur und der Innenstruktur der beiden je einzelnen Seelen gesichtet wurde, ist es wichtig, einmal mehr hervorzuheben, dass sich die beiden 'Subjekte' – so wenig wie sie das in ihrer Selbstbezüglichkeit tun – in ihrem Bezug auf einander konstituieren. Diese Möglichkeit wird vom Befund im *Theaitetos* deshalb ausgeschlossen, weil einem 'der andere' dem Homo-mensura-Komplex zufolge nicht einmal 'Objekt' sein kann – weil er überhaupt nicht sein kann –, also auch nicht als ein nicht-flüchtiges 'Subjekt', das über seine Rolle als 'Objekt' auch noch eine Bestimmtheit 'für sich' hätte und sich von sich aus ebenso auf mich, wie ich mich auf ihn, beziehen könnte. Eine solche Bestimmtheit soll es doch haben, wenn die ψυχή («oder wie man das nennen möchte», 184d, 187a) in ihrer Tätigkeit 'an und für sich' die Seinsbestimmtheit seiender Dinge auf der Grundlage der von den sinnlichen Werkzeugen gelieferten Daten als κοινά erschließen soll (185c–e). Dieses 'an und für sich' bedeutet: unabhängig vom wechselbezüglich-regressiven Prozess der αἴσθησις, dann aber auch unabhängig von einer erst noch zu konstruierenden 'Intersubjektivität'.

Vergleicht man dies mit dem in den 1960er Jahren von M. Gronewald isolierten Protagorasfragment bei Didymus von Alexandrien, so zeigt sich, dass diese Extrapolation aus Platon den historischen Protagoras entweder

gerade trifft oder ihn doch nicht weit verfehlt; denn das Fragment lässt sich dahingehend interpretieren, dass ‘dem anderen’ keine ‘Seinsbestimmtheit’ zugeschrieben werden kann, die sich nicht in der αἴσθησις unter Beweis stellt, also in demjenigen, was Platon als endlosen Regress analysiert. In purer αἴσθησις müsste ja jede Bestimmtheit verloren gehen. Das Fragment besagt:

> φαίνομαι σοὶ τῷ παρόντι καθήμενος· τῷ δὲ ἀπόντι οὐ φαίνομαι καθήμενος· ἄδηλον εἰ κάθημαι ἢ οὐ κάθημαι. (s.o. 125. Fn. 136)

> Dir als Anwesendem erscheine ich als Sitzender; einem Abwesenden erscheine ich als nicht sitzend: Es ist unklar ob ich sitze oder nicht sitze.

Bis in den Wortlaut (ἄδηλον, ἀδηλότης) hält sich diese ‘Skepsis’ auf der Ebene des ‘agnostischen’ Fragmentes DK 80 B 4: Ich kann (aus Zeitmangel und) aufgrund ihrer Unklarheit (Undeutlichkeit, Unsichtbarkeit) über die Götter nichts wissen. Fragment B 4 lässt für Protagoras nicht auf Atheismus schließen – nicht die Götter selbst werden verneint, sondern die Möglichkeit, etwas über sie zu wissen – und das Fragment des Didymus meint ebenso wenig die Verneinung des ‘Anderen’. Aber es ist auch klar, dass sich auf dieser Skepsis kein positiv-anerkennender Begriff des ‘anderen’ als ‘meinesgleichen’ aufbauen lässt, so wenig wie sich aus dem Agnostizismus eine verbindliche Theologie entwickeln ließe. Verneint wird ein Begriff des ‘anderen’ implizit auch in Protagoras’ Verneinung – in der Selbstverteidigung im *Theaitetos* und dort in theoriefähiger Sprache – der ‘Einheit der Person’: *Alle* werden unaufhörlich Viele, statt Einer (Tht. 166b–c). Es gibt die anderen, aber es gibt sie nicht für mich.

RA.19 Das Maß des Menschen

Die doppelte Selbstbezüglichkeit (in der Reflexion auf sich selbst und ihre Ziele, sowie in ihrer teilweisen Selbstkonstitution), die der Seele, für sich alleine und zusammen mit anderen, eine große Verantwortlichkeit für ihr Tun und Lassen zumutet, bedeutet klar nicht, dass die menschliche Seele sich selbst schafft: Sie ist bei Platon – wie alles Seiende, aus dem sie sich durch ihre Reflexivität sonst heraushebt – als abkünftig aufzufassen im Verhältnis zu einem Ursprung, der u.a. ‘Gott’ genannt wird (leg. 716c),[36] dem sie verwandt sei (Phaid. 79a–80e; vgl. Prot. 322a) und dem sie sich durch Philosophie in diesem Leben so ‘ähnlich wie nur möglich’ machen (Tht. 176b) und dabei sich

36 Vgl. RA.16 Fn. 35.

und ihre Lebensverhältnisse auf dieses ‘Prinzip’ hin ordnen soll (v.a. *Politeia*). Zur Einheit konstituieren die ‘an und für sich’ denkende ‘Seele’ oder die beiden aufeinander im Gespräch bezogenen ‘Subjekte’ sich nicht aus sich selbst oder aus einander – vom Homo-mensura-Komplex wird dies unterbunden, vom historischen Protagoras her lässt es sich nicht denken –, sondern für sich oder gemeinsam nehmen sie Bezug auf ein ‘Maß’, das beiden enthoben bleibt.

Dieses wird im *Theaitetos* ausdrücklich markiert, nicht zuletzt als der im Gespräch zu folgende Logos (z.B. 172b, 173b, 177b–c, 184a); ferner als Postulat – entgegen Protagoras und der gesamten ‘Weisheitstradition’, nach Platon, mit Ausnahme des *einen* Parmenides – der Einheit all dessen, was ist; dann als ‘Entdeckung’, ineins mit der Entdeckung der Seele (nur vorsichtig ψυχή genannt), der κοινά (185b–c); und schließlich – auffällig in scheinbar polisgebundener Sprache – in der Bestimmung der ἀρετή als ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι, (176a–b).

Der *Protagoras* ist nicht weniger dezidiert, wenn auch weniger explizit um dieses ‘Maß’ herum komponiert. Am Horizont scheint es auf in der Warnung vor der ‘Gefahr für die Seele’, in der κακὴ μοῖρα des professionellen Sophistenschülers und dem allgemeinen Setting des Dialogs im ‘Haus des Schönen’ im Hades; in dem Ziel, das der protagoreische Prometheus zugunsten eines innerweltlich nützlichen Feuers verfehlt, das ‘seinen’ Menschen nicht einmal ‘demotische’ ἀρετή ermöglicht; im ‘quadratischen Mann’ gottähnlicher ἀρετή, den es zwar geben soll, der aber nicht gesucht wird; in der Perspektive auf eine Rationalität, die ein freies Verhältnis zu den veränderlichen Dingen zu versprechen scheint, die aber in den Dienst eines ‘hedonistischen’ Verhältnisses zu denselben gestellt wird, das Platon als unfrei betrachtet.

Was Platon im *Protagoras* dem direkten Blick entzieht und im *Theaitetos* aus den Trümmern von Protagoras’ Denken auferstehen lässt, ist nicht ein ‘Maß’, mithilfe dessen der Mensch das übrige auf sich selbst hin bemisst. Es ist das Maß, auf das hin der Mensch als einziger sich selbst zu bemessen vermöge – und an dem sein übriges Messen zu messen sei, ob es angemessen oder vermessen ist. Es ist das Maß *auch* des Menschen.

Literaturverzeichnis

Antike Literatur[1]

Platon und Platonisches

Gesamtausgaben

Platonis Opera I–V². Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet (Oxonii [1903]).

Platon. Jubiläumsausgabe sämtlicher Werke zum 2400. Geburtstag. Eingeleitet von Olof Gigon. Übertragen von Rudolf Rufener (Zürich 1974).

Plato. The Collected Dialogues. Including the Letters. Ed. by Edith Hamilton and Huntington Cairns. With Introduction and Prefatory Notes (Princeton 1978).

Plato. Complete Works. Edited, with Introduction and Notes, by John M. Cooper. Associate Editor D. S. Hutchinson (Indianapolis/Cambridge 1997).

Platon. Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch. Hg. von Günther Eigler. Vierte unveränderte Ausgabe (Darmstadt 2005).

Platon. Oeuvres complètes. Sous la direction de Luc Brisson (Paris 2011).

(Enthält) Protagoras

Platons ausgewählte Dialogen. Erklärt von Hermann Sauppe. Zweites Bändchen. Protagoras (Berlin 1857).

Platonis Protagoras. With Introduction, Notes and Appendices by J. Adam and A. M. Adam (Cambridge 1893).

---

1 Unter «Antike Literatur» sind Textausgaben, Übersetzungen und moderne Kommentare, die aber einen antiken Text enthalten, nach antikem Autor aufgenommen, sowie einige mittelalterlichen Texte. Antike Textstellen werden in einer gängigen, von Autor zu Autor variierenden Weise ausgewiesen. Auf die Übersetzungen oder Kommentare wird mihilfe des Nachnamens des Übersetzers oder Kommentators unter Verweis auf die Aufgabe wie folgt verwiesen, z.B.: Hofman (in: Platon. Werke [Eigler] 1, 602 Anm. 34). Platons Dialoge werden alphabetisch und die Ausgaben pro Dialog chronologisch aufgelistet. Für Fragmentensammlungen werden ferner die folgenden Kürzel verwendet:

DK	Die Fragmente der Vorsokratiker I–III. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels. Herausgegeben von Walther Kranz. Unveränderter Nachdruck der 6. Auflage 1952 (Zürich 2004–2005).
FGrHist	Die Fragmente der griechischen Historiker (F GR HIST). Von Felix Jacoby. – II: Zeitgeschichte B: Spezialgeschichten, Autobiographien und Memoiren, Zeittafeln (Berlin 1929).
OF	Orphicorum Fragmenta. Collegit Otto Kern (Berolini 1922).
TGF	Tragicorum Graecorum Fragmenta. Recensuit Augustus Nauck. Supplementum continens nova fragmenta euripidea et adespota apud scriptores veteres reperta adiecit Bruno Snell (Hildesheim 1964).

Platon. Ausgewählte Schriften. Protagoras. Siebente gänzlich neubearbeitete Auflage von Wilhelm Nestle (Leipzig, Berlin 1931).

Platon. Protagoras. Übersetzt und erläutert von Otto Apelt. Dritte Auflage. Neubarbeitet von Arno Mauersberger und Annemarie Capelle (Hamburg 1956).

Plato. Protagoras. Translated with Notes by Christopher C. W. Taylor (Oxford 1991).

Plato. Protagoras. Translated with Notes by Christopher C. W. Taylor (Oxford 1991).

Platone. Protagora. A cura di Marco Dorati (Milano 1999).

Platon. Protagoras, Übersetzung und Kommentar von Bernd Manuwald (Göttingen 1999).

Platon. Protagoras. Übersetzt von Rudolf Rufener. Mit einer Einführung von Thomas A. Szlezák (Düsseldorf, Zürich 2005).

Plato. Protagoras and Meno. Translated by Adam Beresford with an Introduction by Lesley Brown (London etc. 2005).

Platon. Protagoras. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Bernd Manuwald (Göttingen 2006).

Platon. Protagoras. Anfänge politischer Bildung. Griechisch-deutsch. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von Karl und Gertrud Bayer (Düsseldorf 2008).

Plato. Protagoras. Ed. by Nicholas Denyer (Cambridge 2008).

Plato. Gorgias, Menexenus, Protagoras. Edited by M. Schofield. Translated by Tom Griffith (Cambridge 2010).

(Enthält) Theaitetos

The Theaetetus of Plato. With a Revised Text and English Notes by Lewis Campbell (Oxford 1883).

Platon. Theätet. Übersetzt und erläutert von Otto Apelt (Hamburg 1955).

Plato. Theaetetus. Translated with Notes by John McDowell (Oxford 1973).

Plato's theory of knowledge. The 'Theatetus' and the 'Sophist' of Plato. Translated with a Running Commentary by Francis M. Cornford (Indianapolis 1980).

Platon. Theätet. Übersetzt und herausgegeben von Ekkehard Martens (Stuttgart 1981).

Platon. Théétète. Traduction inédite, introduction et notes par Michel Narcy (Paris 1994).

Platonis Opera I. Tetralogias I–II continens. Insunt Eutyphro Apologia Crito Phaedo Cratylus Theaetetus Sophista Politicus. Recognoverunt brevique adnotatione crticia instruxerunt E. A. Duke; W. F. Hicken; W. S. M. Nicoll; D. B. Robinson; J. C. G. Strachan (Oxonii 1995).

Reading Plato's *Theaetetus*. [By] Timothy Chappell (Sankt Augustin 2004).

Platon. Theätet. Aus dem Griechischen von Friedrich Schleiermacher. Übersetzung durchgesehen und überarbeitet von Alexander Becker. Kommentar von Alexander Becker (Frankfurt a. M. 2007).

Übrige Werke

Plato. Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary by E. R. Dodds (Oxford 1990).

Platon. Hippias minor oder Der Falsche Wahre. Über den Ursprung der moralischen Bedeutung von ‘gut’. Kommentar von Jörg Jantzen. Mit der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher (Weinheim 1989).

Platon. Lettres. Traduction inédite, introduction, notices et notes par Luc Brisson. Publié avec le concours du Centre national des Lettres (Paris 1987).

Platon. Nomoi (Gesetze) I–II. Übersetzung und Kommentar von Klaus Schöpsdau (Göttingen 2003).

Plato’s Phaedo. Translated with an Introduction and Commentary by R. Hackforth (Cambridge 1972).

Plato’s Phaedrus. Translated with an Introduction and Commentary by R. Hackforth (Cambridge 1972).

Platon. Philebos. Übersetzt und erläutert von Otto Apelt (Hamburg 1955).

Platon. Philebos. Übersetzung und Kommentar von Dorothea Frede (Göttingen 1997).

The Republic of Plato I–II. Edited with Critical Notes, Commentary and Appendices by James Adam (Cambridge 1902–1926). – I: Books I–V (1926); II: Books VI–X and Indexes (1902).

The Republic of Plato. Translated with Introduction and Notes by Francis MacDonald Cornford (Oxford 1978).

Plato. Republic. Translated by Robin Waterfield (Oxford 1993).

Platon. Der Staat. Übersetzt und herausgegeben von Karl Vretska, (Stuttgart 2000).

Platone. La Repubblica. Traductione e commento a cura di Mario Vegetti. – V: Libro VI–VII (Napoli 2010).

The Symposium of Plato. Edited with Introduction, critical Notes and Commentary by R. G. Bury. Second Edition (Cambridge 1969).

Plato. Symposium. Edited with an introduction, translation and commentary by C. J. Rowe (Warminster 1989).

Plato. Symposium. Edited by Kenneth Dover (Cambridge 1998).

Nachleben

Dörrie, Heinrich: Der Platonismus in der Antike. Grundlagen – System – Entwicklung. Begründet von Heinrich Dörrie. Fortgeführt von Matthias Baltes unter Mitarbeit von Friedhelm Mann – II: Der hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus. Bausteine 36–72: Text, Übersetzung, Kommentar. Aus dem Nachlaß herausgegeben und bearbeitet von Matthias Baltes. Unter Mitarbeit von Annemarie Dörrie und Friedhelm Mann (Stuttgart-Bad Cannstatt 1990).

Scholia Graeca in Platonem I: Scholia ad Dialogos Tetralogiarum I–VII continens. Edidit Domenico Cufalo (Roma 2007).

Übrige Autoren

[Aelian] Claudii Aeliani Varia historia. Edidit Meruin R. Dilts (Leipzig 1974).

Aischylos. Tragödien und Fragmente. Herausgegeben und übersetzt von Otto Werner (München [o.J.]).

Aischylos. Tragödien. Übersetzt von Johann Gustav Droysen. In neuer Textrevision von Siegfried Müller. Mit einem Nachwort von Hans Kleinstück (Wiesbaden, Berlin [o.J.]).

[Aischylos] The Oresteia of Aeschylus. Edited with an Introduction and Commentary, in which is included the work of the late Walter Headlam, by George Thomson (Prague 1962).

[Aischylos] Tragicorum Graecorum Fragmenta (TrGF) – III. Aeschylus. Editor Stefan Radt (Göttingen 1985).

[Anonym] Het Epos van Gilgameš. Zoals het rond 2000 v.C. ontstond als cyclus van afzonderlijke verhalen in het Sumerisch, vanaf 1800 v.C. samengevoegd werd tot een eenheidswerk in het akkadisch, vanaf 1500 v.C. tot ver buiten Mesopotamie bekend werd, en ten slotte rond 1100 v.C. zijn laatste vorm vond als het eerste grote meesterwerk uit de wereldliteratuur vertaald uit de verschillende grondteksten, ingeleid en geannoteerd door Herman Vanstiphout (Nijmegen 2001).

[Anonym] Das Gilgamesch-Epos. Überstetzt, kommentiert und herausgegeben von Wolfgang Röllig (Stuttgart 2009).

[Anonym] Das Gilgamesch-Epos. Neu übersetzt und kommentiert von Stefan M. Maul (München 2012).

[Anonym] Die Edda. Götter und Heldenlieder der Germanen. Aus dem Altnordischen übertragen, mit Anmerkungen und einem Nachwort versehen von Arthur Häny (Zürich 1987).

Apollodor. Bibliotheke. Götter- und Heldensagen. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Paul Dräger (Düsseldorf 2005).

Aristophanis Comoediae I–II. Recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt F. M. Hall, W. M. Geldart (Oxonii 1959–67). – I: Acharnenses, Equites, Nubes, Vespas, Pacem, Aves continens (1967); II: Lysistratam, Thesmophoriazusas, Ranas, Ecclesiazusas, Plutum, Fragmenta, Indicem Nominum continens (1959).

[Aristophanes] The Complete Plays of Aristophanes. Edited and with an Introduction by Moses Hadas (New York etc. 1988).

Aristophanes. Frogs. Edited with Introduction and Commentary by Kenneth Dover (Oxford 1994).

Aristotele. De la génération et la corruption. Texte établi et traduit par Marwan Rashed (Paris 2005).

Aristoteles. Philosophische Schriften in sechs Bänden [ohne Angabe des Gesamtherausgebers] (Hamburg 1995). – I: Nikomachische Ethik. Nach der Übersetzung von Eugen Rolfes bearbeitet von Günther Brien.

Aristoteles. Poetik. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Manfred Fuhrmann (Leipzig 1982).

Aristotelis Ars Rhetorica. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross (Oxonii 1959).

Aristotelis Ethica Nicomachea. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Bywater (Oxonii 1957).

Aristotelis Metaphysica. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross (Oxonii 1954).

Aristotelis Metaphysica. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger (Oxonii 1957).

Aristotelis Physica. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross (Oxonii 1973).

Aristotelis Politica. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross (Oxonii 1962).

[Bakchylides] Die Lieder des Bakchylides. Erster Teil. Die Siegeslieder I: Edition des Textes mit Einleitung und Übersetzung von Herwig Maehler (Leiden 1982).

Bakchylides: A Selection. Ed. by Herwig Maehler (Cambridge 2004).

[Demokrit, Leukipp] The Atomists: Leucippus and Democritus. Fragments. A Text and Translation with a Commentary by C. C. W. Taylor (Toronto etc. 1999).

The Derveni Papyrus. Edited with Introduction and Commentary by Theokritos Kouremenos, George M. Parássoglou, Kyriakos Tsantsanoglou (Firenze MMVI).

[Derveni Papyrus] Der Papyrus von Derveni. Griechisch-Deutsch. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Mirjam E. Kotwick. Basierend auf einem griechischen Text von Richard Janko (Berlin, Boston 2017).

Diogenes Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen. Aus dem Griechischen übersetzt von Otto Apelt. Unter Mitarbeit von Hans Günter Zekl neu herausgegeben sowie mit Vorwort, Einleitung und neuen Anmerkungen zu Text und Übersetzung versehen von Klaus Reich (Hamburg 1967).

Etymologicon magnum seu verius Lexicon. Saepissime vocabulorum origines indagans ex pluribus lexicis scholiastis et grammaticis anonymi cuiusdam opera concinnatum. Ad codd. mss. recensuit et notis variorum instruxit Thomas Gaisford (Oxford 1962).

Etymologicon magnum genuinum. Symeonis Etymologicum una cum Magna grammatia. Etymologicum magnum auctum. Synoptice ediderunt Franciscus Lasserre, Nicolaus Lividaras. – I: α-ἀμωσγέπως (Roma 1976).

[Eupolis] I ‘Kolakes’ di Eupoli. Introduzione, traduzione, commento di Michele Napolitano (Heidelberg 2012).

Euripides: Sämtliche Tragödien und Fragmente. – I: Alkestis Medeia Hippolytos. Übersetzt von Ernst Buschor. Herausgegeben von Gustav Adolf Seeck (München 1972).

Euripides. Bacchae. Edited with Introduction and Commentary by E. R. Dodds (Oxford 1986).

Gorgias von Leontinoi: Reden, Fragmente und Testimonien. Herausgegeben mit Übersetzung und Kommentar von Thomas Buchheim. Griechisch-Deutsch (Hamburg 1989).

Hesiod. The Homeric Hymns and Homerica. With an English Translation by Hugh G. Evelyn-White (London, Cambridge MA 1964).

Hesiod. Theogony. Edited with Prolegomena and Commentary by M. L. West (Oxford 1997).

Hippokrates. Ausgewählte Schriften. Herausgegeben und übersetzt von Charlotte Schubert (Düsseldorf, Zürich 2006).

[Historiker] Die Fragmente der griechischen Historiker (F GR HIST). Von Felix Jacoby. – II: Zeitgeschichte B: Spezialgeschichten, Autobiographien und Memoiren. Zeittafeln (Berlin 1929).

Homer. Ilias und Odyssee. Deutsch von Johann Heinrich Voss. Bearbeitet von Hans Rupé und E. R. Weiß mit Bildern von Bonaventura Genelli. Vorwort Bilder zu Homer von Dr. Hans H. Hofstätter (Darmstadt 1980).

Homer. The Iliad I–II. With an English Translation by A. T. Murray (Cambridge MA, London 1963–1978).

Homeri Opera I–II. Recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt David B. Monro et Thomas W. Allen. Editio tertia (Oxonii 1920). – I: Iliados libros I–XII continens; II. Iliados libros XIII–XXIV continens.

Homeri Opera III–V. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Thomas W. Allen. Editio altera (Oxonii 1920). – III: Odysseae libros I–XII continens; IV: Odysseae libros XIII–XXIV continens.

Homeri Opera V. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Thomas W. Allen. Hymnos Cyclum Fragmenta Margiten Batrachomyomachiam Vitas continens (Oxonii [1911]).

Homeric Hymns. Homeric Apocrypha. Lives of Homer. Edited and translated by Martin L. West (Cambridge MA 2003).

Homerus. Odyssee. Deutsch von Wolfgang Schadewaldt (Zürich 1970).

Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum Cantati. Editio altera. Edidit M. L. West (Oxford 1998).

Iamblichus. Über die Geheimlehren. Die Mysterien der Aegypter, Chaldäer und Assyrer. Hg. von Theodor Hopfner (Schwarzenbug 1978).

Kues, Nikolaus von: Philosophisch-theologische Werke. Lateinisch-Deutsch. Mit einer Einleitung von Karl Bormann. I: De docta ignorantia. Die Belehrte Unwissenheit (Hamburg 2002).

Lyrica Graeca Selecta. Edidit brevique adnotatione critica instruxit D. L. Page (Oxford 1968).

Orphicorum Fragmenta. Collegit Otto Kern (Berolini 1922).
Parmenide. Testimoni e Frammenti. Introduzione, traduzione e commento a cura di Mario Untersteiner (Firenze 1958).
Parménide. De l'Étant au Monde. Texte grec, nouvelle traduction et interprétation. [Par] Jean Bollack (Lagrasse 2006).
Parménide. Fragments Poème. Précédé de Énoncer le verbe Être. Par Magali Année (Paris 2012).
Parmenides. Lehrgedicht. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels. Mit einem Anhang über griechische Thüren und Schlösser (Berlin 1897).
Parmenides. Die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft. Die Fragmente. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von Ernst Heitsch (München 1974).
Parmenides. Fragments. A Text and Translation with an Introduction by David Gallop (Toronto 1984).
Parmenides. Vom Wesen des Seienden. Die Fragmente. Griechisch und deutsch Herausgegeben, übersetzt und erläutert von Uvo Hölscher. Mit einem Nachwort (Frankfurt a.M. 1986).
Pindari Carmina cum fragmentis. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit C. M. Bowra (Oxford [o.J.]).
Plutarch's Lives. With an English Translation by Bernadotte Perrin – III: Pericles and Fabius Maximus. Nicias and Crassus (Cambridge MA, London 1958).
Plutarch's Moralia. With an English Translation by Frank Cole Babbitt – III: 172a–263c (Cambridge MA, London 1968).
[Sieben Weise] Leben und Meinungen der Sieben Weisen. Griechische und lateinische Quellen erläutert und übertragen [von] Bruno Snell. Dritte, vermehrte Auflage (Müchen 1952).
Simonides. Bakchylides. Gedichte. Herausgegeben und übersetzt von Oskar Werner (München 1969).
Solons politische Elegien und Iamben (Fr. 1–13; 32–37 West). Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar von Christoph Mülke (München, Leipzig 2002).
Die Sophisten. Ausgewählte Texte. Griechisch/Deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Thomas Schirren und Thomas Zinsmeister (Stuttgart 2003).
Sophisti. Testimonianze e frammenti – I: Protagora e Seniade. Introduzione, traduzione e commento a cura di Mario Untersteiner (Firenze 1949).
[Stobaeus] Ioannis Stobaei anthologii libri duo priores qui inscribi solent eclogae physicae et ethicae. Recensuit Curtius Wachsmuth – I (Berolini MDCCCLXXXIV).
Strabons Geographika. Text und Übersetzung. Hg. von Stefan Radt – II: Buch V–VIII (Göttingen 2003).
Suidae Lexicon. Edidit A. Adler. – IV: Π–Ψ (Lipsiae MCMXXXV).
Theognis. Le premier Livre. Édité avec un commentaire [par] B. A. van Groningen (Amsterdam 1966).

[Thucydides] Hobbes' Thycudides. Edited with an Introduction by Richard Schlatter (New Brunswick, New Jersey 1975).

Thucydides. History of the Peloponnesian War, done into English by Richard Crawley (London, New York 1933).

Thucydides. The Peloponnesian War. Translated by Rex Warner with an Introduction and Notes by M. I. Finley (Harmondsworth etc. 1979).

Thucydides. Translated into English with introduction, marginal analysis, notes & indices by Benjamin Jowett – I: Containing the text (Oxford 1991).

Tragicorum Graecorum Fragmenta. Recensuit Augustus Nauck. Supplementum continens nova fragmenta euripdea et adespota apud scriptores veteres reperta adiecit Bruno Snell (Hildesheim 1964).

[Vorsokratiker] Die Fragmente der Vorsokratiker I–III. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels. Herausgegeben von Walther Kranz. Unveränderter Nachdruck der 6. Auflage 1952 (Zürich 2004–2005).

Die Vorsokratiker I–II. Auswahl der Fragmente, Übersetzung und Erläuterungen von Jaap Mansfeld (Stuttgart 1983–1986). – I: Milesier, Pythagoreer, Xenophanes, Heraklit, Parmenides (1983); II: Zenon, Empedokles, Anaxagoras, Leukipp, Demokrit (1986).

Die Vorsokratiker – II: Parmenides Zenon Empedokles. Griechisch-lateinisch-deutsch. Auswahl der Fragmente und Zeugnisse, Übersetzung und Erläuterungen von M. Laura Gemelli Marciana (Düsseldorf 2009).

[Vorsokratiker] The First Philosophers. The Presocratics and The Sophists. A translation with commentary by Robin Waterfield (Oxford 2000).

Xenophon. Erinnerungen an Sokrates. Griechisch-Deutsch. Ed. Peter Jaerisch (München 1962).

Xenophontis Opera Omnia V. Opuscula. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit E. C. Marchant (Oxonii [o.J.]).

Suchmaschinen

Die folgenden Webseiten wurden für Textsuchen in antiken Teksten verwendet (Hauptseiten):

http://stephanus.tlg.uci.edu/lsj/#eid=1&context=lsj

http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus:collection:Greco-Roman

http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/tsearch.jsp#s=1

Übrige Literatur[2]

Albert, Karl (1980): Griechische Religion und platonische Philosophie (Hamburg).

Annas, Julia (1981): An Introduction to Plato's Republic (Oxford).

Annas, Julia (1999): Platonic Ethics Old and New (Ithaca and London).

Anton, John P. (1997): Plato as a Critic of Democracy. Ancient and Contemporary, in: Boudouris (1997), 11–20.

Apelt, Otto (1912): Platonische Aufsätze (Leipzig und Berlin).

Arends, J. Frederik M. (1997): Could Plato be Used as an Ally against the Decay of Democracy?, in: Boudouris (1997), 21–29.

Arends, J. Frederik M. (o.J.): De staat als zedenmeester. Politieke filosofie in Plato's Protagoras [Vortragstyposkript].

Arends, J. F. M. (1988): Die Einheit der Polis. Eine Studie über Platons Staat (Leiden).

Arends, J. Frederik M. (2013): Friday's Footprint. Rethinking the Philebus, in: Polis. The Journal of the Society for Greek Political Thought 30.1 (2013), 1–29.

Arends, J. Frederik M. (2008): From Homer to Hobbes and Beyond. Aspects of 'security' in the European Tradition, in: Brauch et al. (2008), 263–277.

Arends, J. Frederik M. (1998): Plato as a Problem-Solver, in: Ostenfeld (1998), 28–41.

Bakker, R. (1986): De mens – maat van alle dingen (Kampen).

---

2 Auf die Werke der Forschung wird in der Regel mithilfe des *autor-date*-Systems verwiesen. Als Kürzel für Titel werden ferner verwendet:

DKP	Ziegler, Konrat; Sontheimer, Walter (Hg.): Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike in fünf Bänden. Auf der Grundlage von Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter bearbeitet und herausgegeben von K. Z. und W. S. (München 1979).
KG II	Kühner, Raphael; Gerth, Bernhard (II: 1992 [³1898]). Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache. Zweiter Teil: Satzlehre I [Nachdruck der 3. Auflage 1898] (Hannover).
LSJ	Liddell, Henry George; Scott, Robert, Jones: A Greek-English Lexicon. Compiled by H. G. Liddell and R. Scott. Revised and augmented troughout by Sir Henry Stuart Jones. With the assistence of Roderick McKenzie. And with the cooperation of many scholars. With a revised supplement (Oxford 1996). [sowohl als Buch (s.u.) wie als Website (s.o.)].
RE I– …	Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung. Begonnen von Georg Wissowa. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen (Stuttgart 1893–1997).
TGL I–VIII	Hase, Carolus Benedictus etc.: Θησαυρὸς τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης. Thesaurus Graecae Linguae ab Henrico Stephano Constructus I–VIII. Post editionem anglicam novis additamentis auctum, ordineque alphabetico digestum tertio ediderunt C. B. H., G. R. Lud de Sinner, Theobaldus Fix, Guilielmus Dindorfius, Ludovicus Dindorfius (Parisiis 1831–1865).
TLG	http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/tsearch.jsp#s=1 (s.o.).

Bange, Dirk; Enders, Ursula (1995): Auch Indianer kennen Schmerz. Sexuelle Gewalt gegen Jungen. Ein Handbuch (Köln).

Barakat, Hala; Abdel Aziz, Ibrahim (2010): Guide to Plants of Ancient Egypt (Alexandria).

Barker, Ernest (1967): Principles of Social and Political Theory (Oxford).

Barnes, Jonathan (2002): Protagoras the Atheist?, in: Linneweber-Lammerskitten u. Mohr (2002), 11–24.

Baumann, H. (2007): Flora Mythologica. Griechische Pflanzenwelt in der Antike (Kilchberg/Zürich).

Beekes, Robert (2010): Etymological Dictionary of Greek I–II (Leiden, Boston).

Bees, Robert (2009): Aischylos. Interpretationen zum Verständnis seiner Theologie (München).

Beierwaltes, Werner (1985): Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte (Frankfurt a. M.).

Beierwaltes, Werner (1980): Identität und Differenz (Frank a. M.).

Beierwaltes, Werner (^{2}2004): Platonismus und Idealismus (Frankfurt a. M.).

Beierwaltes, Werner (1991): Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen (Frankfurt a. M.).

Beresford, Adam (2008): Nobody's Perfect: A New Text and Interpretation of Simonides PMG 542, in: Classical Philology 103 (2008), 137–156.

Berkel, T. A. van (2013): Made to Measure: Protagoras' μέτρον, in: Van Ophuijsen et al. (2013), 37–68.

Berkel, T. A. van (2008): Van mensen, meten en maten. Protagoras' homo mensura-stelling, in: Lampas 41 (2008), 235–251.

Bernabé, Alberto; Jiménez San Cristóbal, Ana Isabel (2008): Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets. With an Iconographical Appendix by Ricardo Olmos and Illustrations by Sara Olmos. Translated by Michael Chase (Leiden, Boston).

Böckh, August (1886): Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften. Hg. von Ernst Bratuschek. Zweite Auflage besorgt von Rudolf Klussmann (Leipzig).

Bodin, Louis (1975): Lire le Protagoras: introduction à la méthode dialectique de Protagoras. Édité par Paul Demont (Paris).

Böhme, Gernot (1992): Der Typ Sokrates (Frankfurt a.M.).

Böhme, Robert (1986): Die verkannte Muse. Dichtersprache und geistige Tradition des Parmenides (Berlin).

Bostock, David (1988): Plato's Theaetetus (Oxford).

Bostock, David (2000): The Soul and Immortality in Plato's Phaedo, in: Fine (2000), 886–906.

Boudouris, K. J. (ed.) (1997): Plato's Political Philosophy and Contemporary Democratic Theory. I (Athens).

Brandwood, Leonard (1976). A Word Index to Plato (Leeds).

Brauch, H. G.; Spring, Ú. O.; Mesjasz, Cz.; Grin J.; Dunay, P.; Behera. N. Ch.; Chourou, B.; Kameri-Mbote, P.; Liotta, P. H. (ed) (2008): Globalization and Environmental Challenges. Reconceptualizing Security in the 21st Century (Berlin).

Bremmer, Jan (1983): The Early Greek Concept of the Soul (Princeton).

Brisson, Luc (1996): Den Kosmos betrachten, um richtig zu leben, in: Kobusch u. Mojsisch (1996), 229–248.

Bröcker, Walter (^{5}1999): Platos Gespräche (Frankfurt a.M.).

Brown, Eric (2009): The Emergence of Natural Law and the Cosmopolis, in: Salveker (2009), 331–364.

Buchheim, Thomas (1986), Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens (Hamburg).

Buchheim, Thomas (1984): Maß haben und Maß sein. Überlegungen zum platonischen 'Protagoras', in: Zeitschrift für Philosophische Forschung 38 (1984), 629–637.

Buchheim, Th. (1995): Sophistik; sophistisch; Sophist I, in: Joachim Ritter und Karfried Gründer (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie 9 (1995), 1075–1082.

Buitron-Oliver, Diana (1991): New Perspektives in Early Greek Art (Washington, D.C.), 93–98.

Bunnin, Nicholas; Tsui-James, E. P. (ed.) (^{2}2003): The Blackwell Companion to Philosophy. Second Edition (Malden USA, Oxford UK, Victoria Australia), 585–600.

Burkert, Walter (1962): Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon (Nürnberg).

Burkert, Walter (1969): Das Proömium des Parmenides und die Katabase des Pythagoras, in: Phronêsis (1969), 1–30.

Burkert, Walter (1972): Lore and Science in Ancient Pythagoreism. Translated by Edwin L. Minar, Jr.: (Cambridge MA).

Burkert, Walter (1987): Ancient Mystery Cults. Carl Newell Jackson Lectures (Cambridge MA, London).

Burkert, Walter (2006): Kleine Schriften III. Mystica, Orphica, Pythagorica, hg. von Fritz Graf (Göttingen 2006).

Burkert, Walter (2006 [1960]): Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes 'Philosophie', in: ders. (2006), 191–216.

Burkert, Walter (2006 [1962]): ΓΟΗΣ. Zum griechischen ‹Schamanismus›, in: ders. (2006), 173–190.

Burkert, Walter (2006 [1968]): Vorsokratiker: Orpheus und die Vorsokratiker. Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre, in: ders. (2006), 62–88.

Burkert, Walter (2006 [1977]): Orphism and Bacchic Mysteries, in: ders. (2006), 37–46.

Burkert, Walter (2006 [1982]): Craft or Sect?, in: ders. (2006), 191–216.

Burkert, Walter (2006 [1995]): Der geheime Reiz des Verborgenen, in: ders. (2006), 1–20.

Burkert, Walter (2006 [1998]): Die neuen orphischen Texte: Fragmente, Varianten, 'Sitz im Leben', in: ders. (2006), 47–61.

Burkert, Walter (2006 [2005]): Die altorphische Theogonie nach dem Papyrus von Derveni, in: ders. (2006), 95–111.

Burkert, Walter ([2]2011): Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche. Zweite, überarbeitete und erweiterte Auflage (Stuttgart).

Burkert, Walter ([2]1997): Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen (Berlin, [2]1997).

Burnet, John (1978): Greek Philosophy. Thales to Plato (London, Basingstoke).

Burnyeat, M. F. (2000): Knowledge is Perception: Theaetetus 151D–184A, in: Fine (2000), 322–356.

Cairns, Douglas L. (1993): Aidōs. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature (Oxford).

Cairns, Douglas; Herrmann, Fritz-Gregor; Penner, Terry (ed.) (2007): Pursuing the Good. Ethics and Metaphysics in Plato's Republic. Edited by D. C., F.-G. H. and T. P. (Edinburgh).

Chantraîne, Pierre (2009): Dictionnaire étymologique de la lange grecque. Histoire des mots. Achevé par Jean Taillardat, Olivier Masson et Jean-Louis Perpillou. Avec, en supplément, les Chroniques d'étymologie grecque (1–10) rassemblées par Alain Blanc, Charles de Lamberterie et J.-L. P. Nouvelle Édition (Paris).

Classen, Carl Joachim (Hg.) (1976): Sophistik (Darmstadt).

Cooper, John M. (1990): Plato's Theaetetus (New York).

Corradi, Michele (2012): Protagora tra filologia e filosofia. La testimonianza di Aristotele (Pisa, Roma).

Corradi, Michele (2013): Τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν: Aristotle, Plato, and the ἐπάγγελμα of Protagoras, in: Van Ophuijsen et al. (2013), 69–86.

Creuzer, Friedrich; Mone, Franz Joseph (1812): Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen: in Vorträgen und Entwürfen. – III (Darmstadt, Leipzig).

Curnow, Trevor (2008): Were the Sophists Philosophers?, in: O'Grady, 185–193.

Dalfen, Joachim (2002): Platons Jenseitsmythen: Eine 'neue Mythologie?', in: Janka u. Schäfer (2002), 214–230.

Dalfen, Joachim (2012): Parmenides – Protagoras – Platon – Marc Aurel. Kleine Schriften zur griechischen Philosophie, Politik, Religion und Wissenschaft (Stuttgart).

Dalfen, Joachim (2012 [1974]): Zeus, die Hoffnung und die Klugheit des Menschen. Deutungen der menschlichen Existenz in frühgriechischer Dichtung, in: Dalfen (2012), 27–48.

Dalfen, Joachim (2012 [1979/80]): Literarische Techniken Platons. Beispiele aus dem Protagoras, in: Dalfen (2012), 151–170.

Dalfen, Joachim (2012 [1993]): Dasselbe ist Denken und Sein – Ist es dasselbe? Die Ontologie des Parmenides als philologisches Problem, in: Dalfen (2012), 247–266.

Dalfen, Joachim (2012 [1997]): Lohnt es sich, für die Menschen zu leiden? Der Mythos von Prometheus und einige seiner Deutungen, in: Dalfen (2012), 289–307.

Dalfen, Joachim (2012 [1999]): Prometheus und das Prometheische. Eine Gestalt des antiken Mythos als Symbolfigur des europäischen Menschen, in: Dalfen (2012), 359–368.

Dalfen, Joachim (2012 [2004]): Der homo-mensura-Satz des Protagoras in seinem historischen Umfeld, in: Dalfen (2012), 397–412.

Dalfen, Joachim (2012 [2006]): Aller Dinge Maß ist Mensch. Was Protagoras gemeint und was Platon daraus gemacht hat, in: Dalfen (2012), 413–436.

Dante Alighieri: La Divina Comedia. Col comento di Pietro Fraticelli (1887). Nuova edizione con giunte e correzioni arrichita del ritratto e de'cenni storici intorno al poeta, del rimario, d'un indice, e di tre tavole (Firenze).

De Romilly, Jacqueline (1988): Les grands sophists dans l'Athènes de Périclès (Paris).

De Romilly, Jacqueline (1975): Magic and Rhetoric in Ancient Greece. The Carl Newell Jackson Lectures, 1974 (Cambridge MA, London).

De Romilly, Jacqueline (1992): The Great Sophists in Periclean Athens. Translated by Janet Lloyd (Oxford).

De Sterke, Edwin J. (2012): «Doppelt ist die Freude». Zum Protagoras im Spiegel des platonischen Lustdiskurses, in: Erler u. Rother (2012), 11–52.

De Sterke, Edwin J. (2002): Als de Wijn is in de Man. Alcibiades op het Drinkgelag, in: Thauma 1 (2002), 8–10.

De Vries, G. J. (1973): Mystery Terminology in Aristophanes and Plato, in: Mnemosyne IV 26.1, 1–8.

Denniston, J. D. (1952): Greek Prose Style (Oxford).

Denniston, J. D. (^{2}1959): The Greek Particles (Oxford).

Des Places, Éduard (1981): Études Platoniciennes 1929–1979 (Leiden).

Diès, A.: Autour de Platon. Essais de Critique et d'Histoire I–II (Paris 1927). – I: Les Voisinages – Socrate; II: Les Dialogues – Esquisses Doctrinales.

Dodds, E. R. (1928): The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'one', in: The Classical Quarterly (1928), 129–142.

Dodds, E. R.: The Greeks and the Irrational (Berkeley, Los Angeles 1951).

Döring, Klaus; Kullmann, Wolfgang (Hg.) (1973): Studia Platonica. Festschrift für Hermann Gundert zu seinem 65. Geburtstag am 30.4.1974 (Amsterdam).

Döring, Klaus (1981): Die politische Theorie des Protagoras, in: Kerferd (1981 [SL]), 109–115.

Dörrie, Heinrich (1975): Philosophie und Mysterium. Zur Legitimation des Sprechens und Verstehens auf zwei Ebenen durch Platon, in: Fromm et al. (1975), 9–24.

Dover, Kenneth (1978): Greek Homosexuality (London).

Dover, Kenneth (1982): The Greeks (Oxford).

Dupréel, Eugène (1948): Les Sophistes. Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias (Neuchatel).

Ebert, Th. 1994: Sokrates als Pythagoreer und die Anamnesis in Platons Phaidon (Mainz und Stuttgart).

Egli, F. (2003): Euripides im Kontext zeitgenössischer intellektueller Strömungen. Analyse der Funktion sophistischer Themen in den Tragödien und Fragmenten (München und Leipzig).

Ehrhardt, Arnold A. T. (1959): Politische Metaphysik von Solon bis Augustin. – I: Die Gottesstadt der Griechen und Römer (Tübingen).

Eliade, Mircea (1978): Geschichte der Religiösen Ideen. – I: Von der Steinzeit bis zu den Mysterien von Eleusis. Aus dem Französischen übersetzt von Elisabeth Darlap (Freiburg, Basel etc.).

Eliade, Mircea (1992): Schamanen, Götter und Mysterien. Die Welt der alten Griechen (Freiburg etc.).

Eming, Knut (1993): Die Flucht ins Denken. Die Anfänge der platonischen Ideenphilosophie (Hamburg).

Emsbach, Michael (1980): Sophistik als Aufklärung. Untersuchungen zu Wissenschaftsbegriff und Geschichtsauffassung bei Protagoras (Würzburg).

Erler, Michael (2007): Platon. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg. Völlig neubearbeitete Ausgabe. Die Philosophie der Antike 2/2 (Basel).

Erler, Michael; Rother, Wolfgang (Hg.) (2012): Philosophie der Lust. Studien zum Hedonismus (Basel).

Evans Grubbs, J., Parkin, T., Bell, R. (2013): Childhood and Education in the Classical World (Oxford).

Fehling, Detlev (1976 [1976]): Protagoras und die ὀρθοέπεια, in: Classen (1976), 341–350.

Ferber, Rafael (1989): Platons Idee des Guten. Zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage (Sankt Augustin).

Finck, Florian (2007): Platons Begründung der Seele im absoluten Denken (Berlin, New York).

Findlay, John N. (1981): Platon und der Platonismus. Eine Einführung (Königstein/Ts.).

Fine, Gail (ed.) (2000): Plato (Oxford).

Fine, Gail (ed.) (2008): The Oxford Handbook of Plato (Oxford).

Fink, Eugen (1970): Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles (Frankfurt a.M.).

Finkelberg, M. (1998): TIME and ARETE, in The Classical Quarterly (1998), 14–28.

Finley, M. I. (1979): World of Odysseus. Second Edition (London).

Fisher, N. R. E. (1992): Hybris. A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece (Warminster).

Fisher, N. R. E. (1993): Slavery in classical Greece (London).

Flashar, Hellmut; Gaiser, Konrad (Hg.) (1965): Synusia. Festgabe für Wolfgang Schadewaldt zum 15. März 1965. Im Namen seiner Tübinger Schüler herausgegeben von F. H. und K. G. (Pfullingen).

Foucault, Michel (1984): Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses (Frankfurt a.M.).

Fränkel, Hermann (1976): Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts. Nachdruk der dritten durchgesehenen Auflage (München).

Frankfurt, Harry G. (2006): Bullshit (Frankfurt a.M.).

Fraser, P. M.; Matthews, E. (1994): A Lexicon of Greek Personal Names. – II: Attica. Ed. by M. J. Osborne and S. G. Byrne (Oxford).

Frede, Dorothea (2003): Die Orphik – Mysterienreligion oder Philosophie? in: Maurer Zenck (2003), 229–246.

Friedländer, Paul (1960–1964): Platon, I–III (Berlin). – I: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit (1963); II: Die platonischen Schriften. Erste Periode. Dritte verbesserte Auflage (1964); III: Die platonischen Schriften. Zweite und dritte Periode. Zweite erweiterte und verbesserte Auflage (1960).

Friedrich, J. (1954): Entzifferung verschollener Schriften und Sprachen (Berlin etc.).

Frijda, Nico H. (1993): De Emoties. Een overzicht van onderzoek en theorie (Amsterdam).

Frisk, Hjalmar (1960–1991): Griechisches etymologisches Wörterbuch I–III (Heidelberg). – I: A–Κο (1960); II: Κρ–Ω (1970); III: Nachträge. Wortregister. Corrigenda. Nachwort (1972).

Fritz, K. von (1957): Protagoras 1, in: RE XXIII.1, 908–921.

Fritz, K. von (1934): Theodoros 31, in: RE V A.2, 1811–1825.

Fromm, Hans; Harms, Wolfgang; Ruberg, Uwe (Hg.) (1975): Verbum et Signum I. Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung. Studien zu Semantik und Sinntradition im Mittelalter (München).

Gadamer, Hans-Georg (1990 [1960]): Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Tübingen).

Gadamer, Hans-Georg (1999: 5–7): Gesammelte Werke 5–7. Griechische Philosophie I–III (Tübingen).

Gadamer, Hans-Georg (1999: 5 [1931]): Platos dialektische Ethik, in: ders. (1999: 5), 3–163.

Gadamer, Hans-Georg (1999: 6 [1964]): Platon und die Vorsokratiker, in: ders. (1999: 6), 58–70.

Gadamer, Hans-Georg (1999: 6 [1981]): B. L. van der Waerden, Die Pythagoreer, in: ders. (1999: 6), 312–318.

Gadamer, Hans-Georg (1999: 7 [1988]): Parmenides oder das Diesseits des Seins, in: ders. (1999: 7), 3–31.

Gadamer, Hans-Georg (1999: 7 [1990a]): Heraklit-Studien, in: ders. (1999: 7), 43–82.

Gadamer, Hans-Georg (1999: 7 [1990b]): Sokrates' Frömmigkeit des Nichtwissens, in: ders. (1999: 7), 83–120.

Gaiser, Konrad (1959): Protreptik und bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs (Stuttgart).

Gaiser, Konrad (1961): Platon und die Geschichte (Stuttgart-Bad Cannstatt).

Gaiser, Konrad (1983): Platons Ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule (Stuttgart).

Gaiser, Konrad (2004): Gesammelte Schriften. Herausgegeben von Thomas Alexander Szlezák unter Mitwirkung von Karl-Heinz Stanzel (Sankt Augustin).

Gaiser, Konrad (2004 [1974]): Die Rede der Musen über den Grund von Ordnung und Unordnung: Platon, Politeia VIII 545 D–547 A, in: ders. (2004), 411–450.

Gaiser, Konrad (2004 [1985]): Das Höhlengleichnis, in: ders. (2004), 401–410.

Gaiser, Konrad (2004 [1989]): Das Gold der Weisheit, in: ders. (2004), 501–530.

Gardeya, P. (1991): Platons Parmenides. Interpretation und Bibliographie (Würzburg).

Gardeya, P. (1988): Platons Sophistes. Interpretation und Bibliographie (Würzburg).

Gardeya, P. (2002): Platons Theaitetos. Interpretation und Bibliographie (Würzburg).

Gauss, H. (1960): Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platos. Dritter Teil, erste Hälfte. Die Spädialoge Theätet, Parmenides, Sophist und Politicus (Bern).

Gigon, Olof (1972): Studien zur antiken Philosophie. Hg. von Andreas Graeser (Berlin, New York).

Gigon, Olof (1972 [1936]): Gorgias 'Über das Nichtsein', in: ders. (1972), 69–97.

Gigon, Olof (1972 [1948]): Studien zu Platons Protagoras, in: ders. (1972), 98–154.

Glasmeyer, Ch. (2003): Platons Sophistes. Zur Überwindung der Sophistik (Heidelberg).

Golden, M. (1990): Children and Childhood in Classical Athens (Baltimore, London).

Gomperz, Theodor (1999 [1922]): Griechische Denker I–III. Eine Geschichte der antiken Philosophie. Vierte Auflage. Ausgabe letzter Hand besorgt von H. Gomperz [Reprint] (Frankfurt a. M.).

Gosling, J. C. B.; Taylor, C. C. W. (1982): The Greeks on pleasure (Oxford).

Graeser, Andreas (1993): Die Philosophie der Antike 2. Sophistik und Sokratik, Platon und Aristoteles. Zweite, überarbeitete und erweiterte Auflage (München).

Graf, Fritz (1974): Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit (Berlin, New York).
Graf, Fritz (1997): Griechische Religion, in: Nesselrath (1997), 457–506.
Gronewald, M. (1968): Ein neues Protagoras-Fragment, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 2 (1968), 1–2.
Grote, George (VIII: 1907): A history of Greece. From the earliest period to the close of the generation contemporary with Alexander the Great. In twelve volumes (London, New York 1907–1940).
Gschnitzer, F. (1973): Prytanis in: RE Suppl. XIII, 730–816.
Guthrie, W. K. C. (1935): Orpheus and Greek religion. A Study of the Orphic Movement (London).
Guthrie, William K. C. (III–IV: 1969–1975): A History of Greek Philosophy, III–IV (Cambridge). – III: The Fifth-Century Enlightenment (1969); IV: Plato. The man and his dialogues (Cambridge 1975).
Halfwassen, Jens (2006): Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin. Zweite, um einen Forschungsbericht erweiterte Auflage (München, Leipzig).
Happ, H. (1971): HYLE. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff (Berlin, New York).
Harder, Richard (1960): Kleine Schriften. Hg. von Walter Marg, München (München).
Harder, Richard (1960 [1949]): Herodot 1, 8, 3, in: ders. (1960), 203–207.
Harder, Richard (1960 [1953]): Eigenart der Griechen. Eine Kulturphysiognomische Skizze, in: ders. (1960), 1–38.
Harward, J. (1928): The Seventh and Eigth Platonic Epistles, in: The Classical Quarterly (1928), 143–154.
Hase, Carolus Benedictus etc. (1831–1865): Θησαυρὸς τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης. Thesaurus Graecae Linguae ab Henrico Stephano Constructus I–VIII. Post editionem anglicam novis additamentis auctum, ordineque alphabetico digestum tertio ediderunt C. B. H., G. R. Lud. de Sinner, Theobaldus Fix, Guilielmus Dindorfius, Ludovicus Dindorfius (Parisiis).
Havelock, Eric A. (1982): Preface to Plato (Cambridge MA, London).
Havlíček, A.; Karfík, F. (Hg.) (2003): Plato’s Protagoras. Proceedings of the Third Symposium Platonicum Pragense (Prague).
Heidegger, Martin: Nietsche (1961 [1940]): Der europäische Nihilismus. Freiburger Vorlesung II. Trimester 1940. Hg. von Petra Jaeger (Frankfurt am Main).
Heidegger, Martin ([17]1993 [1927]): Sein und Zeit (Tübingen).
Heinimann, Felix: Eine vorplatonische Theorie der τέχνη (1976 [1961]), in: Classen (1976), 127–169.
Heitsch, Ernst (1988): Überlegungen Platons im Theaetet (Stuttgart).
Hirzel, Rudolf (1907): Themis, Dike und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen (Leipzig).

Hobbes, Thomas (1976 [1651]): Leviathan. Edited with an Introduction by C. B. MacPherson (Harmondsworth etc.).

Höffe, Otfried (Hg.) (2005): Aristoteles-Lexikon. Redaktion: Rolf Geiger und Philipp Brüllmann (Stuttgart).

Hofmann, Johann Baptist (²1971): Etymologisches Wörterbuch des Griechischen (München).

Hölkeskamp, Hans-Joachim (1999): Schiedsrichter, Gesetzgeber und Gesetzgebung im archaischen Griechenland (Stuttgart).

Horn, Christoph; Müller, Jörn; Söder, Joachim (Hg.) (2009): Platonhandbuch. Leben – Werk – Wirkung (Stuttgart).

Hubbard, B. A. F.; Karnofsky, E. S. (1982): Plato's Protagoras. A Socratic commentary (London).

Hügli, Anton; Cheza, Curzio (2006): Philosophie und Bildung. Bildung durch Philosophie (Basel).

Huizinga, J. (1955 [1939]): Homo Ludens. A Study of the Play-Element in Culture (Boston).

Huss, Bernhard (1996): Der Homo-Mensura-Satz des Protagoras. Ein Forschungsbericht, in: Gymnasium. Zeitschrift für Kultur der Antike und humanistische Bildung (1996), 229–257.

Ilting, K.-H. (1968): Platons 'Ungeschriebene Lehren': der Vortrag 'über das Gute', in: Phronesis 13.1 (1968), 1–31.

Irwin, Terence (1995): Plato's Ethics (New York, Oxford).

Iser, Wolfgang (1978): The Act of Reading. A Theory of Aesthetic Response (Baltimore, London).

Jaeger, Werner (1964): Die Theologie der frühen griechischen Denker (Stuttgart).

Jaeger, Werner (1973 [1933–1947]): Paideia [I–III]. Die Formung des griechischen Menschen. Ungekürzter photomechanischer Nachdruck in einem Band (Berlin, New York 1973).

Janka, Markus; Schäfer, Christian (Hg.) (2002): Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen (Darmstadt).

Janka, Markus (2002): Semantik und Kontext: Mythos und Verwandtes im corpus platonicum, in: Janka u. Schäfer (2002), 20–43.

Kahn, Charles H. (1996): Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of a literary form (Cambridge).

Kahn, Charles H. (2003): Socrates and Hedonism, in: Havlíček u. Karfík (2003), 165–174.

Kahn, Charles H. (1988): On the Relative Date of the Gorgias and the Protagoras, in: Oxford Studies in Ancient Philosophy 6 (1988), 69–102.

Kahn, Charles H. (1973): The Verb 'Be' in Ancient Greek (Dordrecht, Boston).

Kansteiner, Sandra; Lehman, Laura; Seidensticker, Bernd; Stemmer, Klaus (Hg.) (2007): Text und Skulptur. Berühmte Bildhauer und Bronzegießer der Antike in Wort und Bild. Hg. von S. K., L. L., B. S. und K. S. (Berlin, New York).

Kant, Immanuel (1998 [1781/1787]): Kritik der Reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe herausgegeben von Jens Timmermann. Mit einer Bibliographie von Heiner Klemme (Hamburg).

Karfík, F. (2003): Die Seele in der Gefahr. Zu Protagoras 310a8–314c2, in: Havlíček u. Karfík (2003), 21–38.

Kato, Morimichi (1986): Techne und Philosophie bei Platon (Frankfurt am Main etc.).

Kerényi, Karl (1962): Die Mysterien von Eleusis (Zürich).

Kerényi, Karl (1987): Die Mythologie der Griechen (München). – I: Die Götter- und Menschheits-Geschichten; II: Die Heroen-Geschichten.

Kerényi, Karl (1946): Prometheus. Das griechische Mythologem von der menschlichen Existenz (Zürich).

Kerferd, G. B. (1981 [SM]): The Sophistic Movement (Cambridge etc.).

Kerferd, G. B. (ed.) (1981 [SL]): The Sophists and their Legacy. Proceedings of the Fourth International Colloquium on Ancient Philosophy held in Cooperation with Projektgruppe Altersumswissenschaften der Thyssen-Stiftung at Bad Homburg, 19th August–1st September 1979. Edited by G. B. K. (Wiesbaden).

Kerferd, G. B.; Flashar, H. (1998): Die Sophistik, in: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg. Völlig neubearbeitete Ausgabe. Die Philosophie der Antike 2/1. Sophistik – Sokrates – Sokratik – Mathematik – Medizin (Basel), 1–138.

Kern, Otto (1935): Mysterien I–VI in: RE XVI.2, 1209–1314.

Kersting, Wolfgang (1999): Platons ‘Staat’ (Darmstadt).

Kierkegaard, Søren (1969 [1844]): Der Begriff Angst. In neuer Übertragung und mit Kommentar von Liselotte Richter (Hamburg).

Kirchner, Ioannes (I: 1901): Prosopographia Attica I: A–K (Berolini).

Kirk, G. S.; Raven, J. E.; Schofield, M. (2001): Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare. Studienausgabe. Ins Deutsche übersetzt von Karlheinz Hülser (Stuttgart).

Kirk, G. S.; Raven, J. E. (1976): The Presocratic Philosophers. A critical history with a selection of texts (Cambridge).

Knox, Bernhard (1991): The Human Figure in Homer, in: Buitron-Oliver (1991), 93–98.

Knox, Bernhard (1996): De oudste dode blanke Europeanen. De nalatenschap van de Grieken. Vertaald door Tineke Davids (Baarn).

Kobusch, Theo; Mojsisch, Burkhard (Hg.) (1996): Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen (Darmstadt).

Krämer, Hans (1996): Platons Ungeschriebene Lehre, in: Kobusch u. Mojsisch (1996), 249–276.

Krämer, Hans Joachim (1959): Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie (Heidelberg).

Krämer, Hans Joachim (1990): Plato and the Foundations of Metaphysics. A Work on the Theory of the Principles and Unwritten Doctrines of Plato with a Collection of the Fundamental Documents. Edited an Translated by John R. Catan (Albany).

Kranz, Walter (1926): Diotima von Mantineia, in: Hermes 61 (1926), 437–447.

Kraut, Richard (ed.) (1992): The Cambridge Companion to Plato (Cambridge).

Krüger, Gerhard ([3]1963): Einsicht und Leidenschaft (Frankfurt a. M.).

Kube, J. (1969): TEXNH und ARETH. Sophistisches und platonisches Tugendwissen (Berlin).

Kuhn, Helmut (1959): Sokrates. Versuch über den Ursprung der Metaphysik (München).

Kühner, Raphael; Gerth, Bernhard (II: 1992 [[3]1898]). Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache. Zweiter Teil: Satzlehre I [Nachdruck der 3. Auflage 1898] (Hannover).

Laks, André (2001): Seele, Sinneswahrnehmung und Denken, in: Long (2001), 228–246.

Lamburton, Robert (2006): Review of: How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology. By Luc Brisson. Translated by Catherine Tihanyi. Chicago: University of Chicago Press, 2004, in: Classical Philology 101.2 (2006), 161–165.

Largo, Remo H. (2001): Babyjahre. Die frühkindliche Entwicklung aus biologischer Sicht (München).

Lavery, Jonathan (2008): Protagoras, in: O'Grady (2008), 30–44.

Lee, Mi-Kyoung (2007): Epistemology after Protagoras. Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus. Reprint (Oxford).

Lesky, Albin (1993): Geschichte der griechischen Literatur (München).

Lesky, Albin (1976): Vom Eros der Hellenen (Göttingen).

Levin, Saul (1975): Diotima's Visit and Service to Athens, in: Grazer Beiträge. Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft III (1975), 223–240.

Liddell, Henry George; Scott, Robert, Jones (1996): A Greek-English Lexicon. Compiled by H. G. Liddell and R. Scott. Revised and augmented troughout by Sir Henry Stuart Jones. With the assistence of Roderick McKenzie. And with the cooperation of many scholars. With a revised supplement (Oxford).

Lincoln, Abraham (1991 [1863]): Address Delivered at the Dedication of the Cemetery at Gettysburg, November 19, 1863, in: Great Speeches. With Historical Notes by John Grafton (Mineola).

Linneweber-Lammerskitten, Helmut; Mohr, Georg (Hg.) (2002): Interpretation und Argument (Würzburg), 11–24.

Lloyd-Jones, Hugh (1983): The Justice of Zeus. Second Edition (Berkeley etc.).

Löbsack, Theo (1977): Maß aller Dinge? – Was die Wissenschaft vom Menschen weiß (München).

Loeben, Christian E.; Kappel, Sven (2009): Die Pflanzen im altägyptischen Garten (Rahden/Westf.).

Loewenclau, Ilse von (1965): Die Wortgruppe πλανή in den Platonischen Schriften, in: Flashar u. Gaiser (1965), 111–123.

Long, A. A. (Hg.) (2001): Handbuch Frühe Griechische Philosophie. Von Thales bis zu den Sophisten. Aus dem Englischen von Karlheinz Hülser (Stuttgart, Weimar).

Long, Anthony A. (ed.) (1999): The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy (Cambridge).

Lugli, Giuseppe (1970): Itinerario di Roma antica (Milano).

Manasse, Ernst Moritz (1961): Bücher über Platon. – II: Werke in englischer Sprache (Tübingen).

Mansfeld, Jaap (1964): Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt (Assen).

Mansfeld, Jaap (1981): Protagoras on Epistemological Obstacles and Persons, in: Kerferd (1981 [SL]), 38–53.

Manuwald, Bernd (2003): Der Mythos im Protagoras und die Platonische Mythopoiie, in: Havlíček u. Karfík (2003), 39–59.

Manuwald, Bernd (2013): Protagoras' Myth in Plato's Protagoras: Fiction or Testimony?, in: Van Ophuijsen et al. (2013), 163–178.

Manuwald, Bernd (2002): Platons Mythenerzähler, in: Janka u. Schäfer (2002), 58–80.

Marcinkowska-Rosół, Maria (2010): Die Konzeption des 'noein' bei Parmenides von Elea (Berlin, New York).

Martin, Richard P. (1983): Healing, Sacrifice and Battle. Amechania and Related Concepts in Early Greek Poetry (Innsbruck).

Maurer Zenck, Claudia (Hg.) (2003): Der Orpheus-Mythos von der Antike bis zur Gegenwart. Die Vorträge der interdisziplinären Ringvorlesung an der Universität Hamburg Sommersemester 2003 (Frankfurt a.M. etc.), 229–246.

Mehler, J. (^{14}o.J. [1919]): Woordenboek op de gedichten van Homeros ('s Gravenhage, Rotterdam ^{14}o.J.).

Meister, Klaus (2010): «Aller Dinge Maß ist der Mensch». Die Lehre der Sophisten (München).

Merki, P. Hubert OSB (1952): ὁμοιωσις θεῷ. Von der Platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa (Freiburg in der Schweiz).

Meyer, Leo (1901): Handbuch der griechischen Etymologie I–III (Leipzig).

Mill, John Stuart (1985 [1871]): Der Utilitarismus. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Dieter Birnbacher (Leipzig).

Möbius, H. (1934): Diotima, in: Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts 49 (1934), 45–60.

Morgan, Michael L. (1992): Plato and Greek Religion, in: Kraut (ed.) (1992), 227–247.

Muller Jzn., F. (^{3}1933): Grieksch woordenboek (Groningen).

Müller, Carl Werner (1976 [1967/1974]): Protagoras über die Götter, in: Classen (1976), 312–340.

Mundt-Espín, Christine (Hg.) (2003): Blick auf Orpheus. 2500 Jahre europäischer Rezeptionsgeschichte eines antiken Mythos (Tübingen, Basel).

Moravcik, Julius (1992): Plato's Conception of Appearance and Reality in Ontology, Epistemology, and Ethics, and its Modern Echos (Oxford, Cambridge USA).

Murdoch, Iris (1977): The Fire and the Sun. Why Plato Banished the Artists. Based upon the Romanes Lecture 1976 (Oxford etc.).

Naerebout, F. G.; Singor, H. W. (1995): De Oudheid. Grieken en Romeinen in de context van de wereldgeschiedenis (Amsterdam).

Nails, D. (2002): The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics (Indianapolis, Cambridge).

Nash, Ernest (1981): Pictorial Dictionary of Ancient Rome – I (New York).

Natorp, Paul (2004 [1902/1921]): Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus (Hamburg 2004 [1902/1921]).

Nawratil, Karl (1974): Platon in Ägypten, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 28 (1974), 598–603.

Nesselrath, Heinz-Günther (Hg.) (1997): Einleitung in die Griechische Philologie (Stuttgart und Leipzig).

Nestle, Wilhelm (1940): Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfalrung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates (Stuttgart).

Neumaier, Otto (2004): Ist der Mensch das Maß aller Dinge? Beiträge zur Aktualität des Protagoras (Möhnesee).

Neumann, Alfred (1976 [1938]): Die Problematik des Homo-mensura Satzes, in: Classen (1976), 257–270.

Nietzsche, Friedrich (1999 [1870–1889]): Kritische Studienausgabe. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Berlin, New York).

Nietzsche, Friedrich (1995 [1871–1875]): Werke. Kritische Gesamtausgabe. Begründet von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Weitergeführt von Wolfgang Müller-Lauter und Karl Pestalozzi. Hg. von Fritz Bornmann. – II.4: Vorlesungsaufzeichnungen (WS 1871/72–WS 1874/75). Bearbeitet von Fritz Bornmann und Mario Carpitella (Berlin, New York).

Nijhoff, Martinus (2000 [1959]): Lees maar, er staat niet wat er staat. Keuze uit de oorspronkelijke gedichten voorafgegaan door een beschouwing 'Over eigen werk' (Amsterdam).

Nilsson, Martin P. (I: ^{2}1955): Geschichte der griechischen Religion. – I: Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft. Zweite, durchgesehene und ergänzte Auflage (München).

Norden, Eduard (1956): Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede (Darmstadt).
O'Grady, Patricia (ed.) (2008): The Sophists. An Introduction (London).
O'Grady, Patricia (2008a): What is a Sophist?, in: O'Grady (2008), 9–20.
Ophuijsen, Johannes M. van; Raalte, Marlein van; Stork, Peter (ed.) (2013); Protagoras of Abdera: The Man, His Measure (Leiden, Boston).
Ophuijsen, Johannes (2013a): Introduction. Protagoras of Abdera: amicus homo magis amica veritas, in: Van Ophuijsen et al. (2013), 1–10.
Osborne, Catherine (1994): Eros Unveiled. Plato and the God of Love (Oxford).
Ostenfeld, Erik Nils (ed.) (1998): Essays on Plato's Republic (Aarhus).
Otto, Walter F. (1979): The Homeric Gods. The Spiritual Significance of Greek Religion. Translated by Moses Hadas ([Holborn]).
Pape, W. (1964): Handwörterbuch der Griechischen Sprache I–II: Griechisch-Deutsches Wörterbuch (Braunschweig).
Partenie, Catalin (ed.) (2004): Plato. Selected Myths (Oxford).
Pascal, Blaise (1964 [1664]): Pensées. Texte de l'édition Brunschvicg. Édition précédée de la vie de Pascal par M^me^ Périer, sa soeur. Introduction et notes par Ch.-M. des Granges (Paris).
Patzer, Andreas (1986): Der Sophist Hippias als Philosophiehistoriker (Freiburg i.Br., München).
Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung. Begonnen von Georg Wissowa. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen (Stuttgart 1893–1997).
Pedley, John (2005): Sanctuaries and the Sacred in the Ancient Greek World (Cambridge etc.).
Pfenninger, Friedemann Arthur (1975): «Der Mensch ist das Mass aller Dinge» (Diss. Zürich) (Zürich).
Philipp, Karl (1980): Zeugung als Denkform in Platons geschriebener Lehre. Die stilistische und ontologische Bedeutung des Verbs γεννᾶν un anderer biologischer Metaphern in Platons erhaltenen Werken (Zürich).
Picht, Georg (1992 [1966–1969]): Platons Dialoge 'Nomoi' und 'Symposion'. Mit einer Einführung von Wolfgang Wieland (Stuttgart).
Picht, Georg (^{2}1992 [1971/1972]): Aristoteles' «De Anima». Mit einer Einführung von Enno Rudolph (Stuttgart ^{2}1992).
Picht, Georg (1996): Die Fundamente der Griechischen Ontologie. Mit einer Einführung von Hellmut Flashar (Stuttgart).
Picht, Georg (1996 [1965/1966]): Die Fundamente der Griechischen Ontologie, in: Picht (1996), 3–234.

Picht, Georg (1996 [1951]): Eine Schrift des Hippias von Elis. Die Älteste Darstellung der vorsokratischen Philosophie, in Picht (1996), 235–296.

Picht, Georg (²1996): Wahrheit Vernunft Verantwortung. Philosophische Studien (Stuttgart).

Picht, Georg (²1996 [1953]): Wissen des Nichtwissens und Anamnesis: Der Übergang von Sokrates zu Platon, in: Picht (²1996), 87–107.

Picht, Georg (²1996 [1960]): Die Epiphanie der Ewigen Gegenwart: Wahrheit, Sein und Erscheinung bei Parmenides, in: Picht (²1996), 36–86.

Picht, Georg (²1996 [1963]): Die Musen, in: Picht (²1996), 141–159.

Pieper, Josef (1955): Muße und Kult (München).

Pieper, Josef (1963): Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes (München).

Pieper, Josef (1964): Erkenntnis und Freiheit. Essays (München).

Pieper, Josef (1964a): Der Mensch ohne Wahrheitsverhältnis, in: Pieper (1964), 106–113.

Pitt-Rivers, Julian (1966): Honour and Social Status, in John George Peristiany (ed.): Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society (Chicago).

Popper, Karl (1992 [1945]): Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. – I: Der Zauber Platons (Tübingen).

Prauss, Gerold (1966): Platon und der logische Eleatismus (Berlin).

Raeder, Hans (1939): Platon und die Sophisten (København).

Ranke, Leopold von (³1885): Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514.

Rankin, H. D. (1981): Ouk estin antilegein, in: Kerferd (1981 [SL]), 25–37.

Rankin, H. D. (1975): «ΜΟΙΧΟΣ, ΛΑΓΝΟΣ ΚΑΙ ΥΒΡΙΣΤΗΣ: Critias and His Judgement of Archilochus», Grazer Beiträge 3 (1975), 324–334.

Rapp, Christof (²2007): Vorsokratiker (Nördlingen).

Rawson, Glenn (2008): Can Virtue Be Taught?, in: O'Grady (2008), 214–225.

Reale, Giovanni (1993): Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Lichte der 'ungeschriebenen Lehren'. Übersetzt von Ludger Hölscher. Eingeleitet von Hans Krämer. Herausgegeben von Josef Seifert (Paderborn etc.).

Reinhardt, Karl (1959): Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie (Frankfurt a.M.).

Reinhardt, Karl (1927): Platons Mythen (Bonn).

Rhode, Erwin (1961): Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Zwei Bände in einem Band (Darmstadt).

Rhodes, P. J. (2011): Alcibiades (Barnsley).

Riedweg (1995): Christoph: Orphisches bei Empedokles, in: Antike und Abendland XLI (1995), 34–59.

Riedweg, Christoph (1987): Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien (Berlin, New York).

Rieter, Antonius Wilhelmus Willibrordus (1998): Sokrates is een mens. Tragiek van een levenseinde (Best).

Ritter, Constantin (1910–1923): Platon. Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre I–II (München).

Robbiano, Chiara (2006): Becoming Being. On Parmenides' Transformative Philosophy (Sankt Augustin).

Robin, Léon (1938): Platon (Paris).

Robinson, Richard (1970): Plato's Earlier Dialectic. Second Edition (Oxford).

Robinson, Steven R. (2008): The Political Background of the Sophists at Athens, in: O'Grady (2008), 21–29.

Robinson, T. M. (1995): Plato's Psychology. Second Edition (Toronto etc.).

Röd, Wolfgang (1994): Der Weg der Philosophie. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert. – I: Altertum, Mittelalter, Renaissance (München).

Rohde, Erwin (1961 [²1898]): Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Zwei Bände in einem Band (Darmstadt).

Roloff, Dieter (1975): Platonische Ironie. Das Beispiel: Theaitetos (Heidelberg).

Rousseau, Jean-Jacques (2010 [1762]): Du Contrat Social. Version définitive précédée de la première version. Édition critique par Simone Goyard-Fabre (Paris).

Rowe, Christopher J. (2003): Hedonism in the Protagoras again: Protagoras, 351b ff., in: Havlíček u. Karfík (2003), 133–147.

Russell, Bertrand (1960): In Praise of Idleness, in: ders.: In Praise of Idleness and Other Essays (London), 9–21.

Rutenber, Culbert Gerow (1946): The Doctrine of the Imitation of God in Plato (New York).

Salveker, Stephen (ed.) (2009): The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought (Cambridge).

Saunders, Trevor J. (1981 [SL]): Protagoras and Plato on Punishment, in: Kerferd (1981 [SL]), 129–141.

Schadewaldt, Wolfgang (1978): Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen. Tübinger Vorlesungen I. Unter Mitwirkung von Maria Schadewaldt. Herausgegeben von Ingeborg Schudoma (Frankfurt a.M.).

Schäfer, Christian (Hg.) (2007): Platon-Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition. Hg. von Ch. S. (Darmstadt).

Schefer, Christina: Platons unsagbare Erfahrung. Ein anderer Zugang zu Platon (Basel 2001).

Schiappa, Edward (1991): Protagoras and Logos. A Study in Ancient Philosophy and Rhetoric (Columbia).

Schmitt, Arbogast (1973): Die Bedeutung der sophistischen Logik für die mittlere Dialektik Platons (Diss. Würzburg) (Würzburg).

Schmitt, Arbogast (2003): Die Moderne und Platon (Stuttgart, Weimar).

Schmitt, Arbogast (2002): Mythos und Vernunft bei Platon, in: Janka u. Schäfer (2002), 290–310.

Schneider, Artur (1923): Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in antiker und patristischer Zeit, in: Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Festgabe Clemens Baeumker. Zum 70. Geburtstag (16. September 1923) dargebracht von seinen Freunden und Schülern (Münster i. W.), 65–87.

Schubert, Andreas (1995): Platon: 'Der Staat'. Ein einführender Kommentar (Paderborn etc.).

Schur, Brigitte Theophila (2013): «Von hier nach dort». Der Philosophiebegriff bei Platon (Göttingen).

Sedley, David (2000): The Ideal of Godlikeness, in: Fine (2000), 791–810.

Sedley, David (2004): The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's Theaetetus, Oxford (Clarendon).

Seeck, Gustav Adolf (2010): Platons «Theaitetos». Ein kritischer Kommentar (Müchen).

Segvic, Heda (2009): From Protagoras to Aristotle. Essays in Ancient Moral Philosophy. Edited by Myles Burnyeat with an introduction by Charles Brittain (Princeton, NJ).

Segvic, Heda (2009 [2006]): Homer in Plato's Protagoras, in: ders. (2009), 28–46.

Sicking, C. M. J. (1998): Distant Companions. Selected Papers (Leiden etc. 1998).

Sicking, C. M. J. (1998a): Homo or Philosophus Mensura?, in: ders. (1998), 168–182.

Sicking, C. M. J. (1998b): Plato's Protagoras: A 'Battle of Wits'?, in: ders. (1998), 183–208.

Sicking, C. M. J. (1998c): Pre-platonic, Platonic and Aristotelian Poetics of Imitation, in: ders. (1998), 85–100.

Siebeck, Hermann (1885): Zur Chronologie der platonischen Dialoge (Leipzig).

Sier, K. (1997): Die Rede der Diotima. Untersuchungen zum platonischen Symposion (Stuttgart, Leipzig).

Sinclair, Thomas Alan (1976 [1951]): Protagoras and Others. Socrates and his Opponents, in: Classen (1976), 67–126.

Smyth, Herbert Weir (1984 [1920]): Greek Grammar. Revised by Gordon M. Messin ([Boston Mass.]).

Snell, Bruno (1928): Aischylos und das Handeln im Drama (Leipzig).

Snell, Bruno (^{5}1980 [1946]): Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Enstehung des europäischen Denkens bei den Griechen. Fünfte, durchgesehene Auflage (Goettingen).

Spawforth, Tony (2006): The Complete Greek Temples (London).

Stahl, J. M. (1907), Kritisch-historische Syntax des griechischen Verbums der klassischen Zeit (Heidelberg).

Stahl, Michael (2003 [AZ]): Gesellschaft und Staat bei den Griechen: Archaische Zeit (Paderborn).

Stahl, Michael (2003 [KZ]): Gesellschaft und Staat bei den Griechen: Klassische Zeit (Paderborn).

Steiner, Peter M. (1992): Psyche bei Platon (Göttingen).
Stenzl, Julius (1933): Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles. Zweite erweiterte Auflage (Leipzig, Berlin).
Stokes, M. C. (1986): Plato's Socratic Conversations. Drama and Dialectic in Three Dialogues (London).
Storey, Ian C. (2003): Eupolis. Poet of Old Comedy (Oxford).
Szaif, Jan (1996): Platons Begriff der Wahrheit (Freiburg, München).
Szlezák, Thomas Alexander (1985): Platon and die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen (Berlin, New York).
Szlezák, Thomas Alexander (1988): Gespräche unter Ungleichen. Zur Struktur und Zielsetzung der platonischen Dialoge, in: Antike und Abendland XXXIV Heft 2 (1988), 99–116.
Szlezák, Thomas A. (1993): Platon lesen (Stuttgart, Bad Cannstatt).
Taeger, Fritz (1943): Alkibiades (München).
Tarkiainen, Tutu (1972): Die athenische Demokratie (München).
Taureck, Bernhard H. F. (o.J.): Die Sophisten. Eine Einführung (Wiesbaden).
Taylor, C. C. W. (2001): Die Atomisten, in: Long (2001), 165–186.
Taylor, C. C. W. (2004): Explanatory Notes to: The Origin of Virtue (Protagoras 320c–323a), in: Partenie (2004), 122–123.
Taylor, C. C. W. (2000): Plato's Totaliarianism, in: Fine (2000), 762–778.
Taylor, Christopher C. W. (2003): The Hedonism of the Protagoras Reconsidered, in: Havlíček u. Karfík (2003), 148–164.
Tell, Håkon (2011): Plato's Counterfeit Sophists (Washington DC).
Thompson, Norma (2009): Most Favored Status in Herodotus and Thucydides: Recasting the Athenian Tyrannicides through Solon and Pericles, in: Salveker (2009), 65–95.
Thomson, George (1985): Aeschylus and Athens. A Study in the Social Origins of Drama (London).
Tomin, Julius (2003): The Protagoras in the Light of the Seventh Letter, in: Havlíček u. Karfík (2003), 176–192.
Traill, John S. (1994): Persons of Ancient Athens. – I: A to Alexandros (Toronto).
Tschemplik, Andrea: Knowledge and Self-Knowledge in Plato's Theaetetus (Lanham 2008).
Uehlein, Friedrich A. (1976): Kosmos und Subjektivität, Lord Shaftesburys Philosophical Regimen (Freiburg, München).
Verdenius, W. J. (1973): Bemerkungen zur Einleitung des 'Protagoras', in: Döring u. Kullmann (1973), 41–48.
Vlastos, Gregory: Protagoras (1976 [1956/1974]), in: Classen (1976), 271–289.
Vlastos, Gregory (1995): Studies in Greek Philosophy. – I: The Presocratics, ed. by Daniel W. Graham (Princeton).

Wandschneider, Dieter (1982): Raum, Zeit, Relativität (Frankfurt a.M.).

Wardy, Robert (^{2}2003): Ancient Greek Philosophy, in: Bunnin u. Tsui-James (^{2}2003), 585–600.

Weizsäcker, C. F. v.: Ein Blick auf Platon. Ideenlehre, Logik, Physik (Stuttgart 1981).

Wesselmann, Katharina (2011): Mythische Erzählstrukturen in Herodots «Historien» (Diss. Basel) (Berlin, Boston).

West, M. L. (1971): Early Greek Philosophy and the Orient (Oxford).

West, M. L. (1983): The Orphic Poems (Oxford).

Whitehead, Alfred North (1985 [1929]): Process and Reality. Corrected Edition. Edited by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne (New York).

Wieland, Wolfgang (1976 [1958]): Zur Problemgeschichte der formalen Logik (Auszug), in: Classen (1976), 248–256.

Wilamowitz-Moellendorf, Ulrich von (1919): Platon, I–II (Berlin). – I: Leben und Werke; II: Beilagen und Textkritik.

Willi, Walter (1925): Versuch einer Grundlegung der platonischen Mythopoiie (Diss. Zürich) (Zürich).

Williams, Bernhard (2000): The Analogy of City and Soul in Plato's Republic, in: Fine (2000), 737–746.

Woodruff, Paul (2013): Euboulia as the Skill Protagoras taught, in: Van Ophuijsen et al. (2013), 179–194.

Woodruff, Paul (1999): Rhetoric and relativism: Protagoras and Gorgias, in: Long (1999), 290–311.

Woodruff, Paul (2001): Rhetorik und Relativismus: Protagoras und Gorgias, in: Long (2001), 264–284.

Wyller, Egil A. (1960): Platons Parmenides. In seinem Zusammenhang mit Symposion und Politeia. Interpretationen zur Platonischen Henologie (Oslo).

Wyller, Egil A. (2003): Einheit und Andersheit. Eine historische und systematische Studie zur Henologie I–III. Aus dem Norwegischen übersetzt von Dietrich Harbsmeier (Würzburg).

Zeller, Dieter (2003): Orpheus in der griechischen Antike: Gestalt und Gestaltungen, Garant von Geheimlehren, in: Mundt-Espín (2003), 35–52.

Ziegler, Konrat; Sontheimer, Walter (Hg.) (1979): Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike in fünf Bänden. Auf der Grundlage von Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter bearbeitet und herausgegeben von K. Z. und W. S. (München).

Verzeichnis von Namen und Sachen

Orthographische Varianten innerhalb einer Sprache sind in der Regel stillschweigend erfasst. Befindet sich eines der Vorkommen auf einer Seite in einem Satz, der sich über zwei Seiten erstreckt, werden beide Seiten genannt (für weitere Vorkommen, die nur die jeweils zweite Seite betreffen, wird die Seitenzahl nicht wiederholt). Nominalformen erscheinen stellenunabhängig im Nominativ (für Adjektive: Maskulinum), Verbe im Infinitiv Präsens.

ἀδαμάντινος 488n.189
Adeimantos 257n.346, 300, 486, 487n.188–488n.190, 489, 501n.220, 514, 533n.302, 609n.488, 739, 741, 743
ἄδηλος (ἀδηλότης) 110, 213, 213n.253, 214n.254, 215, 216, 216n.259, 259, 253, 344n.125, 643, 737, 743, 780
ἀδικεῖν ἀλλήλους (vgl. ὕβρις) 47, 48, 49, 333, 334, 335, 350, 365, 371n.198, 418, 574, 582, 594n.454, 729, 742
ἀδικία 412, 308n.39,486n.186
Ägypten (ägyptisch) 381, 381n.221, 442n.55, 551n.334
ἄγαλμα (vgl. Statue) 136n.98, 196
ἀγαπᾶν 59
Agathon
  Aufstieg zum Agathon 447n.69
  Rhetorik 430n.23, 466, 466n.129, 566n.381
  Rivalität um Agathon 687n.649, 700n.680
  Wortspiel und Etymologie des Namens 48, 487n.188, 512–514, 513n.249, 517, 548n.331, 687, 445, 445n.64
ἀγαθός
  bei Aristoteles 748n.2
  bei Simonides 484, 628, 638, 638n.565, 639n.567, 652
  bei Theognis 582
  das Gute als Ziel 687, 693n.662
  die Idee des Guten 52, 196, 380, 487n.188, 742
  die Lust als das Gute 698, 708, 716
  die Mühen als das Gute 715
  eigene Güter, arm an eigenen Gütern 351n.141
  Wortspiel mit Agathon 445n.63, 513, 513n.249
  Zusammengehörigkeit von ὄν und ἀγαθόν 268
  vgl. Kalagathia
Adorno 199n.229
Adrasteia s. Anruf
Äpfel 538, 539
agnostisch (*agnostic*, Agnostizismus)
  agnostisch nicht atheistisch 71n.51, 216n.258
  Protagoras' Skepsis (Fragment bei Didymus) 214, 216
  Protagoras' Skepsis (Fragment DK 80 B 4) 70, 242, 326n.77, 735, 740, 780
  Protagoras' Skepsis bei Cicero 107
  Simonides 633, 735
  Sokrates 317n.59, 464n.122
  vgl. atheistisch
Agonik (Agon, agonal)
  Agon vs. Kooperation 46, 626
  als Charakter der Καταβάλλοντες und weiterer Schriften des Protagoras 113, 113n.46, 315, 345n.127
  als Grundzug der griechischen Kultur, des Menschlichen 46, 63, 267, 548n.328, 614, 614n.506, 617, 619n.522–523, 623, 623n.529, 634, 691
  als typisch für die Sophistik, für Protagoras 46, 114, 265, 337n.111, 345, 346n.128, 350, 546, 547n.325, 548n.328, 617n.515, 619n.522–523, 627, 695, 766
  der Antilogik, Rhetorik 113n.46, 217, 124n.344
  der Eristik, φιλονικία 331, 614, 728
  der Haltung der Gefesselten in der Höhle 621, 760
  der Inszenierung des *Protagoras* («*Battle of wits*») 14, 205, 613, 614, 617, 622
  der Lakonik 634, 636

Agonik (Agon, agonal) (cont.)
der Sieben Weisen 25, 46, 620–621, 622ff.
der Simonides-Exegese 14–15, 548n.328, 608, 611, 612, 620, 636
im (Sieg über das) Prytaneion der Weisheit 45, 548n.328, 604, 612n.494, 613n.502, 617ff., 620, 668
im *Theaitetos* 612n.497
im Verhältnis zur Philosophie, Weisheit 425, 614n.505, 624–625, 728
in Platons Sophistikverständnis 548n.328
Maßlosigkeit des Agonalen 262–263n.356
vor Gericht, der Demokratie, der Öffentlichkeit, des (Macht-) Politischen 113, 213, 334n.105, 616, 618, 691
Aiantis 520, 526
ἀιδής (τὸ ἀιδές, Ἅιδης) 279, 456, 459, 460n.111, 550n.332, 592, 592n.449, 593
αἰδώς (αἰδεῖσθαι, *aidōs*, Aidôs) s. Scham
αἶσχος (αἰσχύνεσθαι, αἰσχύνη) s. Scham
Aischylos (aeschyleisch) 61n.17, 191n.213, 195, 335n.107, 441, 488, 503, 545, 545n.322, 549–550, 559, 559n.359, 568, 572n.400, 573–574, 578, 578n.414, 579, 581n.423, 583–584, 588n.438, 595n.456, 599, 599n.466, 614, 638n.564
αἴσθησις (αἰσθάνεσθαι)
Analyse (Prozesshaftigkeit) der αἴσθησις 28, 30, 31, 36, 105, 128, 229, 751, 753, 779–780
Gleichsetzung von φαίνεσθαι und αἴσθησις 166, 210
Lustdiskurs und αἴσθησις 726, 726n.719
Semantik der αἴσθησις 98n.7, 99n.7, 127, 141n.111, 210n.248
Unbestimmtheit der αἴσθησις 31
Verhältnis (Gleichsetzung) von Denken (ἐπιστήμη, Erkenntnis, ψυχή) und αἴσθησις 28, 29, 30, 31, 91, 92, 95, 95n.1, 101, 106, 144, 166, 209–210, 229, 267, 665, 749, 750, 753, 754, 758, 764, 765, 776
Verhältnis (Gleichsetzung) von Sein und αἴσθησις 141, 165, 166, 211, 230, 234, 288, 755, 780
Verhältnis zwischen αἴσθησις und αἰσθήσεις 47, 661, 663n.609, 664, 759
vgl. Synopsis (Leistung der ψυχή)
ἄκαιρος s. καιρός
ἀκρασία (ἄκρατος) 330n.93, 669
Akropolis 274, 572
Akusilaos 428n.18, 552n.336
Akusma 450, 715, 715n.708
Alkibiades
Alkibiades und Gorgias 330n.342
Alkibiades und Sokrates 118, 331, 435, 436n.37–38, 438n.44–45, 439, 445, 461n.114, 467n.132, 490n.194, 501, 501–502n.221, 502, 523, 525n.284, 543n.315, 625n.538, 681, 687, 700n.680, 702–703, 718n.710
als Chiffre, Exempel oder 'Fall' 15, 272–273n.378, 380, 467n.134, 466–467, 472, 472n.146, 612n.496, 692, 700n.680
als Helfer bzw. im Aufbau des *Protagoras* (vgl. Hermeshaftigkeit) 275n.384, 425, 435ff., 440ff., 611, 611n.493, 612, 622, 649, 677, 682, 682n.640, 688
Arroganz, ὕβρις, Apaideusia, Feigheit des Alkibiades 330–331, 365, 392n.248, 395, 437–438, 439n.46, 441, 490n.194, 501, 502, 531, 576, 619, 687
Flatterhaftigkeit 341
Hermeshaftigkeit 39, 40, 436, 436–437n.38, 440, 440n.54, 440, 466–467
Korruption und Verhältnis zu Athen 119, 272–273n.378, 330, 330n.92, 332n.99–100, 365, 266, 435, 435n.35, 438, 439, 439n.46, 635n.555
φιλονικία des Alkibiades 330–331, 611n.493, 691
ἀλλοίωσις 252
Alltag (alltäglich)
Alltagsverständnis der ἀρετή, des Guten 689, 714, 738
Alltagsverständnis des Todes 454–455, 461
als Chiffre 453
als Handwerk 388
als Höhle 455, 456
Aporien, Bedrängnis, Insuffizienz, στάσις-Trächtigkeit, Veränderlichkeit des Alltags 168, 236, 250, 254, 334n.104, 338n.115, 379, 689, 704, 738

Beschränkung auf das Alltägliche 238
die Höhle und der Alltag 363–364, 773
epistemologisches und moralisches Gewicht, Aufwertung und Avantgarde, theoretische Rettung des bzw. Ansatz bei dem Alltäglichen (der Normalität etc.) 31, 118–119, 118n.55, 168, 213n.250, 217, 236–237, 247–248, 250, 250–251n.329, 282n.399, 339n.117, 399, 468n.136, 603, 640, 642, 688, 714, 747, 758n.20
im Setting der Dialoge 20n.21, 564n.373
Infragestellen des Alltäglichen 170, 399
Maß der ἀρετή außerhalb des Alltäglichen 45, 605
Ontologisierung, Theoretifizierung des Alltäglichen 31, 230ff., 213, 230ff., 253
politischer Alltag 44, 691, 768
Praxis und Theorie, βίος und λόγος 19, 236, 238ff., 238n.305, 250, 259
Religiosität des Alltags 4
theoretisches Verständnis, Analyse, Interpretation des Alltäglichen 12, 19, 31, 653, 757–758, 168, 226n.277, 238, 262n.354, 303, 324n.72, 409, 601–602, 605, 642, 653, 757, 758n.20
ἄλογος (τὰ ἄλογα) 309n.42, 324n.72, 358n.162, 411n.288, 589, 594, 594n.454, 597n.461, 598n.465, 600n.469, 603
Altersunterschied 470
ἀμαθία 80n.77, 181, 391, 470; vgl. μάθησις
ἀμηχανία (Amêchania, ἀμήχανος) 204–205, 204n.238, 338n.115, 581n.424
Amelês 360
ἀμελετησία 80n.77
Ameinias 553, 554n.340, 583
ἀμείνος vs. ἀριστός 395, 397
ἄμουσος 219, 379, 673n.623
ἀμύητος 99, 170, 170n.167, 219, 462n.118
ἀμύνειν (βοήθεια, βοηθεῖν) s. Logos (Helfen des Logos)
ἀναγκάζειν (ἀναγκαῖος, ἀνάγκη) 5, 124, 131, 167, 234n.295, 397n.259, 415ff., 495n.205, 538, 603, 663n.609
ἀναιδείη (unverschämt, Unverschämtheit) s. Scham
ἀνάμνησις (Anamnesis, ἀπομιμνῄσκειν) 246, 271n.374, 278n.388, 279, 352n.142, 359, 359n.164, 458, 458n.106, 511n.243, 522n.277, 517n.264, 758n.20
Anaxagoras (anaxagoreisch) 135n.97, 169n.165, 216n.258, 224n.274, 282n.399, 326n.77, 344n.125, 358n.163, 427n.13, 600n.469, 663, 710n.702
Anaxarchos 567n.382
Anaximander 168n.165, 578n.411, 593, 455
ἀνδρεία (ἀνδρικῶς; vgl. πτοίησις) 226n.277, 331, 359, 360, 360n.168, 361, 518n.267, 519, 527, 527n.288, 528, 528n.288, 530, 545, 613, 669n.617, 691, 734
ἀνελευθερία (δουλεία, ἐθελοδουλεία; vgl. ἐλεύτερος) 199n.229, 378n.215, 418, 453
Angst (vgl. φρίκη, σέβας) 270n.373, 442n.55, 442n.56, 453, 498n.212, 503
ἄνω κάτω 39, 151n.133, 168n.165, 188, 190, 190n.210, 426, 426ff., 427, 427n.13, 428, 429, 430, 431, 433, 434, 496, 496n.207, 644, 693, 709, 720, 721, 741n.5
Anruf (der Adrasteia, des Apollon, der Götter, der Grazien der Hera, des Hundes, der Musen; νή) 112n.43, 177, 177n.182, 178, 179, 404n.275, 482, 487, 505, 505n.227
ἄνθρωπος 14, 15n.4, 16, 17n.5, 44, 55, 69, 90, 98, 107n.27, 110, 122n.68, 126n.79, 162n.174, 180, 181, 216, 223–224n.274, 248, 335n.109, 370, 405, 408, 430n.20, 458n.105, 480, 486, 487n.188, 495, 555, 557, 560, 571, 597, 600n.469, 602, 603, 643, 663n.609, 668, 715n.708, 740, 741, 761, 778
ἀντιλογική (ἀντιλέγειν, ἀντιλογία, Antilogie, Antilogik, ἀντιλογικός, antilogisch, ἀντίλογοι) 68n.41, 69, 78, 78n.72, 90n.100, 91, 113n.46–47, 114, 114n.49, 123, 126, 127, 141, 164, 168–169n.163, 171n.170, 185n.197, 190n.209–210, 209n.246, 213, 215, 217, 242n.315, 254n.337, 300, 326n.77, 344n.124, 346, 347, 354n.149, 423n.5, 427n.13, 497, 503, 535, 537, 548n.328, 599n.466, 617n.514, 690, 746
ἀντιμερίτης (ἀντιμερίζεσθαι) 547–548
ἀντίμοιρος (ἀντιμοιρεῖν) 545, 546, 547, 561
Antimoiros 43, 44, 448, 514, 517, 534, 542ff., 542n.314, 543, 543n.315, 545, 546, 547, 549, 550, 561
Antisthenes 124n.73, 564n.375

ἀόριστας δυάς 291, 291n.419, 601n.472
ἀπαιδευσία 356n.158, 358, 476, 518, 521, 550, 609, 675, 729, 750, 752, 772
ἀφροδισία 525n.284
Aphrodite 394, 593n.449, 633n.549
ἀπληστία 722n.714
Apollodoros 42, 447, 447n.70, 449, 508, 509n.239, 515–516, 516n.258–260, 543n.315, 573n.404
Apollon (apollinisch)
als Gott der (Selbst-)Erkenntnis, der Mantik 181, 182n.188, 487n.188, 509n.241, 451, 535, 757, 757n.19, 758n.20
als Gott der Distanz 758
als Gott der Heilkunst 555n.342
Anrufung des Apollon 177, 487n.188
Apollon und die Idee des Guten 487n.188, 516, 261, 555n.342, 775n.35
Apollon und die Pythagoreer 516, 555, 639
Apollon und Zeus 572
Epiphanie des Apollon 88n.98, 123n.70
Helios-Apollon 181, 182n.188, 189, 516–517n.262, 579, 579n.418
pythischer, delphischer Apollon 327, 370, 551, 551n.336
ἀπορία (ἀπορεῖν, Aporie) vgl. εὐπορία) 204, 204n.238, 318, 362n.175, 570, 581n.424, 598n.465, 602, 603
ἀπόρρητος (vgl. Arrheton) 99, 146, 196, 450, 555n.344, 558
applaudieren s. Beifall
ἀρετή als ‘Tauglichkeit’ 96–97n.3, 364n.179, 367n.185, 661n.605, 747, 758
Arginusen 384n.229, 399, 730n.724
ἀριστεύειν 46, 331, 610, 615, 728
Aristie 396, 397, 614n.506
Aristophanes 89n.98, 91n.106, 190n.210, 196n.223, 331, 331n.99, 341n.120, 398n.261, 432n.27, 448, 453n.89, 466, 466n.131, 471n.141, 482, 509n.239, 565, 565n.376, 576n.409, 613n.501, 614, 614n.504, 618n.519, 700n.680, 704n.692
ἄριστος 96n.3, 395, 397, 405n.276, 487n.188, 642
Aristoteles 17, 126n.78, 127n.81, 122n.68, 140n.107, 164n.157, 166, 183n.194, 212n.249, 255n.340, 291n.419, 297n.9, 314n.55, 318, 354n.149, 356n.156, 391n.247, 427n.12, 433n.29, 495n.204, 567n.381, 585, 607n.481, 609n.488, 616n.510, 638n.566–567, 639n.568, 571, 641n.571, 645n.576, 648n.584, 655n.594, 658n.599, 658–659n.601, 738n.2
Arzt (Ärzteparadigma, Arznei, ärztlich) 207, 208, 217, 297, 342ff., 343, 344, 345, 347, 375, 375n.206, 377n.212, 381, 399, 400, 408, 411, 471n.141, 475, 518, 530n.196, 655ff., 656, 660, 666, 704n.691, 747, 750
ἀσχολία s. σχολή
Asebie (Asebieprozesse) 73n.17, 258n.347, 326n.77
Askese (Asketismus) 461n.114, 519n.269, 525, 525n.284, 705n.693, 715
ἀστάθμος 256n.341
ἀστράγαλοι 166ff., 247, 247n.322, 602, 603
Astronomie (astronomisch) 107n.29, 278, 279
ἀθάνατος s. θάνατος
Atheismus (atheistisch; vgl. agnostisch) 71, 71n.51, 216n.258, 780
Athena 327n.79–80, 555n.344, 596n.458, 597n.462
Athenaios 618n.518
ἄθροισμα (ἀθροίζεσθαι) 233n.290, 233n.293, 243n.315, 244, 244n.316, 248n., 254n.337, 264, 770
ἀτοπία (ἄτοπος) 144, 245, 625n.538, 651
Atropos s. Moirai
Aufklärung 28, 64, 64n.26, 68n.42, 89n.99, 106, 110n.37, 111, 111n.41, 113, 117, 120, 142, 150, 199, 335, 355n.152, 372, 497, 507, 537, 643, 756
Aussparung (Aussparungsformel) 45, 135, 498, 599, 723
αὐτοπωλική s. ἔμπορος

bacchisch (*bacchic*) 442n.55
banausisch 395, 489, 528n.290, 552
βάρβαρος 98, 469, 602
Bauer s. Landwirt
Beifall (applaudieren) 461n.114, 566n.379, 621, 626, 678
βελτίον ποιεῖν (βελτίον γίγνεσθαι etc.) 159, 159n.150, 312n.51, 398, 405n.277, 416, 420, 458n.105

besonnen (Besonnenheit) s. φρόνησις
Bestimmtheit (Unbestimmtheit) 21, 31, 32, 33, 78–79, 92, 104n.20, 105, 136, 139, 168, 172, 199, 212, 224, 228, 228n.278, 233, 235, 241, 241n.313, 242n.315, 248, 249n.327, 251n.332, 263n.358, 264, 265, 266, 267, 283, 284, 286, 288, 289, 290, 323, 554, 672, 692, 749, 753, 764, 779, 780
βία (Βία, βίαιον) 44, 219, 330n.93, 500, 500n.219, 573–574, 577, 579, 583, 584, 585, 695
βιός (Bios) 7, 7n.8, 14, 19, 75, 80, 81, 110, 239, 331n.97, 402n.271, 442n.55, 453, 458n.105, 553n.339, 591, 595, 596, 643, 698, 720, 721, 727, 741, 763
böse (Böses, Übel) s. κακός
βοήθεια (ἀμύνειν, βοηθεῖν; vgl. Helfen des Logos) 155n.141, 165, 200, 221n.270, 222, 227, 440, 761
βόμβος (Bombast, Brummen) 134n.96, 447n.71–72, 606n.480
Boötien 520, 521n.264, 525, 525n.284, 526
βουλεύειν (βουλεύεσθαι, βουλευτήριον, συμβουλεύειν) 130n.88, 308n.38, 331n.99, 351, 390n.245, 391, 446
βραβευτής s. Schiedsrichter
βραχυλογία (Brevitas, Lakonizität) 158, 397, 627n.540, 634n.551
Brevitas s. Lakonik
Buchverbrennung 297, 298, 298n.10
Buch s. Schriftkritik

χαλεπός 318–319, 422, 484, 628, 631n.547, 632, 638, 638n.565
Charakter (von Personen) 261n.352, 364n.179, 497n.209, 499, 501, 507, 599, 691
χάρις (χαριεῖν, χαρίεις, χαρίζειν, χαρίζεσθαι, Χάρις) 48, 177, 177n.179, 177n.183, 369, 371, 378, 433, 436, 436n.37, 444, 449, 571, 677, 680, 680n.636, 681, 685, 686, 687, 687n.648, 695, 702
charity principle 159, 159n.147, 294, 309n.41, 320n.63, 337, 344, 345n.125, 348, 388, 396n.256
χειρουργία 528n.290
χρῆμα (vgl. πρᾶγμα) 14, 15, 17n.5, 69, 90, 92, 135n.97, 168n.165, 169n.165, 190, 205, 214, 224n.274, 243n.315, 266–267, 306n.33, 306n.33, 323n.69, 338n.115, 346n.130, 383n.225, 665, 737, 740, 746, 747, 765
Chrematist (Chrematistik; vgl. Geld) 224n.274, 257n.342, 332n.99, 367n.185, 373n.202–203, 374n.205, 535, 589, 590n.442, 697, 760, 224n.274, 257n.342, 332n.99, 367n.185, 373n.202, 374n.205, 535, 589, 590n.442, 697, 760
χρησμῳδία 381
χρήσιμος 597, 644n.575
χρῆσθαι (χρῆσις) 306n.33, 391n.247, 5413n.251, 570, 655n.594, 746, 747

δαίς s. Symposion der Reinen
Danaiden 465
δεινὸς λέγειν (περὶ ἐπῶν δεινός) 405, 629, 632
Delos (delisch) 214n.254, 370, 552n.336
Delphi (delphisch) 182n.188, 271n.374, 326n.78, 489, 500n.218, 551n.336, 618n.518, 620, 621, 624, 636
δημιουργός (δημιουργία, δημιουργική) 324n.72, 388, 388n.240, 414
Demokratie (*democracy*, *democratic*, δημοκρατία, demokratisch) 10, 28, 35, 70, 87n.96, 91, 106, 108, 117, 117n.53, 118, 199n.229, 258n.347, 295n.3, 305, 308n.39, 310n.44, 311, 311n.46, 312n.51, 321, 325, 329, 329n.86, 332n.100, 330n.93, 334n.105, 335, 341n.120, 349, 350n.139, 351–352, 352n.142, 355n.152, 364n.180, 366, 366n.183, 371, 375, 376, 377n.213, 379, 384n.228, 387, 390, 392n.248, 393n.248, 407, 438n.43, 439, 468, 474, 485n.183, 536–537n.307, 558n.356, 612n.494, 616, 616n.512, 634, 635n.555, 646, 647n.578, 647n.580, 657n.597, 722n.714, 738, 745, 762, 767, 770
Demokrit (demokriteisch) 3, 3n.4, 85n.93, 86n.95, 104n.21, 104n.21, 112n.43, 113, 113n.48, 204n.237, 212n.249, 213n.251, 218n.264, 335n.109, 357n.159, 381n.219, 398n.261, 406n.277, 429n.18, 473n.151–152, 479n.170, 491n.195, 494n.203, 567n.382, 581, 611, 698n.678, 704n.692, 710n.702, 715n.706

δῆμος (Demos) 63n.21, 378, 400, 427n.13, 446n.69, 520n.272, 521n.274
δέος 236, 480n.171
Derveni 422, 463n.120, 506, 554–555n.340, 478n.412, 580, 595n.455
δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί 37, 303n.28, 311, 332, 333, 341n.120, 355, 365, 366, 370, 371, 405n.276, 412, 495n.203, 590n.443, 679n.633
δεσμωτήριον 386n.235
Deszendenz (politische Deszendenz) 197, 308n.39, 352n.142, 392n.248, 439, 454n.92, 715n.706, 754n.17
δευτερὸς πλοῦς (Zweite Seefahrt) 168, 385n.234, 264n.359
διαιρεῖν 601
Diakosmos s. Kosmos
Dialektik (*dialectical*, διαλέγεσθαι, διαλεκτικός, dialektisch) 5, 12, 16, 17, 17n.16, 19, 21n.24, 28, 32, 40, 44, 45, 68n.41, 78, 79n.75, 87n.95, 89n.98, 100n.10, 123, 169n.166, 185n.197, 199, 244, 274n.380, 275, 287n.410, 306, 308n.39, 318, 319, 363, 364, 367n.185, 375n.211, 417, 423n.5, 429, 449n.77, 459, 459n.109, 466, 467, 468, 479, 479n.171, 496, 497, 502, 506, 511, 516n.261, 526, 532, 535, 537, 561, 562, 563, 568, 570, 571, 571n.394, 585, 589n.441, 591, 591n.445, 593, 594, 598, 600, 601, 602, 603, 622, 632, 642, 653, 655, 667, 685, 686, 687, 690, 695n.668, 729, 733, 739, 746, 755, 756, 761, 770, 772, 772n.33, 773, 775
Dialektik der Scham s. Scham
Dialog
  Datierung platonischer Dialoge 2, 5–6, 13, 96, 97, 100n.12, 326–327, 422n.1, 435–436, 436n.38, 445n.66, 465n.128, 592, 620, 751, 752, 760
  der platonische Dialog als Textgattung 77n.69, 465n.126–127
  Fähigkeit, Bereitschaft zum Dialog 222, 224–226, 361n.169, 431n.25, 487n.189, 530n.295, 548n.328, 649
  Intertextualität, Kontextualisierung, Chiffrierung platonischer Dialoge 19, 40, 44, 48, 88, 95, 100n.12, 153, 159, 183n.195, 196, 230–231, 330, 425–426, 434ff., 439, 445–446, 451, 456, 468, 504–505n.227, 509ff., 509n.239, 510–11n.243, 514n.255, 515ff., 516n.259, 518, 544ff., 549
  Mitte des Dialogs 289n.413, 432, 434n.32, 549, 550, 565n.376, 567n.382, 681n.637, 682, 682n.640, 683, 774
  Natur und Grenzen platonischer Schriftlichkeit, Ebenen der Mitteilung im Dialog 18–19, 22ff., 23n.25, 24–25, 177n.183, 270, 303, 424
  Platons Distanz, Haltung gegenüber dem Dialog 6–7, 39
  Struktur des platonischen Dialogs 269–270n.372, 272–273, 426
  Strukturierung, Setting, Selbstbezüglichkeit des *Protagoras* 24, 25, 44, 277, 361n.170, 362, 403n.272, 407, 423–424, 423n.3, 423n.5, 426ff., 430ff., 432, 433, 433n.31, 434–435, 439–440, 440, 441, 445ff., 445n.63, 446ff., 446n.69–70, 447, 456, 456ff., 456n.98–99, 457, 464, 465, 470–471, 474, 517ff., 528, 545, 549, 565n.381, 611n.493, 621n.527, 644n.575, 657, 676, 681n.637, 684–685, 687n.648, 691, 693, 706, 781
  Verhältnis zwischen *Theaitetos* und *Protagoras* 7, 10, 11, 13ff., 14, 15, 23ff., 24, 30–31, 43, 47, 51, 54, 60, 96, 97, 223, 223n.274, 226, 227, 233n.289, 251n.239, 276–277, 294, 301, 305, 348, 409, 425–426, 607, 660, 663n.607, 665, 671–672n.622, 744, 750–751, 751, 764, 765, 766, 775, 776
  vgl. Selbstkommentare
  vgl. Distanz
διαλύειν 682
διαμερίζειν 601
διάνοια (διανοεῖσθαι) 99, 102, 103n.19, 157, 173, 174n.173, 178, 179, 193, 200, 205, 278, 279, 280, 396, 281, 280–281n.396, 282, 292, 775
διαριθμεῖσθαι s. Kalkül
διαρθροῦν 601
διασπᾶσθαι 601

Dichter (dichterisch, Dichterkritik, Dichterwort, kanonischer Dichter etc.) 15, 17n.15, 32, 43, 45, 61n.18, 76, 86, 93, 112n.43, 169n.165, 170, 167, 175, 176, 193, 195, 195n.219, 196, 197, 198n.228, 201, 216n.260, 257n.342–343, 279, 280n.394, 282, 288, 312n.53, 375n.211, 379n.217, 446, 452, 453, 455, 455n.95, 463, 465n.126, 466, 468, 486, 488, 493n.199, 505n.227, 506, 511, 512n.245, 513n.249, 517n.264, 541–542, 549, 551n.334 552n.337, 554–555n.340, 557n.353, 562, 577, 581, 584, 587, 591n.446–447, 592, 595, 595n.455, 605, 607, 607n.482, 608, 608, 608n.483, 609, 609n.487–488, 615, 617, 627n.540, 628, 631, 631n.547, 640, 640n.570, 641n.570, 642, 644, 645, 648n.583, 649, 652, 655, 659n.602, 679, 682n.640, 705, 706, 712n.704, 715n.707
διδασκαλική 417
διδάσκειν 226n.277, 398, 415, 417ff., 419, 419n.298, 604, 226n.267, 298, 417
Digression (πάρεργα τι λεγόμενα) 15, 79–80, 80n.79, 139n.104, 206n.241, 226n.277, 238, 238n.306, 240, 260, 274, 276, 277, 278, 283, 289n.413, 292n.420, 418, 460, 464n.122, 518, 541, 741, 760, 766, 769
δίκαιος 4, 8, 131n.92, 181, 238, 327, 364, 365, 388, 398, 402n.270, 408, 409, 487n.188, 495, 731, 731, 734, 741, 759, 760, 773, 781
δικαιοσύνη (*dikaiosynê*) 37, 201, 307, 308, 311, 322, 365, 377, 491n.196, 705n.693, 413–414, 477, 491n.1946, 560n.360, 584, 634n.551, 639n.569, 666n.613, 676, 705n.393, 730, 734, 739, 741
δίκη (Δίκη) 35, 36, 37, 44, 52, 80, 122, 131, 131n.92, 307, 308, 310n.45, 311, 311n.47–48, 320, 322, 328, 328n.82–83, 330, 332–333, 335, 350, 363, 365, 365n.181, 366, 367, 369, 370, 371, 373–374n.204, 377, 388, 389, 391, 412ff., 413, 414, 417n.293, 440, 441, 473, 476, 476n.159, 477, 477n.163, 478, 484, 491n.196, 493, 493n.201, 495, 509n.241, 555–556, 556n.345, 557, 558–559, 559n.358, 560, 560n.360, 561, 578, 580, 582, 583, 584, 594n.454, 615n.508, 679n.633, 735, 739, 756
δίκρανος (Doppelköpfe) 126, 557–558
Diogenes Laertius 66n.32, 95n.1, 148, 298–299, 422, 555n.342, 624, 624n.535
Dionysios 306n.34
Dionysodoros 59, 59n.8, 70n.50, 127n.81, 268, 330n.90, 384, 385, 503n.224, 606
Dionysos (dionysisch) 442n.55, 502, 505, 543n.315, 593n.449, 663n.549
Dioskuren 70–71n.50, 171
Diotima 15, 42, 280, 289n.413, 428, 466, 466n.129, 467, 467n.133, 509, 509n.240, 510n.243, 514, 515, 543n.315, 548n.331, 634n.552, 701, 703, 703n.688–689
Dissoi Logoi 86n.95, 114, 127n.80, 299, 337n.111, 566n.381, 689, 704n.691
Distanz
- Apollon der Gott der Distanz 758n.20
- Distanz zu allem ‘Dinglichen’, zur ‘Faktizität’ 53, 240, 534n.303, 755ff.
- Distanz zu den sozialen (gesellschaftlichen, juristischen, politischen) Verhältnissen
  - 42ff., 43, 54, 396, 415, 474n.153, 532ff., 533, 534, 534n.303, 535, 563, 755, 759, 760
- Distanz zu den ἀρεταί 53, 756
- Distanz zu sich selbst 36, 53, 755
- Distanz zum Affektiven 519, 711
- Distanz zur Phänomenalität bzw. zu den Werkzeugen der Sinne 33, 54, 240, 761, 770
- Platons ‘maieutische’ Distanz zu den eigenen Konstruktionen 28, 29, 30, 39, 144ff., 145, 152, 154, 155, 157, 160, 167, 168, 174, 175, 227, 243n.315, 322, 426, 568n.385, 736
- Platons Distanz zum historischen Protagoras 6, 168
- Platons Distanz zur Allegorese 515
- Platons Distanz zur eigenen Terminologie 16, 33, 231, 280, 278–279, 280–281, 281n.396, 283–284, 288, 661, 755; vgl. ψυχή (terminologische Zurückhaltung und Mehrschichtigkeit)
- Platons Distanz zur Sophistik 67, 78n.78, 87n.95

Distanz (cont.)
Protagoras' Distanz zu Platons Konstruktionen (Protagoras' Protest) 29, 30, 103, 155ff., 160, 206, 220, 221, 230n.285, 690
Sokrates' Distanz zum Prytaneion der Weisheit 612, 681
δοκεῖν 99n.7, 127–128, 141, 141n.111, 162, 207, 209, 210, 210n.248, 223n.274, 243n.315, 430n.20, 486n.186, 612, 654, 742
δόκος 128n.85, 218n.264
δουλεία s. ἀνελευθερία
δοξάζειν 207, 210n.247–248, 771n.32
δόξα (Doxa) 82n.87, 86n.95, 106–107, 115n.50, 121n.67, 122, 123, 124, 125–126, 127–128, 128n.85, 129, 130–131, 134n.95, 137, 138, 139, 143, 166, 214n.254, 218n.264, 281n.396, 427, 429, 452n.87, 494n.203, 541, 554n.340, 581n.422, 600, 601, 679n.634
Dramatiker 67
drechseln (Wortedrechsler) 324n.72, 567n.381
Dreißig (die Dreißig, die dreißig Tyrannen) 273n.379, 330, 384n.228, 438, 482n.176, 498n.214, 635, 635n.555, 700n.680, 730n.724, 767
Dreiteilung (Mehrteiligkeit der Seele) 12n.11, 20, 255, 257n.342, 272, 309n.43, 531n.298, 588, 589n.441, 666n.613, 669n.617, 674, 691, 707, 742
Dualität (dual, *dualities*) 21-n.24, 33, 122n.68, 122n.70, 124, 175, 181, 272n.376, 282, 461n.115, 556n.349, 579, 600–601, 601n.472, 603, 666n.613, 676
δύο λόγοι s. λόγος

ἐγκωμιάζειν s. Lob
εἰδὼς φώς (ὁ εἰδώς) 89, 218n.264, 556ff., 557, 558, 576, 579, 583, 763
είμαρμένη (μείρεσθαι) 544n.318, 571, 577, 434n.587, 588
Einheit der (Erkenntnis bzw. der Wahrnehmung der) Dinge bzw. des (Seins des) Seienden 65, 106, 111, 136, 137, 138, 212, 289, 292, 354, 600, 601, 603, 759, 763
Einheit der Gegensätze 586
Einheit der Person (des Menschen) 20, 31, 32, 37, 220, 253ff., 254, 256, 257n.343, 259, 260, 261, 264, 271, 493, 609, 742, 754, 763, 780
Einheit der Polis 52, 55, 257n.342, 355, 367n.185, 388, 589, 590, 729n.721, 743, 754, 754n.16
Einheit der Seele 53, 335, 337, 255, 257, 257n.342, 260, 271, 272, 387, 388, 429, 518, 754
Einheit der ἀρετή (der Tugenden) 39, 255, 360, 362n.175, 367n.185, 423n.5, 518, 518n.267, 531, 652, 662, 663, 666n.614, 730, 757
εἰρήνη s. ἡσυχία
ἐκεῖσε (ἐκεῖ) s. ἐνθένδε (ἐνθάδε)
ἑκών 628, 645, 646
ἐκτὸς βαίνειν (ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου, ἰδιωτεύειν) 36, 44, 311, 328, 328n.83, 350, 362, 363, 407, 549, 555, 557ff., 558, 558n.355, 559, 560, 561, 582, 588n.435, 761, 768n.30
ἔλεγχος ((ἐξ)ἐλέγχειν) 502, 502–503n.223, 603
Elenchos (Elenktik) 60, 154n.138, 156, 200n.231, 343n.123, 417, 423n.5, 497, 497n.209, 502, 503, 503n.224, 545, 593, 625, 745n.9
ἔλεος (ἐλεεῖν) 421, 524n.280
Eleusis (eleusinisch) 185n.198, 442n.55, 444, 447n.71, 449, 449n.76, 467, 225n.503, 505n.227, 511n.243, 618
ἐλεύθερος (ἐλεύθερία, ἐλευθέριος) 199n.229, 378, 396, 418, 471, 479, 520n.272, 521, 523, 616n.510, 748
Elite (anti-elitär, elitär) 28, 71n.52, 72n.55, 112, 372, 377n.212, 382n.224, 432n.28, 438n.43, 446n.69, 619n.523, 622, 649, 673, 706, 728 767
ἔλλειψις s. ὑπερβολή
ἐλλόγιμος (εὐδόκιμος, εὐδοκιμεῖν) 358, 468–469, 474, 484, 485, 485n.184, 534, 547, 636, 647, 690, 691, 692
embarrass (embarrassment) s. Scham
Empedokles 79, 112n.43, 121n.66, 150, 169, 204n.237, 218n.264, 282n.399, 342, 382,

382n.222, 429n.18, 450n.79, 451n.84, 463n.120, 472n.146, 552, 553n.338, 581n.423, 639n.569, 643n.574, 773
ἔμπορος (αὐτοπωλική, ἐμπρορική, Geheimniskrämer, καπηλική, κάπηλος, Krämer etc.) 18, 18n.18, 64, 89, 148, 148n.123, 180, 187, 486, 537n.308, 575, 677n.629
ἐνδεία s. ὑπερβολή
ἐνδεικνύσθαι 398, 416, 419n.301, 420
ἐνέργεια 655n.594
ἓν καὶ πολλά 601, 602
ἐν μέρει s. μέρος
ἔντεχνος s. τέχνη
ἐνθάδε s. ἐνθένδε
ἐνθένδε (ἐνθάδε) vs. ἐκεῖσε (ἐκεῖ) 279, 293, 427, 427n.14, 428, 428n.15, 429, 456, 460, 466, 511, 540, 571n.392, 741, 748n.11, 768n.30, 773
ἐνθουσιασμός 602
epagogische Beweisform
Gorgias 30, 128n.85, 217ff., 219, 232, 259n.347, 290, 353
im *Menon* 259n.347
Protagoras (Homo-mensura-Komplex) 30ff., 212
Xenophanes 128n.85
ἔπαινος (ἐπαινεῖσθαι) s. Lob
ἐπάρουρος 453, 455, 456, 523
Epicharmos 175, 715n.706
Epideixis (Anti-Epideixis, epideiktisch, Gegen-Epideixis) 10, 33, 37, 38, 39, 45, 64n.27, 176, 177, 225n.276, 251n.229, 294–295, 295n.3, 297n.9, 300, 301, 308, 308n.38, 310n.45, 311, 311n.45, 311n.48, 312, 320n.63, 326, 339, 350n.137, 364, 368, 372, 373n.204, 378, 381, 388, 389, 412, 414, 415, 416, 417, 419, 425, 426, 449, 45s1, 473, 476, 477, 483, 491, 492n.197, 517, 533, 537, 548n.328, 549, 558n.354, 563, 565, 556n.377, 566, 566n.381, 568, 577, 581n.424, 587, 592, 597n.461, 610n.490, 618, 628, 646, 649, 652, 657n.597, 677, 696, 705n.693, 718, 770
ἐπιμέλεια (ἀμελετησία, ἄσκησις, ἐπιμελεῖσθαι, μελετή, θεραπεία etc.) 36, 40, 54–55, 80n.77, 185, 350, 356ff., 357, 358, 360, 363, 373n.204, 415, 419, 420, 442, 454, 462, 513–514, 676, 769n.30, 770ff., 771, 774
Epimenides 428n.18, 552n.336, 553n.338
Epimetheus (epimetheisch) 44, 55, 295n.5, 309, 309n.42–42, 358n.162, 383, 410, 411, 431n.24, 559n.359, 568, 569, 570, 581n.424, 587, 587n.434, 589, 594, 596, 598n.465, 600, 603
ἐπιστάτης s. Schiedsrichter
Epistemologie (epistemologisch, *epistemology*) 10, 13, 24, 66, 84n.93, 101, 123, 143, 152, 199, 201, 203n.236, 203n.236, 206, 208, 211, 219, 219n.267, 220, 230, 237, 244, 283n.401, 315n.55, 349, 352, 364, 721
ἐπιτηδεύμα (ἐπιτηδεύειν) 397n.259, 408, 416, 420, 741
ἐπιθυμητικόν 519, 522, 589, 691, 692, 703n.689
ἐπιθυμίη (ἐπιθυμία, ἐπιθυμίαι) 119, 222, 379, 416, 417n.293, 427, 673n.623, 695n.668
ἐπιτρέπειν 529–530
ἐπίτροπος (Vormund) 100, 146, 178, 222, 268–269, 437, 440, 564n.375, 748–749n.11
Epos (Epiker, episch) 106n.25, 76n.68, 198n.228, 557, 574, 625n.538
Er 359, 364, 403, 403n.275, 407, 758, 774
ἐραστής (Erastes, ἐρώμενος, Eromenos, Liebhaber) 159n.150, 271, 274, 362, 384, 385n.232, 417n.293, 501, 567n.381, 635n.557, 635n.557, 647n.581, 699, 701, 702, 702n.688, 703
Erde (Erdenleben) 44, 107, 126n.79, 160, 188, 263n.357, 278, 279, 336n.110, 386n.235, 410, 436n.36, 454n.91, 462n.115, 513n.251, 532, 542, 545, 571, 571, 571n.393, 574, 580, 581, 582, 585, 586, 592, 593, 594n.453, 595, 705
ἔργον (Ergon, Werk) 38, 58, 97n.3, 96, 106, 194, 196, 215, 239, 398, 659, 661
Erinyen (Eumeniden) 44, 189, 544n.318, 578, 578, 578n.412, 578n.414, 579, 580, 583
ἔρις (Ἔρις) 615
Ernst vs. Scherz s. Lachen

ἐρώμενος s. ἐραστής
Eros (ἔρως, erotisch, Erotik) 416, 100n.12, 159n.150, 227n.277, 256n.341, 261n.352, 273n.378, 274, 274n.382, 281, 428n.14, 433n.31, 434n.31, 436, 437, 445n.63, 446, 446n.67, 465, 483n.177, 499, 501, 504, 504n.226–227, 506, 506n.227, 510, 512, 514, 593n.449, 634, 634n.552, 642, 647n.581, 649n.586, 659n.602, 687, 688, 699, 700, 702, 703, 704, 731, 731n.726
Erröten 470, 475, 498, 499, 502, 507, 508, 534
Eschatologie (eschatologisch, *eschatological*) 32, 41, 226n.277, 276, 279, 280n.393, 289n.413, 293, 352n.142, 358n.163, 359, 364, 377n.213, 407, 409, 418–419, 428–429, 428n.15, 452n.87, 453, 460, 463, 464n.122, 465n.128, 486, 533, 556n.349, 569n.387, 593, 748n.11, 776
Esoterik (esoterisch, innerakademisch; vgl. exoterisch) 268n.370, 409n.284, 732, 732n.728, 776n.35
ἐσθλός 582, 605n.477, 637n.562, 640
ἐτελοδουλεία s. ἀνελευθερία
ἔθος 480, 495, 600, 754
Etymologie (etymologisieren, etymologisch) 42, 44, 86, 96n.3, 131n.92, 132n.93, 146, 166n.162, 180, 186n.202, 265n.361, 267, 318, 383n.226, 385, 285n.233, 412n.289, 440n.51, 447n.70, 448, 459n.111, 460n.111, 462n.116, 475n.155, 478n.164, 480n.171–172, 505n.227, 509n.241, 512, 514, 515, 515n.257, 516n.262, 517, 518, 543, 544n.318, 547, 548, 549, 561n.365, 568, 570, 578, 592n.449, 593, 599, 687
εὐάρμοστος 420, 644n.575
εὐβουλία (εὔβουλος) 34, 35, 36, 37, 50, 52, 86n.95, 93, 107, 114, 120, 215, 215n.257, 218, 239n.308, 250n.329, 259, 260, 269, 295n.3, 304, 307, 308ff., 308n.39, 312, 319, 320, 321ff., 321n.65, 322, 323ff., 333, 334, 335, 336, 338, 340, 343, 347, 349, 350, 351, 353, 362, 380, 383, 383n.225, 387, 389, 390, 390n.245, 391, 392, 399, 405, 408, 448, 560n.362, 670n.619, 673, 727, 735, 744ff., 745, 746, 772
εὐδαιμονία (Eudaimonia, εὐδαίμονος) 487n.188, 501n.220, 641n.571, 655n.594, 712n.704
εὐδία 52, 205, 581, 583, 669n.617, 738, 738n.2
εὐδόκιμος (εὐδοκιμεῖν) s. ἐλλόγιμος
Eugenetik 396n.255
εὐνομία (εὐνόμος) 352, 559n.358
eupaideusia 438n.43
εὐφήμειν 512n.245, 706
Euphemos 42, 510, 512n.245
Eupolis 432n.27, 564, 564n.375, 676
εὐπορία (vgl. ἀπορία) 570, 581n.424, 603
ἐυπραγία 48, 401, 653, 697, 698
Euripides 110, 111, 111n.40–41, 169n.165, 297n.9, 406n.277, 459n.107, 463n.120, 614, 614n.504, 700n.680
εὔρυθμος 420, 644n.575
εὐθύς 417, 419, 770
εὐθύνειν 36, 256, 359, 415, 415, 417, 418, 420, 736
Euthydemos 59, 59n.8, 70n.50, 125n.74, 127n.80, 127n.81, 139, 257, 259n.348, 268, 330n.90, 495n.205, 500n.218, 502, 503n.224, 606, 668n.615
εὐτροφία s. τροφή
ἐξαίφνης 21n.24, 197
ἕξις 360, 655n.594, 658n.601
ἔξω τοῦ οὐρανοῦ 546n.323
exoterisch (vgl. Esoterik) 268n.370

fact vs. fiction 69, 74, 81
Ferkel 196, 196n.223, 500n.219
φιλία 49, 303, 311, 332, 341n.120, 180, 227n.277, 355, 365, 366, 370, 371, 376, 377, 405, 412, 477, 485, 494, 590, 590n.443, 679n.633, 701, 703n.689
fließen (die Fließenden, οἱ ῥέοντες, Fluß) vgl. πάντα ῥεῖ
förderlich (heil, heilen, heilsam) 165n.160, 171n.169, 214, 239n.308, 241n.314, 267, 268, 286n.407, 288, 337–338, 344, 346, 347, 378, 392–393, 393n.249, 399, 401, 407, 431, 434n.31, 671, 704, 739, 744, 745
Freiheit
der Lust (ἡδονή etc.) gegenüber 770
der Demokratie bzw. herrschender politischer Systeme 10, 199n.229, 364, 364n.179, 536n.307, 558n.356, 618, 767, 768

der Philosophie ('wahre' Freiheit) 23, 42, 54, 55, 80, 80n.79, 153, 273, 364, 517, 522n.276, 524n.282, 766ff., 767, 768–769, 770
der Sophistik ('falsche' Freiheit bzw. Unfreiheit) 54, 55, 80, 364, 418, 517, 521, 522n.276, 766ff., 767, 767n.27, 768–769
im 'modernen', 'innerlichen' Sinn 536n.307, 737
im Setting um Hippokrates bzw. im *Protagoras* 521, 523, 525, 770
in Platons Staat 307, 364n.180, 373n.203, 768

Gärtner (Garten) 344–345, 656
gebären (Geburt, einschl. Gedankengeburt, Wiedergeburt etc.) 29, 30, 144–145, 145ff., 152, 154, 168, 172, 174, 175, 182n.188, 193, 193n.217, 194, 195n.218, 222, 236, 246n.320, 274, 279, 291n.417, 352n.142, 364, 386n.235, 396n.255, 404, 429, 460, 546, 563, 592, 599, 649n.586, 659n.603, 666n.613, 695, 731, 736, 753, 771
Gebet 353n.147, 449n.77, 462n.116, 487n.188
Gebühren s. Geld
Geburt s. gebären
Gefahr (Gefährdung, gefährdet, κίνδυνος)
der Dichtung 454, 610
der Entgleisung der ἀνδρεία bzw. in der Ambivalenz des θυμοειδές 331, 387, 673, 675, 675n.626
der Hybris, des ἀδικεῖν ἀλλήλους 371, 371n.198, 729
der ἀπαιδευσία (einschl. Unwissenheit) 273n.378, 332n.99, 381n.220, 496, 530n.294, 569n.387, 675, 690, 729, 750
des Egoismus, Relativismus und Solipsismus 333, 333n.103, 363
für (Denkbarkeit von) Intersubjektivität bzw. Zwischenmenschlichkeit 219, 230, 269
für das Denken (einschl. des gesunden Verstands) 143, 236
für den Philosophen (oder Sophisten, oder nicht-normkonformen Einzelnen) in der Polis 54, 71, 149n.125, 310n.45, 328–329, 375n.209, 469, 470, 474, 474n.153, 490, 492, 496n.208, 569n.387, 569n.389, 588n.435, 596, 760, 761, 769, 769n.31
für die (Denkbarkeit der) Dinge bzw. Welt, das Sein oder Seiende 43, 126, 219, 23, 750
für die Einheit der Person 31, 253ff., 256n.341, 763
für die Freundschaft zwischen Göttern und Menschen 672
für die Polis 8, 10, 36, 37, 363, 365, 376, 377n.213, 379, 387, 438n.43, 635n.555
für die Seele 8, 14, 35, 37, 39ff., 40, 41, 48, 51, 106, 254n.335, 256n.341, 259n.349, 277, 303, 331, 356, 360n.168, 382, 386, 387, 403, 406, 406–407, 406–407n.279, 418, 422ff., 423, 429, 463, 467, 470, 474, 496, 520, 523, 529, 530, 530n.294, 532, 533, 533, 536ff., 536n.307, 540, 543, 549, 552, 562, 569n.387, 588–588, 609, 659, 660, 665, 672, 695, 728, 734, 749, 750, 753, 754, 755, 756, 781
in der Situation des Gesprächs 159, 159n.149, 205, 269n.371, 482, 482n.176, 496–497, 523n.278, 612n.495, 682n.639, 682n.639–640, 695n.668
in der sophistischen Erziehung 41, 42, 43, 51
Gefährdung, gefährdet s. Gefahr
Gefäß der Seele s. Seelengefäß
Gefesselte 49, 80n.79, 246n.320, 428, 441, 454, 456, 520, 524, 690, 760, 772, 773, 773n.34
Geheimlehre (Geheimlehrer, geheim, Geheimnis, Geheimniskrämer)
der Ägypter 381n.221
der platonischen Philosophie (je nachdem in der Wahrnehmung späterer Leser) 17, 18, 463, 634, 732
der religiosen Tradition 150, 174, 185, 196, 442, 457, 460, 463, 558, 634
der Spartaner 634, 635
der Vorsokratiker überhaupt 18n.18, 29, 30, 31, 45, 150, 165n.160, 169n.165, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 186, 186n.203, 190, 194, 194n.218, 229, 248, 264, 294, 317, 444, 558, 595, 650, 722, 776
des Heraklit 31, 150, 174, 175, 179ff., 184, 190, 229, 231

Geheimlehre (Geheimlehrer, geheim, Geheimnis, Geheimniskrämer) (cont.)
des Protagoras (und seiner ‘Vorgänger’; vgl. Homo-Mensura-Komplex) 10, 18n.18, 28, 144ff., 144n.117, 146, 148, 149, 150, 152, 153n.135, 154, 155, 157, 161, 162, 171, 174, 179, 180, 181, 183n.195, 184, 185, 186, 187, 192, 199, 199, 202n.234, 214, 221, 222, 245, 248, 261, 382, 459, 483, 594, 595, 635, 775
Geheimniskrämer s. ἔμπορος
Geld (Gebühren, Gelderwerb, Geldgier, Λόγος ἔμμισθος, μισθοφόρος) 93, 100n.11, 113n.47, 156, 156n.143, 177n.182, 311n.47, 367n.185, 378n.215, 382, 402n.271, 443, 535n.305, 615, 616n.510, 620n.524, 674, 713n.705
Gelderwerb s. Geld
Geldgier s. Geld
γελοῖον s. lachen
γενναῖον ψεῦδος 195, 195n.220, 375, 376, 376–377n.212, 455, 455n.95
Geschichte (im Sinn von Historie; historisch, Ideengeschichte, Kulturgeschichte, Wortgeschichte, Philosophiegeschichte) 7, 46, 69, 73, 74, 75, 76n.68, 77, 81, 82, 82n.86, 83n.88, 141n.111, 176, 178, 297n.9, 313n.55, 331, 367, 371, 535, 558n.353, 576n.409, 625n.538, 626n.539
Gesetzgeber (gesetzgeben, Gesetzgebung) 82n.86, 87n.95, 367n.185, 394n.251, 399n.263, 406n.277, 427n.13, 451, 451n.84, 452, 452n.85, 469n.139, 562, 563, 608n.484, 676
Gesicht (Antlitz, Sehvermögen) 273n.378, 273n.378, 284, 480
Gesichtsverlust s. Scham
Gesundheit (gesund)
der Polis 93, 270, 345n.126, 381, 387, 529, 590, 768
der Seele (Empfindungen, Gerechtigkeit, Urteilsvermögen, einschl. Wahrnehmung) 185, 246, 330, 338, 344, 345, 381, 387, 407, 418, 470, 518, 538, 541, 563n.371, 588n.436, 590, 651, 675, 694, 713, 730, 754, 754n.16, 762, 776, 777, 779
des Handelns 345n.126
des Leibs (alles ‘Physischen’) 185–186, 207, 224, 236, 337, 338, 343, 347, 347n.134, 381, 385, 399, 400, 402, 406, 408, 538, 675, 676, 704, 708, 708, 710, 754n.16, 775
eines Gedankens 736
gesunder Menschenverstand (*common sense*) 107, 168, 236, 236n.298, 237n.300, 254, 292n.420, 338, 349, 352, 648
Gewalt s. βία
Gewaltsamkeit s. βία
Glaukon
γόης (γοητεία, γοητεύειν, Schamane, schamanistisch, *shaman* etc.) 89, 112n.43, 150, 150n.128, 177, 263n.357, 277, 277n.386, 278, 280, 286n.407, 287–288, 381–382, 441, 443, 443n.59, 449, 449n.77, 451n.83, 457n.102, 498, 551n.334, 552, 552n.336, 553, 556n.349, 593n.451, 772, 773
Gold (Goldmetapher) 126n.79, 188, 267n.366, 271, 380, 401, 402, 634n.552, 662–663, 663n.609, 666n.614
goldene Kette 189, 189n.208, 191–192, 191n.213, 571–572, 580, 775
Goldplättchen 429n.18
Gorgias
als Lehrling von Empedokles 342, 382
der Logos als Droge 36, 406n.279, 750
vgl. epagogische Beweisform
Gorgo 466n.130, 566n.381
Gott *passim* vgl. Monotheismus, monotheistisch; vgl. Anruf.
γράφειν 398, 417
Grazien s. Anruf
Großkönig s. König
gut s. ἀγαθός
γυμναστική (γύμνασις, φιλογυμναστεῖν) 185, 397, 676
Gyges 485, 488n.190, 494n.203, 615n.509

Hades (*a state of mind*) 464, 550, 660, 771
Hafen 289n.413, 445, 446, 447, 516, 516n.259
Handwerk (Handwerker, Handwerkeranalogie, Handwerkervergleich, handwerklich,

Handwerksfeuer etc.) 37, 38, 45, 93, 236, 253, 258, 309n.42, 327n.80, 340, 340n.119, 352n.142, 364n.180, 368, 373, 387, 388, 388n.238, 389, 390n.245, 391, 391n.247, 392, 393, 393n.250–251, 394, 395, 396, 396n.255, 397, 399, 400, 413, 491, 528n.290, 574, 575, 577, 584, 587, 590, 591, 595, 596, 596n.458, 597, 598, 600, 603n.473, 619n.521, 625n.537, 655, 658, 667n.615, 746, 747, 749, 758n.20, 760, 762, 769, 775

Haus der Nacht 44, 448, 556, 579

Haus der Sonne 448

ἥβη (ἡβᾶν) 436, 436n.37, 701, 701n.682–683

ἡδονή (vgl. Lust) 49ff., 50, 58n.5, 119, 378n.215, 379, 416, 454, 519, 519n.269, 602, 664, 671, 671n.621, 672, 673n.623, 674, 676, 668ff., 692, 696, 697, 698n.678, 699–700, 710n.702, 711, 712, 713, 714, 715, 748, 770

Hedonismus (hedonistisch, Hedonist) 35, 36, 37, 48, 49ff., 50, 51, 52, 224, 352, 355, 372, 378, 379, 379n.217, 380, 382, 383, 384, 386, 382n.248, 407, 454n.92, 467, 535n.306, 668, 669, 670n.619, 671, 673n.623, 674n.624, 676, 680, 681, 682n.639, 686, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 699, 701, 712n.704, 724, 729, 742, 747ff., 749, 781

ἡδύς (ἡδεῖσθαι, ἥδιον, ἀηδῶς etc.) 178n.184, 378n.215, 433n.29, 677n.629, 677, 678, 685, 686, 687ff., 695, 698, 701, 705, 707, 708, 710n.702

Hegel 64n.26, 90n.104,199n.229

Heidegger 119, 119n.60, 324n.72

heil (heilen, Heilkunst, heilkundig, Heilmittel, heilsam, unheilbar; vgl. förderlich [nicht: Heil, heilig etc.]) 170n.167, 224n.274, 239n.308, 266, 344, 347n.133, 377n.213, 394n.251, 401, 402, 402n.270, 406, 406n.278, 407, 408, 442n.55, 493, 504n.226, 550, 555, 555n.342, 593n.451, 639n.569, 643n.574, 656, 731n.727

Helena 115n.50, 255n.339, 314n.55, 325n.72, 357n.159, 406n.279

Heliaden (Sonnenmädchen) 45, 556n.349, 578, 579, 583

Helios 556
- Helios-Apollon 181, 182n.188, 189, 516n.262, 579, 579n.418
- Helios-Zeus 182n.188, 189, 191n.213

hell vs. dunkel (φα-, strahlend) 82, 82–83n.87, 447n.70, 511n.243, 516–517, 579

ἡμέρα (ἡμεραῖος, ἡμεροδρόμος, Tag; vgl. ἱμέρα)

Hephaistos (Hephaestus, Héphaïstos) 326, 327n.79–80, 572, 573, 573n.401, 573n.405, 575, 595, 595n.457, 596, 596n.458–459, 597, 597n.462, 598, 598n.464, 599

Hera s. Anruf

Heraklit 183
- das verborgene Eine (Logos, σοφόν etc.) 175, 179ff., 181, 182, 183n.193, 184, 188, 189, 190, 190n.211, 192, 239n.310, 256n.341, 290n.414, 594, 775n.35
- Eschatologie 556n.349
- Feuermetaphorik 30, 181, 183, 187, 188, 190, 586, 594, 598n.465, 775
- Gegensatzdenken 123, 134n.95, 180, 290n.414, 775
- Geheimlehre 29, 30, 202n.234, 227
- Herakliteer 87, 95, 101, 102n.15, 105, 176, 183, 184, 201, 226n.277, 247n.321, 249, 251, 256, 257n.344, 319n.62, 679n.632
- herakliteisieren 87, 91, 251
- Heraklitismus 86n.95, 105, 145, 184, 650
- Homosexualität s. Sexualität
- Monotheismus 191n.213
- Orphismus (Mysterienthematik, Pythagoras etc.) 150, 169, 185n.198, 442n.55, 463n.120, 565n.376, 578
- πάντα ῥεῖ (πάντα κινεῖται) 85n.93, 102, 144, 151, 169, 176, 176n.178, 179, 180, 183, 185, 186n.202, 202, 224n.274, 247n.321, 251, 257n.344, 290, 290n.414, 408, 654
- Relativismus (Relationalität) 182, 338n.114
- und Apollon 181, 182n.188
- und die Seele 98, 182, 182n.188, 422
- und Homer 150, 186n.202, 189, 191, 229, 251
- und Kratylos 183n.193, 249, 290n.414

Heraklit (cont.)
und Parmenides 31, 47, 183n.192, 112n.43, 139, 140, 152, 175, 186, 227n.277, 292, 607, 608, 650, 653
und Platon 105, 145, 174, 183, 261n.352, 270n.373, 364n.180, 715n.706
und Protagoras (Sophisten, Sophistik) 47, 79, 105, 112n.43, 122, 150, 183, 201, 201n.232, 202, 235, 267n.366, 292n.420, 321, 322, 383n.224, 408, 514–515n.255, 548, 565n.376, 578, 593n.449, 653, 654, 690
und Zeus 191n.213
vgl. 98, 88n.7, 111n.39, 112n.43, 186, 282n.399, 283, 422, 427, 522n.275, 578–579, 580n.420, 733
Hermes
Alkibiades 39, 40, 436, 437n.38, 440, 441, 441, 441n.54, 444
als zynische Machtfigur 441
Ambivalenz, Listigkeit 441, 573
Helfer und Freund der Menschen 440, 440n.51, 441, 441n.53
Hermen 436n.38
Hermogenes 183n.195, 514–515n.255
im Mythos des Protagoras 308, 328n.83, 365, 366, 366n.184, 367, 391, 411ff., 412, 440, 560, 590
in der Struktur des *Protagoras* 441, 611n.493
in Homer 437n.38, 440n.51, 684
Mittler der Götter (außerhalb Protagoras' Mythos) 281n.398, 441n.54
Psychopompos 441, 441n.54, 506, 514–515n.255
Hermogenes 183n.195, 197, 315, 316, 317, 317n.59, 318, 319, 471n.141, 514, 514–515n.255, 564n.375, 593n.449, 600
Hesiod (hesiodisch)
Erga 16, 47, 132n.93, 197, 197n.225, 296n.5, 331n.98, 418n.295, 418n.297, 450, 476n.159, 486, 499, 532, 559n.358, 615, 630ff., 631, 631n.548, 632, 638n.564, 655, 658n.601, 668, 759
Flusslehre (πάντα ῥεῖ) 186n.202
Mysterien 195–196, 198, 620
Theogonie 150, 195ff., 196–197, 196n.224, 198, 544n.318, 559n.359, 568, 568n.383559n.359, 568, 568n.385, 569n.386, 573–574, 578n.411, 583, 593n.450, 609n.486, 630, 630n.545
und Homer 186n.202, 195, 557n.353, 605, 615n.508, 620
und Parmenides 198n.228
und Protagoras 630–631, 632, 638
Wahrheitsgehalt (Proto-Philosophie) 195–197, 197n.226, 214, 609n.488
Hestia 513n.251, 514, 586, 586n.532
ἡσυχία (εἰρήνη, Eirene, εὐδία, eudia, Hesychia, ἵλεῳ τῇ διανοίᾳ) 51, 52, 80n.77, 157, 178, 185, 200, 205, 251n.331, 251n.344, 363, 432n.29, 450, 504–505n.227, 553, 554n.340, 578n.411, 583, 583n.427, 588, 669, 720–721, 727, 730, 730n.725, 738, 738n.2, 748
ἥττω εἶναι, ἥττασθαι (ἑαυτοῦ, τῶν ἡδονῶν, τῶν καλῶν) 50, 341n.120, 519, 699–700, 713, 714, 715
ἱδρώς (Schweiß, schwitzen) 47, 486, 499, 503, 503n.225, 630n.545
ἱμάτιον 684, 684n.642
Himmel (Himmelsgewölbe, Himmelsleiter, Himmelsreise, Himmelszelt etc.) 12, 44, 107, 112n.43, 191, 191n.213, 263n.357, 278, 279, 352n.142, 410, 441n.54, 459n.109, 460, 462n.115, 511n.243, 513, 524, 540n.312, 546, 546n.323, 554, 571, 571n.392, 571n.394, 572, 572n.398, 579–580, 586, 586n.431, 591, 593–594, 598, 705n.693, 775
ἱμέρα (ἱμεραῖος, ἱμείρω, ἵμερος; vgl. ἡμέρα) 420, 507, 510, 511n.243, 512, 513, 551n.336, 571, 587–588n.434
Hippias *passim*
Hippokrates *passim*
Hippothales 144n.115, 362, 428n.14, 504, 504n.226, 506
Hirte (Hirtenhund, Hirtenschnitzwerk, Hirtenstab) 196–197, 197n.225, 365–366, 374n.205
Historiker 60, 67, 69, 70, 74, 76n.68; vgl. Geschichte (im Sinn von Historie; historisch, Ideengeschichte,

Kulturgeschichte, Wortgeschichte, Philosophiegeschichte)
Hobbes 331n.97, 768–769n.30
Höhle (Höhlengleichnis, ἄνθρον)
Befreiung (Umwendung, Aufstieg) und Rückkehr (Abstieg) 49, 80n.79, 147n.120, 170n.168, 289n.413, 363, 404n.275, 427, 428, 429n.18, 454, 467n.133, 472n.149, 500, 507, 507n.232, 524, 534n.303, 565n.376, 571, 609n.486, 692, 695, 771, 773, 775
Empedokles 429n.18, 463n.120
kulturhistorische 'Vorbilder' 428–429n.18, 555n.342, 630n.545, 773, 774
Maieutik 274n.381, 289n.413
(orphisch-pythagoreisches) 'Mysteriensubstrat', Eschatologie 246n.320, 272n.377, 358n.163, 386n.235, 404n.275, 428n.18, 429n.18, 444, 454, 460n.111, 463n.120, 472, 518, 520, 537, 542n.313, 553n.338, 772, 773
παιδεία (Paideia) 358, 361n.171, 452n.86, 472n.149, 507n.232, 521, 609n.486, 695, 750–751, 771
Parmenides 429n.18, 460n.111, 542n.313, 553n.340, 555, 555n.342, 630n.545
Sonnengleichnis 767n.27
zeitgenössische Phänomene (einschl. der *Protagoras*) in diesem Licht 14, 22, 40, 49, 73n.62, 80n.79, 147n.120, 208n.243, 225–226n.276, 361, 364, 441ff., 452n.86, 453n.88, 455, 456, 460n.111, 500, 520, 545, 565n.376, 571, 621, 690, 692, 692n.661, 695–6, 741, 760, 773, 773, 774, 775
Zeus 572n.398
Homer
Achilles 22, 366
αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων 46, 331, 610ff., 615, 615n.508, 728
Apollon 370
Bewegungslehre 229, 251
Helios 181n.187
Hermes 436, 436n.37, 437n.38, 440, 440n.51
Homerkritik des Protagoras 315n.56, 316
kulturelles Gedächtnis (Weisheitstradition) 69, 79, 148, 488n.190, 513n.249, 605, 605n.477, 620
Minos 452, 452n.85
Nekyia, Katabasis 40, 450ff., 451, 451n.83, 452, 452n.85, 464, 536–537, 545
Parmenides 198n.228, 517n.264, 557–558n.353
Proteus 'der Ägyptische' 381n.221, 551n.334
Proto-Philosoph und Sophistenvorläufer 149–150n.126, 175, 176, 186, 186n.202, 191–192, 195
ψυχή 457n.102
übrige 296n.5, 324n.71, 329n.86, 446, 452n.86–87, 458n.105, 475n.154, 479n.168, 495n.204, 503n.225, 507, 509n.241, 515, 522, 548n.328, 559n.358, 559n.360, 574, 581n.422, 596n.459, 607n.481, 615n.508, 668n.615, 767
vgl. goldene Kette
Homo-mensura-Komplex (-Konstruktion) 28–29, 30, 31, 32, 102, 103ff., 129–130, 131, 144, 145, 146, 149, 150n.126, 154, 160, 174, 175, 179, 184, 185, 186, 187, 188, 199, 202, 207, 211, 216, 218, 219, 220, 222, 227, 228ff., 228n.278, 231, 232, 235, 236, 237, 237n.302, 241–242, 244, 246n.320, 247, 249, 249n.327, 250, 251, 252, 253, 259, 260, 262n.355, 264, 277, 280, 285, 285n.405, 353n.145, 507n.231, 558, 743–744, 752, 753, 763, 764, 765–766, 775, 779, 781
Hund s. Anruf
ὡς (dass vs. wie, So-Sein) 2–3n.3, 90n.102, 110n.36, 242–243n.315, 249, 249n.328, 309n.42
ὁρμή (ὁρμᾶν) 330, 331, 611n.493
ὅσιος (ὁσιότης) 4, 8, 80, 131n.92, 238, 364, 398, 402n.270, 408, 413, 486, 575n.408, 677n.629, 731, 732, 734, 759–760, 773, 781
ὕβρις (Hybris, *hybris*, Hybrist, ὕβριστής, ὑβριστικός, hybristisch, ὑβρίζειν, ὑβριστός; vgl. ἀδικεῖν ἀλλήλους) 36, 50, 173, 310n.45, 329–330, 330n.93–94, 331–332,

332n.100, 332–333, 335, 350, 365ff., 369, 369n.190–192, 370, 370n.193, 371, 372, 379–380, 392–393n.248, 435, 438, 438n.43, 439, 439n.46, 441, 476, 498n.214, 501, 501–502n.221, 522, 523, 559n.358, 574, 582, 594n.454, 612n.499, 613n.502, 673n.623, 691–692, 693, 693n.664, 695n.668, 703, 706, 706n.696, 716, 717, 717n.709, 718, 718n.710, 729
ὑπερβολή 276n.385
ὑπερβολή und ἔλλειψις (ἐνδεία) 648, 648–649n.584, 683, 721, 723, 724
ὑποβολιμαῖος (das untergeschobene Kind) 61n.16, 241, 252, 379n.215, 524n.280, 690, 692–693, 730, 744
ὑπουράνιος 271n.374, 509n.241, 511n.243

ἰατρική 676
Ich (das Ich) 720n.712
Idee des Guten s. μέγιστον μάθημα
Ideenlehre 84n.92, 356, 679n.634
Ideologie (*ideological*, ideologisch) 62, 62n.21, 105, 107, 333, 376, 402
ίκη-Suffix 610n.488
inherited conglomerate 61, 69, 723
Initiation s. Weihe
Interpretation s. Schriftkritik
intersubjektiv (Intersubjektivität, Zwischenmenschlichkeit) 32, 34, 55, 208, 219, 220, 256n.341, 259, 260, 264ff., 265, 266, 268, 269, 270, 270n.374, 271, 272n.378, 276, 318, 321, 322, 323ff., 333, 337, 348, 368, 475n.155, 590n.443, 764, 778ff., 779
Ironie (ironisch) 15, 26, 45, 50, 55, 70, 87, 96n.2, 114, 116n.51, 117n.53, 147, 148n.124, 157, 157n.145, 160, 171n.170, 173, 195, 198, 206n.241, 224n.274, 225n.276, 240, 249, 269, 275, 275n.384, 287n.410, 317n.59, 319, 358, 363n.176, 372n.200, 382, 392n.248, 396, 397, 405n.276, 424, 432, 433n.31, 434n.31, 437, 437n.38, 441, 445, 446, 448, 452, 461n.114, 507, 508n.235, 509n.239, 523, 524, 524n.282, 543n.315, 546n.323, 552, 558, 569n.387, 575, 580–581, 585, 592, 606n.480, 607, 611, 612n.495, 612n.497, 626, 627n.540, 631n.548, 633n.549, 634, 645, 646, 654, 657, 674, 679n.635, 682n.640, 687n.648, 693, 696, 697n.673, 698, 701, 702, 703, 706n.696, 711, 716, 717n.709, 718, 721, 724, 726, 737, 760, 765, 770, 774, 775, 777
Irrational 48, 49, 50, 64n.26, 668ff., 674, 694, 713
Ismen 66n.32, 69, 84n.93
ἰσονομία 352n.142, 730
ἰσοτίμοιρος 545, 545n.322
ἰθύνειν (ἰθύς) 583, 418n.295

Jupiter Stator 512, 512n.248

Kabire 573n.405
καιρός (ἄκαιρος) 58n.5, 119, 119n.59, 392n.248, 567, 567n.382, 568, 577, 723, 745
κακός (Böses, *κακία*, *kakos*, Übel) 44, 50, 97n.3, 204, 256n.341, 319, 356n.158, 393, 404n.276, 448, 450, 475n.154, 489n., 504n.226, 513n.249, 544, 549ff., 550, 555–556, 557n.352, 560, 561, 567n.382, 573, 575n.408, 582, 630, 631n.547, 632, 637n.562, 638n.564, 645, 646, 660, 674n.624, 696n.670, 698, 700, 705, 707, 709, 710, 711, 712, 715, 716, 717, 718, 719, 722, 724n.718, 726, 729, 730, 731, 781
Kalagathia (καλοὶ κἀγαθοί) 396n.255, 679, 679n.635
Kalkül (Berechnung, *calculus*, διαριθμεῖσθαι, Kalkulation, Lebensrechnung, Lustkalkül, Mathematizität, Quantifizierung, Tausch etc.) 48, 49, 50, 98, 350, 382, 484, 486, 519, 547n.326, 657n.598, 669–670, 670ff., 670n.619, 671, 672, 673, 674, 677, 683, 692, 693, 694, 696ff., 697, 703n.689, 710, 711, 712, 713, 718ff., 719, 720, 721, 722, 723n.716, 724, 724n.718, 725, 726, 727, 730n.723, 770
Kallias
  Betreten und Verlassen seines Hauses 362, 446–447, 526n.286, 528, 575, 577, 622, 773–774
  Hades- und Höhlenchiffrierung seines Hauses 22, 40, 426, 443ff., 450ff., 453n.88, 456
  Lage und Räumlichkeiten seines Hauses (einschl. Türwächter) 72, 77n.70,

148n.123, 225–226n.277, 360, 432, 446–447, 446–447n.69, 447n.71–73, 453n.88, 526n.286, 575–576
Wortspiel auf seinen Namen 25, 48, 432, 444–445, 448, 509, 513, 514, 517, 548n.331, 687, 699, 702 774
Kallikles 115n.50, 119–120, 120n.62, 226n.276, 257, 258n.347, 269n.371, 272n.378, 325n.72, 329–330, 330n.90–91, 341n.120, 378n.215, 395, 396n.255, 397, 401n.267–268, 404–405, 404–405n.276, 427n.13, 432n.28, 433n.29, 460n.113, 461, 480, 485, 485n.183, 487n.189, 488n.190, 489, 489n.196, 495–496, 496n.206, 498n.214, 499, 499n.216, 500, 500n.220, 501, 501n.220, 525n.283, 533, 670, 696n.670, 699, 701, 711n.703, 722, 748n.10
καλλωπίζειν s. Scham
καλοὶ κἀγαθοί s. Kalagathia
καλός (οἱ καλοί, κάλλος, τὰ καλά etc.) 48, 49ff., 181, 195, 240, 276, 327, 351, 375n.211, 398, 400n.264, 420, 444–445, 448, 467n.134, 511n.243, 512–513, 612, 648, 670, 670n.619, 673–674, 677, 678–679, 679n.634–635, 680, 681ff., 685n.645, 687, 690, 697ff., 698, 698n.677–678, 699, 700, 700n.680, 701, 702, 703, 704, 707–708
κάπηλος (καπηλική) s. ἔμπορος
kantian 355n.152
Kardinaltugend 487n.188, 658, 666, 729, 730n.722, 742
καταβάλλω (Καταβάλλοι, καταθεῖν, niederwerfen, 'Niederwerfende Reden') 108, 110–111, 113, 114n.49, 209n.246, 546n.324, 602, 614, 629–630, 636n.560, 690
Katabasis (Katabase) 40, 55, 148, 426, 441n.54, 450ff., 452, 464n.124, 542, 549, 554n.340, 555, 565, 772ff., 774
καταγελῶν s. lachen
κατάστασις 193, 296–297, 297n.8, 299, 332n.101, 564
καθαιρεῖν 114n.49, 614, 629, 636n.560
Katharsis s. Reinigung
κατθανεῖν s. θανεῖν
κῆλειν (κήλησις) 177, 381, 407n.279, 443, 485, 551n.334, 566, 575
κίνδυνος s. Gefahr
κίνησις (ἀκίνητος, κινεῖσθαι) 30, 144, 151, 166, 176n.176, 178, 179, 180, 185, 186, 188, 191, 192, 199ff., 200, 201, 202, 231, 251, 252, 280n.391
Kleoboulos 623n.534, 631n.548, 715n.706
Kleon 379n.216, 401n.267, 432n.28
Klotho s. Moirai
κοινός 33, 180, 190n.211, 233, 245, 260, 260n.351, 264n.359, 284, 286, 286n.407, 287, 287n.410, 288, 289n.413, 355n.152, 402n.270, 444, 462, 462n.117, 618n.518, 721, 738n.2, 762, 779, 781
Kolakes (des Eupolis) 465, 564n.375, 676
κόλαξ (κολακεία, Kolakeia, kolaks, πτωχομουσικόλαξ, Schmeichler) 37, 61n.16, 169n.165, 365, 373n.201, 378ff., 378n.215, 379n.217, 384, 388n.240, 394n.251, 429, 432, 616n.510, 647n.581, 671, 672, 673n.623, 676, 692
κολάζειν 419n.299, 420
κομμωτική 676
Komödie (komödiantisch, komödienhaft, Komödienmotiv etc.) 44, 172n.80, 256n.340, 271n.374, 271n.374, 363n.175, 398n.261, 448, 465, 465n.126, 466, 466n.131, 537, 543n.315, 548n.328, 564, 564n.374, 564n.375, 565, 565n.376, 567, 576n.409, 605n.477, 615–616, 676, 692, 700, 774
Kompliment s. Lob
König (königlich, Regent, Philosophenkönig, Großkönig etc.) 54, 366n.184, 374, 374n.205, 390n.245, 374n.252, 397, 413n.291, 482n.175, 487n.188, 532n.299, 571, 590, 730n.723, 731, 760, 767
Korax 546n.324
Kosmos (Diakosmos, κοσμεῖν, kosmisch, kosmogonisch, Kosmologie) 21n.24, 107, 108n.32, 169n.165, 175, 182n.188, 183, 185n.199, 188–189, 190, 191, 193, 280n.394, 296n.5, 299, 410, 427, 429n.18, 545n.322, 544n.340, 578, 585, 587, 609n.487, 639n.569, 676, 767, 774, 776
κοσμίως 48, 678, 679, 679n.633, 680
κοῦρος 556, 558, 579
Krämer s. ἔμπορος
κρατεῖν 690, 691, 692
κράτος 518

Κράτος und Βία (Kratos und Bia, Ζῆλος und Νίκη) 573–574, 577
Kratylos 183n.194, 249, 290, 290n.415, 317n.59, 318, 514–515n.255, 530n.296, 593n.449
Krieg s. πόλεμος
κρίνειν (*criterion*, κριτήριον, Kriterium, κρίτης, κρι-Wörter) 117, 129ff., 130, 130n.88-89, 131, 132–133, 132n.93, 134, 134n.95, 135, 135n.97, 140n.108, 151n.131, 188–189, 208, 224n.274, 228n.278, 257n.344, 264, 264n.361, 265, 285n.405, 287n.410, 288, 335n.107, 337n.113, 340n.119, 687n.648, 768n.30
Kritias (Critias) 272n.378, 273n.378, 297n.9, 330, 357n.159, 406n.277, 467n.132, 467n.134, 490n.194, 498, 498n.214, 567n.382, 613n.499, 635n.555, 677, 691, 700, 700n.680, 384, 572n.400
Kronos 195, 331n.98, 375n.211
Kurzreden s. Lakonik
Kykeon 169n.165, 185, 185n.198

lachen (auslachen, γελοῖον, καταγελῶν, Lächerlichkeit, Lächeln, Ridikülisierung, Scherz; vgl. παιδιά): 41, 45, 114, 167, 177n.182, 178, 192, 227, 240, 311, 395, 413, 422, 430, 430n.20, 454n.91, 460, 460–461n.113–114, 476, 481, 481n.174, 482, 482n.175–176, 483, 483n.178, 484, 488, 490, 493, 493n.201, 495ff., 495n.205, 496, 496n.206, 507, 523, 533, 558, 565, 603, 606n.480, 634n.551, 648, 654, 706, 710, 713, 716, 717, 718, 728, 749n.11
Lachesis s. Moirai
Lakonik (βραχυλογία, Brevitas, Kurzreden, lakonisch etc.) 25, 158, 223n.274, 382, 397, 483n.179, 507, 586, 601n.472, 607n.480, 614n.505, 627, 627n.540, 633–634, 634n.551, 634n.553, 635–636, 640, 647, 647n.582, 657, 684, 684n.642
Landschaft (Land vs. Stadt, landschaftliche Chiffrierung) 289n.413, 445, 504n.227, 504ff., 505, 506, 514n.255, 516n.529, 520, 523, 730n.725
Landwirt (Bauer, bäuerlich, Landwirtschaft, landwirtschaftlich etc.) 207, 208, 217, 337, 343, 344, 352n.142, 365, 453, 493, 596, 745, 747, 750
laufen (Läufer, davonlaufen, rennen, Renner, umrennen, Wettrennen etc.; vgl. ἡμέρα) 114, 125n.74, 149n.125, 154n.139, 275, 275n.384, 336, 389n.242, 496, 496n.207, 502n.221, 614, 614n.505
Lehrbarkeit 13, 23, 93, 177, 226n.276, 258n.346, 307, 339, 339n.118, 369n.187
Leib (leiblich, Leiblichkeit) 166n.161, 224n.274, 284n.404, 385, 386, 386n.235, 402, 406, 445, 461–462, 461–462n.115, 550n.332, 555n.342, 565n.376, 634n.552, 661, 676, 676n.628, 688, 739, 750, 758, 770, 771, 773n.34
Leute (im Sinne von: ‘die Leute’, οἱ πόλλοι) 48, 49, 50, 51, 134, 307, 334n.106, 378n.215, 382n.224, 401n.268, 461n.114, 485, 492n.197, 496, 668, 671, 690, 706, 709, 710ff., 710n.702, 711, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 724, 726, 726n.720, 727, 748
λέξις εἰρομένη 169n.165, 296n.5, 410, 570, 684
Licht s. φῶς
Linguistik (*linguist*) 318, 464, 464n.123n, 561n.365, 606n.480, 609n.488, 636
Lob (ἐνγωμιάζειν, ἐπαινεῖν, Kompliment, loben etc.) 80n.77, 80n.77, 163, 167, 172, 205, 244, 274–275, 372, 398, 420, 425n.9, 469n.138, 471n.144, 484, 486, 492, 496, 507, 509n.239, 524n.282, 570, 578, 581, 606n.480, 614n.505, 615n.509, 628, 645ff., 646, 646n.578, 647, 648, 652, 677n.630, 678, 691, 695, 701, 704n.690, 706, 715
λόγος (Λόγος)
βαθὺς λόγος der Seele 86
δύο λόγοι 35, 91n.108, 122, 123–124, 133, 350
ἱερὸς λόγος (παλαιὸς λόγος) 150, 580
λογοδαίδαλος (τορνεύειν) 324n.72, 449n.77, 647n.581
λόγον δοῦναι (λόγον διδόναι) 272–273n.376, 629, 671, 672, 679n.634
Logos als Droge 36, 380, 382, 406n.279, 530n.596, 750
Logos (Bios und Logos) 7, 7n.8, 14, 19, 75, 80–81, 239, 741, 763
λόγος und πρᾶγμα 324n.72

Λόγος ἔμμισθος 535n.305
λόγος ἐπίκουρος 155n.141, 227
Logos (Folgen des Logos) 427n.13, 530n.596
τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν 35, 341ff., 350ff.
ψιλοὶ λόγοι 99, 100n.13, 171n.170, 231, 275, 524n.282
λωβᾶσθαι (die Jugend verderben, *corrupt* etc.) 58n.8, 64, 185, 312n.51, 326, 438n.42, 439, 439n.48, 519n.268, 634n.180, 435n.36, 439
Lüge (lügen, Lügenhaftigkeit, Lügner etc.) 41, 114–115n.50, 258n.346, 375n.211, 374–375n.211, 412, 418, 480, 484, 490ff., 490–491, 491n.195, 492, 494n.203–204, 495n.205, 627n.54, 678
Lust
charm, charmant, Genuss, *plaisir*, *pleasure*, (Un)Wohlbefinden, (un) angenehm etc. 36, 48, 50, 177, 178, 178n.184, 195, 240, 369, 378, 378n.215, 380, 381, 384–385, 386, 402, 424n.6, 498, 519, 543, 501n.221, 565, 576n.409, 611n.491, 639n.569, 641, 645n.577, 657n.598, 670, 670n.619, 673, 675–676, 676, 677, 677n.629, 678, 681, 685n.644, 689, 690, 692–693, 696–697, 696n.670, 698, 703, 703n.689, 704–705, 705n.693, 706, 707, 708, 710n.702, 711, 712, 713, 714, 715–716, 717, 719–720, 719n.711, 724, 725–726, 726–727, 730n.723, 747, 748, 749, 750
Formen der Lust 49, 379, 519, 519n.269, 670n.619–620, 670ff., 671, 672, 673, 688, 691–692, 695, 719, 720, 727, 730n.723
Lust am Wettbewerb (am Spiel) 614, 614n.506
Lust an der Philosophie (am Musendienst) 505n.227
Lust und Leib 297n.8
Lust und Verstand, Vernunft 97n.4, 206n.241, 240, 674, 726
Lustkalkül s. Kalkül
Lustmaximierung 671, 697, 719, 748
Lustprinzip (Maßstäblichkeit, Selbstreferenz der Lust etc.) 48, 49–50, 349, 550n.332, 670, 674, 674n.624, 675n.625, 690, 696, 697, 698, 705ff., 705, 706, 707, 708, 709n.701, 710, 714, 715, 717, 718, 719, 722, 723, 724, 726
Lustverminderung 455
Maßlosigkeit, Unersättlichkeit der Lust 49, 51, 696ff., 722n.714–715, 747
Schlechtigkeit bzw. Verbot der Lust (vgl. Askese) 450, 710n.702, 714–715
überwunden werden von der Lust 711, 714, 716, 726
vgl. ἡδονή
vgl. χάρις
Lyrik (Chorlyriker, Lyriker, lyrisch) 67, 106n.25, 109n.35, 202, 204, 205, 324n.72, 338n.115, 615, 615n.509, 616, 616–617, 623
Lysias 159n.150, 394, 504n.227, 510, 566n.379, 566n.381, 647n.581, 673n.623, 702–703n.688–689
Lysimachos 350n.139
Lysis (Λύσις) 503–504, 504n.226, 526
λύσις (λύσις τῶν δεσμῶν καὶ τῆς ἀφροσύνης, λύσις τῶν παρόντων κακῶν) 504n.226
Lysistrata 482n.175

Machbarkeit (machbar) 49, 324, 324n.72, 325, 328
Märchen (Märchenanfang, Märchenton etc.) 192–193, 193n.215, 375, 485, 490, 563, 565, 566–567, 573n.403, 598, 634
Maieutik (maieutisch)
Distanz zur Geheimlehre bzw. zum Homo-mensura-Komplex (Platons Bewusstsein der methodischen Nicht-Historizität seiner Konstruktion) 9, 10, 11, 28–29, 30, 33, 39, 144ff., 145, 152, 154–155, 160, 165, 174, 174n.173, 175, 192, 194, 208n.245, 212, 219, 221, 223, 227, 240, 243n.315, 244, 252, 258n.347, 263, 267, 276, 290–291, 299–300, 302–303, 304, 322, 347–348, 426, 690, 736, 737
Geschichts- bzw. Kulturverständnis 9, 27, 74, 74n.63, 75, 76n.68, 79, 149, 174, 175
Lesart des Heraklit 105, 175
Lesart des Lustprinzips 50, 710, 711, 714, 716, 720, 726
Lesart des bzw. Vorgehen im *Theaitetos* 24, 100n.13, 105, 145–146,

Maieutik (maieutisch) (cont.)
153, 160, 165, 174, 174n.173, 219, 221, 222, 223, 240, 244, 245, 252, 276, 283, 290–291, 298, 300, 731
maieutische Scham (Beschämung etc.) s. Scham
Verständnis des Protagoras (der Sophistik) bzw. des Homo-mensura-Satzes 9, 10, 11, 30, 33, 55, 92, 130, 135, 154, 154n.139, 165, 192, 194, 199, 206, 208n.245, 212, 217, 219, 221, 222n.271, 227, 236, 243, 244, 258, 263, 267, 299–300, 302–303, 304, 322, 346n.130, 347–348, 426, 594, 690, 726
übrige 24, 99–100, 194, 222n.271, 223, 246n.320, 258n.347, 265, 270, 274, 289n.413, 300, 325n.72, 458, 487n.189, 488, 506, 507, 649n.589; vgl. Distanz
Makrologie (μακρολογία, makrologisch) 92, 153n.137, 249n.327, 350, 425, 431, 449, 606n.480, 614, 633, 639, 643n.575
μανία (Manie, manisch) 159n.150, 197, 261n.352, 360n.168, 384, 504n.226, 510, 514, 514n.252, 516n.258, 516n.260, 527, 551, 675, 692, 694, 713, 731, 731n.726, 731n.727
μανθάνειν 128, 167, 396, 415, 419, 604
Mantik (mantisch) 458, 509n.241, 510, 514, 514n.252, 550–551, 757
Mantineia 42, 280, 509, 509n.240, 510n.242, 514, 634n.552
maßlos (Maßlosigkeit) 49, 672, 696
Maßstab (Maßstäblichkeit) 32, 33, 36, 45, 73n.62, 75–76, 76n.68, 81–82, 100, 130n.88, 161, 165n.160, 171n.170, 256n.341, 262, 262–263n.356, 265, 288, 378, 381, 383n.225, 401, 408, 455n.94, 461n.114, 468, 479, 484, 500n.218, 512, 526, 534–535, 558n.355, 605–606, 609n.487, 621, 621n.527, 625, 644n.575, 648, 651, 654, 670, 714–715
Mathematik (Mathematiker, mathematisch etc.) 20, 21, 49, 50, 100n.10, 107, 113n.47, 117, 155, 163, 168, 168n.163, 171, 171n.169–170, 172, 183, 231, 238n.305, 245, 246n.320, 247, 250, 275, 285, 305n.32, 359, 359n.164, 442n.55, 465n.128, 469, 553n.338, 568n.385, 657n.598, 664n.609, 671, 672, 674, 694, 697, 719, 719n.711, 722, 723, 724, 724n.718, 724n.718, 725, 736, 763
Mathematizität der Lust s. Kalkül
Medizin (Arzt, Ärzteparadigma, medizinisch Mediziner etc.) 67, 90n.105, 112n.43, 130n.89, 207–208, 207–208n.243, 217, 273, 297n.8, 337–338, 342–343, 342n.122, 344–345, 347, 375, 375n.206, 377n.212, 381, 371n.219, 399, 400, 402n.270, 408, 411–412, 427n.13, 442n.55, 459n.109, 471n.141, 475, 498, 498n.212, 518, 530n.296, 554–555, 567n.382, 593n.451, 655, 656, 658, 660, 661, 666, 676, 704n.691, 707–708, 709n.699, 727, 745, 747, 750, 762
μέγιστον μάθημα (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα, Idee des Guten) 52, 75n.65, 81, 176, 189, 196, 293, 351n.141, 380, 388n.239, 482n.176, 487n.188, 488n.189, 496n.207, 511, 516, 516n.260, 555n.342, 587, 742, 748, 775n.35; vgl. 195
μελέτη s. ἐπιμελεία
μελέτη θανάτου 40, 54ff., 442n.55, 454, 462–463, 676, 770ff., 771, 774
Melissos (melissisch, Μέλισσος etc.) 126n.79, 251, 251n.332, 255, 255n.340
μέρος (ἐν μέρει) 48, 257n.344, 544, 544n.318, 547, 548, 678, 679, 680, 776
μέσος (τὸ μέσον, Mitte)
als Gesprächskompromiss 621n.527
der ἀρετή 658–659n.601
des Dialogs 246n.320, 289n.413, 432, 434, 434n.32, 681n.637, 682, 640, 683, 767
des Wegs der Philosophie 428, 692, 692n.660
eines Gesprächs, einer Untersuchung 682, 683
eines Textabschnitts 411
Mitte des Kosmos 585
Mitte des Seins 194n.218
zwischen Anfang und Ende 139n.102, 566, 566–567, 566–567n.381
zwischen Extremen 648, 723
zwischen Heraklit und Parmenides 139, 251
zwischen Himmel und Erde 572
zwischen Himmel und Hades 441n.54
zwischen Philosophie und Staatskunst 59

zwischen positiver Lehre und Problemstellung 153
zwischen Übermaß und Mangel (ὑπερβολή und ἔλλειψις) 648, 648n.583, 658n.601, 683
zwischen Vernünftigem und Triebhaftem 314n.55, 673, 692n.660
übrige 392n.248, 557n.353, 703n.689
metaphysisch (Metaphysik, *metaphysical*, *Metaphysics* etc.) 17n.17, 66, 80, 81, 96n.2, 109, 120, 188, 291, 292n.420, 306, 385n.234, 407, 409, 465n.128, 704–705n.693, 730n.723, 772
μεταστροφή s. περιαγώγη (der Seele)
μετρικὴ τέχνη (Metrik) 224n.274, 720, 721, 725
μετρίος (τὸ μετρίον, μέτριως) 276n.385, 317n.59, 607n.480, 679n.632, 723, 724
μέτρον 2, 4, 5, 5n.5, 69, 90, 107n.27, 129–130, 158, 188, 189, 198, 199, 205, 223–224n.274, 228n.278, 242–243n.315, 256n.341, 264n.361, 288, 306n.33, 323, 323n.69, 328n.86, 329n.86 346n.130, 387n.237, 402n.271, 585, 586–587, 723, 740, 742, 742n.8
μέτρειν (γεωμετρεῖν, παραμέτρειν, συμμέτρειν) 129, 130n.89, 140n.108, 188, 189, 198, 199, 261–262, 261–262n.354, 263–264, 263n.357, 278
might is right 500–501
Milesier 505n.227, 624, 775
Mimêsis (μιμητική, μίμησις, mimetisch, μιμεῖσθαι) 169n.165, 169n.165, 195n.219, 197, 238n.305, 297n.9, 409n.284, 413, 416, 420, 492n.196, 493n.199, 520, 551n.336, 607, 609n.487–488, 659n.602
Minos 451–452, 452n.85, 452n.87, 464, 528n.289
Misologie 59, 100–101n.13, 159, 159n.148–149, 205, 227n.277, 269, 274n.382, 301, 417, 427, 523n.278, 682n.640
Missbrauch (missbräuchlich, missbrauchen)
der Stimmung und Strukturen der Öffentlichkeit 119, 351n.141
der Vernunft 45, 602
sexueller Missbrauch 703n.688
μισθοφόρος s. Geld
Mitte s. μέσος
Mnêmosynê 278, 458
modern (Modernisierung, Modernität etc.) 1, 10, 58, 58n.8, 60, 63n.21, 65, 66n.31, 84n.93, 99, 100n.13, 107, 107n.28, 201n.232, 239n.308, 263n.356, 294n.1, 313n.55, 320n.64, 329n.86, 335, 355n.152, 364, 364n.180, 376n.212, 377n.213, 384n.229, 471–472, 473n.150, 476, 536–537n.307, 560, 634n.551, 669
Modul vs. Modell (modular etc.) 20, 21, 21n.23, 22, 238n.305
μοῖρα 44, 411, 448–449, 524n.279, 543, 544, 549ff., 550, 550n.332, 551–552, 551n.336, 555–556, 557, 557n.352, 559, 560, 561, 591n.448, 594, 598n.465, 744, 781
Moirai (Atropos, Klotho, Lachesis, Moiren) 544n.318, 578n.411
Monotheismus (monotheistisch) 175–176, 189, 191n.213, 216n.259, 544n.321
Monster 551n.336
μόρια (der ἀρετή, σοφία) 662, 663n.609, 664n.610, 666n.614
μόρος (Μόρος) 544
μορφή 132–133n.94
mors mystica s. Mysterien
Mousaios 123n.71, 148, 429n.18, 444
μουσική 673n.623
μουσεῖον 618n.518
mündig (Mündigkeit) 28, 34, 35, 110, 111, 119, 120, 289, 305, 305n.32, 321n.65, 322, 323, 349, 355n.152, 358, 362, 372, 657, 668, 702
Muse (Musenanruf, Musendiener) 112n.43, 177, 505n.227, 517n.264, 521–522n.275, 757n.19; vgl. Anruf
Muße s. σχολή
Mut s. ἀνδρεία
Mysterien (*mors mystica*, Mysten, *mysteries*, τὰ μυστήρια etc.)
bei Aristophanes 466n.131
bei Pindar 277, 457n.102
der ‘Fließenden’, der ‘Geheimlehre’ (vgl. Heraklit) 150, 193, 198, 593–594, 634, 635
der Diotima 280, 428
der Philosophie 17, 18, 42, 52, 88, 255–256, 276–277, 385n.232, 441–442, 446, 456ff., 457–458, 459n.109, 463,

Mysterien (*mors mystica*, Mysten, *mysteries*, τὰ μυστήρια etc.) (cont.)
465, 467–468, 502, 504, 504–506n.227, 542, 546, 552–553, 593n.449, 607n.481, 634, 647n.582, 687, 744, 771
der Sophistik bzw. des Protagoras 40, 99, 147n.121, 148, 148n.123, 173, 179–180, 193, 198, 441ff., 444, 456ff., 503, 536–537, 546, 565, 593–594
Erfahrung der Mysterien 287n.409, 442n.55
Hades, Tod und Leben (vgl. Katabasis) 442, 442n.55, 453n.89, 459, 463, 464n.124, 542, 544, 550, 770ff., 772ff., 773
Hören und Sehen in den Mysterien 444n.61, 585–585n.429, 774
Lächerlichkeit der Mysterien 461n.114, 481n.174
Magie und Mysterien 88, 449, 575
mors mystica 428n.18, 545–546
Mysterienlehrer 18
Mysteriensubstrat 40, 443ff.
Mystifikation 15, 18n.18, 144, 148, 149, 150n.126, 152, 161
Scham und Angst in den Mysterien s. Scham
Schweigepflicht (vgl. ἀπόρρητος) 146, 196, 558
Sokrates und Sokratik als mysterienhaft 170n.167, 466n.131, 503–504, 506, 531, 551n.336
Sprache, Gegenstände, Bilder, Motive, Chiffren der Mysterien (einschl. genealogische und Mysterienterminologie) 18, 55, 88, 88n.98, 185n.198, 193, 194–195, 196n.223, 218n.264, 237n.302, 247n.322, 459, 460, 463n.120, 504n.124, 511n.243, 512n.245, 513n.250, 516–517n.262, 517n.264, 519–520, 541, 555n.342, 555n.344, 556–557, 560, 577, 583n.427, 583–584, 585–585n.429, 588n.439, 602, 668n.650, 730n.725
Stufen der Mysterien 18, 19, 287n.409, 444
unterschiedliche historische Kulte, 'Schulen' und Lehrergestalten 88–89n.98, 148n.123, 150, 198, 381–382, 442n.55, 443, 444, 445n.66, 449n.77, 457, 459, 460, 506, 542n.313, 543n.315, 552–553n.338, 553n.340, 555, 617–618, 668n.650, 772, 773
Verhältnis zwischen platonischer Philosophie und den Mysterien 88n.98, 170n.167, 195–196, 442n.55, 458–459, 460, 506
wahre vs. falsche Mysterien 55, 456ff., 456–457, 506, 561–562, 575, 749n.11
vgl. Scham
Mytilene (Mytilener) 214n.254, 383n.228, 399, 400

Nacht
Haus der Nacht, ἄνθρον τῆς Νυκτός, δώματα Νυκτός) 44, 429n.18, 448, 556
Nacht als 'Element' 133n.94, 134n.95, 137
Tag und Nacht 87n.95, 545n.322, 578, 578n.11, 579, 579, 579n.415–416
übrige 144, 360, 445, 471, 508n.236
Neid (neidlos etc.) 59, 323–324, 324n.71, 375n.209, 439, 485, 485n.184, 548, 591n.447, 633n.549, 640, 667, 731n.726
Nekyia 450, 453
νέμειν 38, 295–296n.5, 410ff., 411, 560–561
Nicht-Philosophen 90–91, 428, 463, 481n.174, 496n.208, 570, 644n.575, 727
Nietzsche 56, 108n.32, 201n.232, 302n.27, 548n.328, 557n.353, 618n.518, 623n.529, 693n.662
νόμος-φύσις 296n.5, 317–318, 320, 321, 494n.203
νομοθετική 676
νόσος (πόλεως) 377, 391, 412, 412n.289, 413, 560, 588n.436, 621n.527
νοῦς 197, 206n.241, 280, 282, 412n.289
νουθετεῖν (νουθετητική) 398, 415, 417, 419n.298, 419n.300, 420

ὁδὸς δαίμονος 556, 557
öffentlich (Öffentlichkeit)
intellektuelle und rhetorische Öffentlichkeit 65n.31, 148–149, 149n.125, 192, 316, 492, 647n.581

Öffentlichkeit vs. Verborgenheit der Philosophie und der Sophistik s. verborgen
politisch-juristische Öffentlichkeit 28, 80n.79, 93, 106, 108, 117, 117n.53, 118ff., 119, 269, 287n.410, 307, 335, 335n.152, 378n.215, 380, 390n.244, 440, 616, 673, 691, 713
privat vs. öffentlich (ἰδιώτῃ τε καὶ πόλει, ἰδίᾳ καὶ δηοσίᾳ) 120n.62, 160, 200, 201, 202, 287, 287n.410, 328, 331n.97, 363–364, 405n.276, 416, 417, 418, 727
soziale (einschl. religiöser) Öffentlichkeit 117n.53, 326, 455n.96, 493, 494n.203, 558n.355, 693n.662
οἰκειοῦσθαι 397n.259, 416, 420, 623n.530
Oinoë 22–23, 42, 515ff., 517, 520ff., 520n.273, 521, 521n.274, 522, 525, 526, 770–771
Οἰνώνη τὴν χαράδραν 520n.272–273
Olbia 442n.55
Oligarch (oligarchisch, Oligarchie) 272–273n.378, 352n.142, 355n.152, 498n.214, 526
ὁμοίωσις θεῷ 4, 5, 8, 14, 17n.16, 38, 43, 51, 52, 54, 80–81, 122n.70, 123n.70, 131n.92, 195n.219, 227n.277, 238–239, 240, 254n.335, 257n.342, 260, 271n.374, 287n.409, 289n.413, 293, 364, 402n.269–270, 408, 428n.15, 540n.312, 572n.398, 594, 685, 685n.645, 730–731, 731n.726, 732, 734, 740, 741–742, 743, 744, 752, 752n.14, 759, 760, 766, 770, 773, 781
ὁμολογία (ὁμολογεῖν) 158, 226n.276, 600
ὁμοῦ πάντα 135n.97, 168n.165, 169n.165, 224n.274
ὄνειδος s. φόβος
ὀνίναναι 416, 420
ὀνομάζειν (διονομάζειν) 103n.19, 132, 132n.94, 133n.94, 134n.95, 200, 211, 248, 254, 280n.391, 312–313, 316n.58, 318n.60, 319, 319n.62, 412n.289, 469, 567n.381, 593n.449, 596, 600, 601, 601n.471
Ontologie (ontologisch, Ontologisierung, *ontology* etc.) 2–3n.3, 5, 13, 14, 15, 19ff., 20, 21, 22, 23, 24, 27, 31, 37, 52, 53, 75n.65, 92, 96, 96n.2, 98n.6, 100n.10, 102, 104n.21, 106, 107, 108, 131–132, 132n.93, 154, 171n.169, 175, 179, 185n.197, 192, 196, 197, 198, 201, 202, 203, 205, 209n.246, 211, 219, 220, 224n.274, 228, 228n.278, 229, 230ff., 230n.285, 233, 234, 235, 236, 237–238, 237n.302, 238n.304–305, 239n.309, 240, 241, 241n.314, 243n.315, 250, 256n.341, 259, 283n.402, 284, 288, 291, 293, 294, 304, 309n.42, 318n.60, 322, 328, 346, 356, 381, 427, 428n.17, 458, 515n.257, 554n.340, 589n.441, 490n.442, 601n.472, 610n.490, 641–642n.572, 664, 722n.715, 733, 740–741, 743, 746, 749, 750, 753, 755, 763, 765, 772
Onto-Theologie (Onto-Theologe, onto-theologisch, psycho-onto-theologisch) 4, 198, 303, 509n.241, 751, 764, 765
ὠφελιμόν 745
opaqueness (Undurchschaubarkeit, Vagheit etc. des sophistischen Logos) 92, 153n.138, 173, 203n.236, 254, 334n.104, 343, 343n.123, 696n.670
Opfer 196, 196n.223, 335, 449n.77, 486, 500n.219, 748
ὀψοποιική 676
Orakel (orakelhaft etc.) 112n.43, 181, 335, 490, 618n.518, 620–621, 624, 625, 757n.19
Ordnung s. τάξις
Oresteia 545, 578n.414
Organ (ὄργανον, Sinnesorgan, Werkzeug etc.) 31, 54, 102, 104, 104n.20, 104n.22, 245, 260n.350, 263–264, 284–285, 284n.404, 285n.405, 286, 661ff., 662, 661n.605, 663, 664, 664n.611, 758, 761ff., 762, 763–764
Orion 451, 451n.81, 464, 464n.124
Orpheus 148, 177, 186n.202, 198, 299n.14, 381, 407n.279, 442n.55, 443, 444, 448, 450–451, 450n.80, 451n.83, 517n.264, 542n.313, 554n.340, 555n.340, 566, 566n.379, 580, 595n.455, 602, 618, 620
Orphik s. Mysterien
ὀρθοέπεια (Orthoepeia, ὀρθότης ὀνομάτων, ‘Richtigkeit der Namen’) 34, 183n.195, 311ff., 312–313, 312n.53, 315, 316, 316n.58, 318, 319n.62, 320, 593n.449

Orwell 376n.212
ὄστρεον 386, 386n.235

Pädagogik (pädagogisch etc.) 10, 23, 24, 38, 45, 87n.95, 93, 159n.150, 201, 219, 219n.267, 258n.346, 294, 302, 306, 307, 340n.119, 349, 350, 361n.171, 362, 367, 373–374n.204, 375, 375n.211, 376n.212, 377, 381, 391n.247, 395, 397ff., 399, 404, 408, 416ff., 417, 418, 419, 454, 468ff., 472, 472n.146, 474n.153, 476, 491n.196, 491n.196, 497n.209, 503, 533, 543n.315, 558, 562, 607, 642, 651, 653, 688–689, 703n.689, 728, 729
παιδεία (Paideia, παιδεύειν, παίδευσις) 36, 40, 42, 47, 53, 123n.71, 182, 307, 332, 332n.99, 358, 361n.171, 373, 373n.203, 374, 395, 397, 397n.259, 399, 403, 404, 405n.276, 407, 415–416, 417n.293, 420, 427, 443, 458n.105, 472n.149, 488, 491n.196, 518, 521, 526, 548n.328, 551, 576, 569n.387, 609n.486, 618, 618n.518, 619, 627, 673n.623, 688, 730, 750ff., 752, 766, 772
παιδεραστεῖν (παιδικά, Päderastie) 256n.341, 384–385, 436n.37, 501, 699ff., 700, 701, 701n.681, 702–703
παιδιά (παίζειν) 18, 19, 19n.20, 97n.4, 146–147, 153n.135, 161, 178, 240, 434n.31, 443, 459n.109, 515, 515n.256, 564, 584–585, 633n.549, 682n.640
pain s. Schmerz
Palinodie 384n.230, 510, 512n.245, 567n.382, 703n.688
πάντα χρήματα (πάντα τὰ ὄντα) 3, 135, 190, 214n.253, 224n.274, 266–267, 346n.130, 665, 737, 746, 765
πάντα ῥεῖ (κινεῖται τὰ πάντα) 30, 31, 95, 102, 144, 150–151, 168–169n.165, 176, 176n.176, 176n.178, 179, 179ff., 180, 181, 186ff., 188n.204, 190, 191, 192, 199ff., 200, 201, 202, 231ff., 232, 247n.321, 252, 267, 776
πάντεχνος s. τέχνη
παντοδαπός 566n.381
παράδειγμα (Paradeigma,
 paradeigmatisch) 238n.305, 273n.378, 416, 682n.640, 766
παραδιδόναι s. ἐπιτρέπειν
Paränese (Schlussparänese) 409, 515n.255
παραμετρεῖν s. συμμέτρειν
παράσιτος (*para-sitos*) 564n.375, 373n.201
παρασκευάζειν 415–416, 419, 420, 668
Parmenides
 als Chiffre 15, 583
 als Heiler 442n.55, 554–55, 555n.341–342
 der Homo-mensura-Satz (sophistisches Denken) als Verletzung des Grundsatzes der Einheit dessen, was ist 106, 106, 122ff., 132–133, 135, 235, 255
 der Homo-mensura-Satz als Einlösung (und Verletzung) des Grundsatzes der Identität von Denken und Sein 106, 124, 143, 142–143n.113, 194, 235, 356, 765
 eleatische Grundsätze (Identität von Denken und Sein; Einheit dessen, was ist) 28, 30, 33, 132n.94, 136ff., 137, 139, 139n.104, 140–141, 142, 142n.113, 143, 173, 203n.236, 224n.274, 233n.292, 240, 242n.315, 280n.391, 282n.399, 554n.340, 746, 764ff., 765, 770–771n.32–33, 781
 Hell und Dunkel, die Elemente 82n.87, 125n.74, 134n.95, 571n.393, 593
 Katabase, Himmelsreise, der Weg der Sonne, Haus der Nacht 44, 112n.43, 429, 448, 456, 459n.109, 542, 556, 557, 630n.545; vgl. Haus der Nacht; Haus der Sonne
 Nennformen für Ansichten, δύο γνώμαι, μορφάι … ὀνομάζειν 132–133n.94
 Parmenides und Anaxagoras 135n.97
 Parmenides und Heraklit (bzw. die Bewegungs- und Flusstheorie) 31, 47, 81, 87, 91n.107, 101n.13, 112n.43, 123, 139, 140, 144, 152, 175, 181, 183n.192, 186, 189, 201, 203n.236, 251, 251n.332, 255, 578, 579, 607, 608, 653, 763
 Parmenides und Protagoras 43, 47, 97, 106, 127, 132
 Parmenides und Zenon 123
 Parmenides der ‘Wissende’ und seine Göttin 108, 138, 218n.264, 237n.300, 555, 556–557, 556n.345, 557n.352, 559, 583
 Parmenides’ vorsokratisches Erbe 121n.66, 121n.67, 579n.415, 583, 584, 595n.455

Platons Ehrfurcht vor und Distanz zu Parmenides 103n.18, 124–125, 134–135n.96, 135–136, 135n.96, 139n.104, 140, 142, 251–252, 251n.332, 255, 255, 255n.339, 255n.340, 281, 558, 766
Platons Rückgriff auf Parmenides, Parmenides-Rezeption 24, 32, 33, 44, 54, 81, 122, 124–125, 125n.75, 135–136, 137, 139n.104, 252, 253, 283, 283, 285, 292, 541–542, 552–553, 562, 579, 600, 650, 763
Prophetenpathos 111, 112n.43
Seinskugel 106n.25, 107n.26, 109, 111
Sophistik (Protagoras) und Parmenides 28, 78, 81, 104n.21, 106, 106ff., 109ff., 120, 121, 122ff., 125, 136–137, 138, 142, 203n.236, 209n.246, 217, 272, 283, 292, 541–542, 549, 552–553, 557–558, 559, 560, 561, 562, 563, 581n.422, 583, 600, 761
sophistische Logik und eleatische (Onto-)Logik 121
Sprache, Dichtung 130n.90, 198n.228, 504–505n.227, 557n.353
theogonische Tradition 198, 198n.228, 554–555n.340
Wagenfahrt des Parmenides und jene im *Phaidros* 43, 133n.94, 448, 459n.109, 468, 516n.262, 517, 517n.264, 546, 562, 579
Welt der (Gegensätze der) Doxa, (Verneinung der) phänomenale(n) Welt 106–107, 107n.26, 108–109, 108–109n.32, 122, 123, 125–126, 127–129, 134n.95, 136, 137, 138, 139, 143, 162, 181, 290, 292n.420, 601
zwei Wege der Forschung, Protagoras und der Zweite Weg 28, 78, 120n.65, 124, 124n.73, 126, 131ff., 132, 134, 135, 143, 144n.116, 217, 292, 296n.5, 601n.471
übrige 44, 81n.81, 100n.12, 109n.35, 140n.107, 141n.111, 185n.200, 192n.214, 217n.261, 237n.300, 429n.18, 460n.111, 557n.352–353, 776
vgl. ἐκτὸς βαίνειν (ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου, ἰδιωτεύειν)
vgl. κρίνειν (*criterion*, κριτήριον, Kriterium, κρίτης, κρι-Wörter)
vgl. Zenon
vgl. Pythagoras
vgl. γόης (γοητεία, γοητεύειν, Schamane, schamanistisch, *shaman* etc.)
παρουσία 696
Pausanias 396n.256, 445, 466, 542n.313, 687
Peiraios (Piräus) 446, 447n.69, 447n.72
πεῖραν (ἀποπειρᾶσθαι) 272n.377, 443, 527
πέρας und ἀπειρία (πέρας und ἄπειρον, Apeiron) 246n.320, 572n.399, 585, 590n.442, 601
περιαγωγή (μεταστροφή; der Seele) 225n.276, 362, 380, 472n.149, 504n.226, 609n.486
Perikles (*periclean*, perikleisch, *Pericles*) 15, 52, 70n.50, 169n.165, 204, 205, 258n.347, 306n.34, 306n.34, 326–327, 330, 341n.120, 350n.139, 358n.163, 372n.200, 391n.247, 392–393n.248, 393–394n.251, 400, 404–405n.276, 434, 437ff., 437n.40–41, 440, 451–452, 452n.87, 469n.139, 470–471n.140, 472n.149, 500n.219, 504n.226, 509n.239, 531, 533, 547n.325, 558n.355, 569n.389, 576, 576n.409, 581, 583, 618, 618n.518, 619, 626, 669n.617, 687, 738, 745, 769n.30
περιφορά s. φορά
Pessimismus 109n.35, 204, 204n.237, 205, 324n.72, 338n.115, 581, 581n.422–423, 582, 640, 737
Pferd 284, 471n.141, 522, 523, 646–647, 673–674
Pferdebezwinger 42, 43, 184, 507ff., 518, 519–520
φα- s. hell
Phaethon 516n.262, 556, 579
Phaidros 271n.374, 273n.378, 385n.232, 445, 447n.70, 462n.116, 466, 504n.227, 505n.227, 506n.227, 510, 510–511n.243, 513–514, 516–517, 521n.275, 526, 551n.336, 566n.379, 567n.381, 730; vgl. Sonne (sonnenhaft)
Phalereer 447n.70, 516
Phanes 516n.262
Phason 42, 508, 515, 516
Pherekydes (Pherecydes) 189n.205, 385n.233, 429n.18, 552n.336, 556n.349
φιλογυμνάστειν s. γυμναστική

Philolaos (philolaisch, philolaisieren) 15, 44–45, 206n.241, 240, 300n.19, 460, 463n.120, 552n.336, 553n.338, 568n.385, 585ff., 586, 586n.431, 587, 591, 591n.445, 601, 773

φιλονικία (φιλονικεῖν, Philonikia, φιλόνικος) 49, 330–331, 334–335n.106, 368n.186, 480n.171, 519, 603n.473, 610, 611, 614, 614n.505, 615n.507, 627n.540, 672–673, 680, 682n.640, 691, 692, 695, 699, 728

φιλός (φιλία) s. Freund

Philosophen-Könige s. König

φιλόσοφος (φιλοσοφεῖν, φιλοσοφία) 227n.277, 397, 461, 595n.455, 614n.505

φιλοτεχνεῖν s. τέχνη

Φιλότης 450n.79, 639n.569

φιλοτιμία (φιλότιμος) 49, 469, 480n.171, 519, 636, 672–673, 691, 692, 695, 699

φλυαρία 19, 146–147, 147n.120, 153n.135, 161, 172, 178, 402n.271, 490

φόβος (φοβερός, φοβεῖν) 45, 418, 480n.171, 572, 654, 654n.592

φωνή 319, 443, 600

φῶς 487n.188, 504n.226, 508, 571, 592

φώς (εἰδὼς φώς, σοφὸς φώς) 218n.264, 556–557, 557–558, 558, 576, 579, 583, 591, 633, 763

φορά (περιφορά, συμφορά) 185, 185n.199, 186, 188, 189, 204, 231, 252, 511n.243, 572n.398, 581, 640

φρίκη 503, 503n.225

φρόνησις (φρονεῖν, φρόνη, φρόνιμος, σωφρονεῖν, σωφροσύνη, *sophrosynê*) 4–5, 8, 5n.5, 17n.5, 34, 37, 80, 111n.39, 131n.92, 180, 183, 215n.257, 228n.278, 238–239, 239n.308, 271, 272–273n.378, 307, 308, 311, 322–323, 332, 333, 341n.120, 364, 365, 377, 394n.252, 402n.270, 408, 409, 413, 477, 478, 479n.168, 480, 481, 490n.194, 492, 498, 526, 560, 560n.362, 572n.398, 584, 594, 651–652, 661, 662, 666, 666n.612–613, 667, 672, 683n.641, 694, 705, 722, 730n.722, 731, 732, 734, 739, 741, 759, 760, 773, 781

φρόνιμος s. φρόνησις

φυγή (Flucht, ἀποφεύγειν, ἐκφεύγειν, φεύγειν) 217, 227n.277, 274n.382, 293, 523, 676, 748n.11, 760–761, 773

φύλαξ (φυλακαί, φυλακή, φυλακός) 44–45, 390n.245, 572ff., 573–574, 577, 579, 580, 583, 584, 585, 768–769n.30

φύσις 36, 180, 278, 279, 296n.5, 309, 317–318, 320, 331n.97, 357, 357n.159–160, 358–359, 358n.163, 359, 360, 380, 455, 494n.203, 572n.398, 608, 609n.486, 671, 672, 750, 754, 772

Pindar (pindarisch) 32, 263n.357, 276–277, 277ff., 278, 278n.389, 279, 280, 284, 289, 292–293, 396n.255, 457n.102, 488n.190, 565n.376, 618n.518, 648n.583, 738n.2, 748n.11, 776

Pittakos (pittakeisch) 46–47, 175, 484n.181, 548n.328, 567n.382, 606, 607n.481, 608, 608n.484, 620, 623, 623n.529, 623n.531, 623n.533–534, 626, 627ff., 627n.540, 629, 630, 631, 633n.550, 636, 637, 648, 649–650, 653, 654, 655, 658n.601, 706

Plagiat (Plagiatsvorwurf, plagiieren) 4, 300, 300n.19, 330n.90, 488n.190

πλανή (πλανᾶν) 123, 132–133, 133n.94, 228, 256n.341, 427, 429, 434, 583, 611n.493, 657, 709, 720, 721

Platane 505–506n.227

πλεονεξία 368n.186, 422, 671

πλεῦμων (Qualle; vgl. θαλάττια μετ᾽ ὀστρεΐνων ἔμψυχά) 107n.27, 386, 488n.189, 747, 748n.10, 749

Plutarch 95, 109n.33, 391n.247, 395n.255, 489–490n.194, 503n.225, 512, 512n.247–248

Pluton 462n.116, 492–493, 593n.450

ποικιλία (ποικίλος) 20, 87, 87n.96, 566n.381, 569n.386

ποιότης (*qualitas*; vgl. Qualität) 33, 233, 242–243n.315, 260n.350, 284, 288

Polemarchos 150n.126, 279, 487n.188, 748, 748–749n.11

πόλεμος (πολεμικός, Krieg, kriegerisch, Kriegermentalität, Kriegführung etc.) 37, 184, 188, 204–205, 274, 284, 310-311, 311n.46–47, 312, 331, 331n.97, 331n.99, 351, 365, 367n.185, 371n.198, 372, 383n.228, 384n.228, 388n.238,

397, 400–401n.267, 414, 436n.38, 438, 439n.46, 453, 536n.307, 569n.387, 581, 590n.443, 597n.461, 599n.468, 614, 614n.505, 633, 634, 635, 635n.555, 635n.558, 722n.714, 767, 768n.30, 771
Polis als Analogie der Seele 4, 363–364, 403, 508, 743, 754
πολιτικὴ ἀρετή oder τέχνη 38, 107–108, 114, 308, 310, 310n.45, 320, 320n.63, 322, 326, 365, 367, 369, 369n.187, 371, 374, 387–388n.238, 390ff., 391, 391n.247, 392, 393, 393–394n.250–251, 395, 412–413, 413–414, 414, 483–484, 491, 495, 656, 676, 691, 738, 747, 769n.30, 772
πολυπραγμοσύνη 404n.275
πονηρός 414n.291, 715n.708
πόνος 621n.527, 715
πρᾶγμα (*pragma,* Pragma; vgl. χρῆμα) 124, 124n.72, 205, 205n.239, 243n.315, 258n.347, 271n.374, 318n.60, 324n.72, 355, 405n.276, 480, 768n.30
pragmatisch (Pragmatismus, *pragmatism*) 65, 66, 84n.93, 92, 93, 241n.314, 294, 294n.1, 346, 587–588n.434, 651, 704n.691
πράττειν (εὖ πράττειν) 38, 324n.72, 331n.99, 408ff., 408n.283, 438, 628, 641, 641n.571, 644n.575, 669, 698n.675, 730, 731n.726, 743, 748
πρέπειν (πρέπος, τὸ πρέπον) 587–588n.434, 723
πρηστήρ 188
Prinzipien (Prinzipiendialektiker, Prinzipiengegensatz, Prinzipienlehre etc.) 5, 11, 12, 19, 20, 21, 21n.23–24, 80, 82n.86, 85n.93, 87–88, 89n.98, 97n.4, 105, 121, 122n.70, 136, 203n.236, 209n.246, 239, 240, 256, 259–260, 334n.105, 458, 587, 590n.442, 594n.453, 732, 752, 764, 766, 771, 772, 775–776n.35, 778
Prodikos
als Erzieher 458n.105, 607n.480
als Gast von Kallias (räumliche Zuordnung) 447, 447n.71, 471n.145, 575n.408
als Linguist 6, 129n.87, 223n.274, 313n.54, 318–319, 318n.61, 464, 464n.123, 484, 485n.182, 606–607n.480, 628, 630, 632, 645–646, 646n.578, 653, 654, 677n.630, 706
als Polemiker 319, 548, 606n.480, 607n.481, 691
als Rhetoriker 394n.252
als Tantalos 451, 464, 464n.123
Bombast 134n.96, 447n.71
Gebühren seiner Kurse 117n.53, 156, 547, 606n.480
‘Herakles am Scheideweg’ 450, 464, 630n.545
Humor 319n.62, 606n.480, 632
Lehrer des Sokrates 99n.9, 117n.53, 129n.87, 547
Schüler des Protagoras 6, 319, 691
übrige 613n.499, 618n.517, 674, 675n.625, 677, 706–707
προμήθεια (προμηθία, προμηθεῖσθαι) 563ff., 569, 569n.387–388, 570, 671, 761
Prometheus
ἀπορία bzw. ἀμηχανία des Prometheus (bzw. im Mythos) 204, 204n.237, 570, 581ν.424, 583, 598n.465, 603
bei Aischylos 441, 559, 572n.400, 573, 578n.414, 588n.438, 598–599, 599n.466
bei Hesiod und anderen 559n.359, 568, 568n.383, 569n.386
Etymologie 44, 514, 517, 549, 563ff., 459n.388
Feuerraub des Prometheus 320, 325, 571, 572, 572n.400, 573, 574, 577n.410, 585, 587, 588n.438–439, 591, 594, 595ff., 598n.465, 775
Gaben des Prometheus 15, 45ff., 319, 319n.63, 351, 476, 542n.313, 568, 568n.385, 570n.389, 590–591, 594, 595ff., 595n.462, 598, 598n.464, 602, 603, 604, 775
gestaffelte Schöpfung des Prometheus (und Epimetheus) 309, 309n.42, 368, 410ff., 568, 569n.387, 587n.434, 589–590
Menschenfreund, Kulturheros 43, 441n.53, 542n.313, 570n.389, 574, 589n.440, 761

Prometheus (cont.)
Projektionsfigur für Philosophie und Sophistik 43, 44, 45, 55, 383n.226, 424, 514, 517, 542, 563ff., 568–569, 569n.389, 570, 575, 579, 583, 585, 586, 587ff., 590–591, 592, 595ff., 599n.466, 600, 601, 602, 603–604, 706n.696, 729, 761, 775ff.
und Protagoras 43, 44, 45, 204, 569n.389, 574, 577, 579, 580–581, 583, 585, 587, 591, 603–604, 729, 729n.721, 761, 766, 781
übrige 573, 573n.403, 573n.405, 591n.445, 591n.448, 598
Proömium des Parmenides 542, 542n.313, 553–554n.340, 555, 557, 557n.353, 562, 584, 630n.545
Propaganda 314n.55, 376n.212
πρὸς ἀλλήλα (keine stabilen Verhältnisse) 122, 176, 179, 185n.197, 202, 203n.236, 219, 231, 234, 338n.115, 374, 596n.460, 753
Protagoreer 164n.158, 172, 213n.253, 214n.253, 249, 316, 347n.133
Protarchos 620n.524, 722
Proteus (proteushaft) 381, 381n.221, 385, 551n.334
Protrepsis (*protreptic*, προτρεπτικός, protreptisch) 16, 77n.69, 156, 159n.147, 174n.173, 182, 231, 270n.372, 302n.28, 503, 526n.286, 527, 547, 695, 695n.668, 697, 706–707, 713, 770
Prüfung (prüfen)
der Lehren des Parmenides 135n.96, 140, 764
der Person durch die Prüfung der Ansichten 32, 40, 74, 75, 75n.64, 100–101n.13, 115n.50, 260n.352, 361, 363, 417, 423n.3, 424–425, 480, 495, 497, 498, 502, 527, 528, 604, 621n.527, 661, 709, 764, 776
der Überlieferung bzw. der (Philosophie-) Geschichte 81, 82, 106, 135n.96, 227–228, 291, 292n.420, 563, 563n.371
des Hippokrates 7, 42, 182, 424, 442–443, 448, 467, 473, 518n.267, 526ff., 526n.286, 527, 527–528n.288, 528, 533, 535n.306, 550, 604–605
des Lebens bzw. der Seele 78, 274, 402–403, 498
des Logos durch die Prüfung der Person (der Seele) 135n.96
des Protagoras und seiner Ansichten 145–146, 149n.125, 151n.131, 152, 158, 161, 206, 221, 225, 227–228, 258n.346, 319, 345–346n.128, 361n.170, 362, 387n.236, 408, 472, 481, 493, 606n.480, 632, 761
des Theaitetos und seiner Ansichten 140, 152, 155, 157, 245, 274, 282–283, 777
gegenseitige Prüfung der Gesprächspartner 270n.372, 272–273n.376, 504, 678, 681, 776–777, 778
Selbstprüfung (*self-examination*) 91, 272, 430, 440–441, 501–502, 743, 760, 761 (vgl. Selbsterkenntnis (*self-knowledge*))
Sokrates' Selbstprüfung 551–552n.336
von Platons Ansichten durch Platon 231
übrige 16, 61, 153–154n.138, 204, 221, 236, 263, 272, 301, 303, 307, 314, 340n.119, 354n.149, 363, 386n.235, 417, 490, 497, 504, 534, 536n.307, 543n.315, 550, 578, 638, 720, 728–729, 751, 752, 776, 777
vgl. Theodoros (Haltung im Dialog)
Prytaneion (der Weisheit) 45, 46, 456, 483n.179, 576, 577, 586, 586n.432, 612, 613, 613n.502, 617, 617ff., 619, 619n.520, 619n.523, 622, 623n.530, 624–625, 626, 627, 629, 634, 642, 649, 668, 707, 755, 760, 769n.30
ψευδός (ψεύδειν, γενναῖον ψευδός) 195, 195n.220, 375, 375n.211, 376–377n.212, 418, 418–419, 455, 455n.95, 614n.505
ψιλός (ψιλοὶ λόγοι, ψιλαὶ τέχναι) 99, 99–100n.10, 171n.170, 183–184, 231, 275, 525n.282, 602
ψυχαγωγία 79n.75, 449n.77
ψυχή (Psychê)
Abkünftigkeit, Veranlagung, φύσις, Herausgehobenheit 26, 360, 380, 539–540
ἀρετή bzw. ἔργον der ψυχή 7–8, 12–13, 38, 96, 97, 536, 734, 749, 756
'Entdeckung' bzw. Antwortcharakter der Seele 33, 91n.106, 95, 101–102, 260n.350, 261, 536, 539–540, 563n.371, 752, 755

ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς 36, 360, 63
Erforschung der ψυχή 4
'eschatologischer', religiöser Horizont 32, 277, 277n.386, 278, 278, 456, 457n.102, 500n.219, 504n.226, 536, 555n.342, 749, 773n.34
λόγος der ψυχή 86n.95, 180
Seelengefäß (Gefäß der Seele) 23, 38, 43, 47, 53, 54, 55, 94, 170n.167, 406, 407, 465, 530n.296, 536, 538, 539, 609, 659, 662, 665, 667, 725, 730, 744, 749, 750, 754, 755, 756, 759, 762, 776, 777
Selbstkonstitution, Veränderung, Selbstverlust 26, 91n.106, 93, 529–530, 538, 734, 749, 752, 756
synoptische Instanz (die ψυχή und ihre Organe) 33, 102, 260n.350, 283, 284, 287, 393n.250, 762
terminologische Zurückhaltung und Mehrschichtigkeit 33, 95n.1, 260n.350, 276–277, 278, 280, 281, 281n.396, 283–284, 283n.402, 539–540, 779, 781
und αἴσθησις 31, 33, 95n.1, 247
und Sein 4, 27–28, 96, 277, 284, 536, 751, 755
Verhältnis der ψυχή zu bzw. Gespräch und Umgang mit sichselbst 12, 698
Verhältnis zwischen ψυχή und πόλις 8–9, 12, 26, 306–307, 363–364
Verstümmelung 418–419
übrige 32, 33, 96, 97, 98, 166n.161, 357n.159, 422, 499, 507n.232, 671, 749, 751ff.
vgl. περιαγωγή
Psycho-Onto-Theologisch s. onto-theologisch
πτοίησις 331, 359, 360, 361–362, 527, 528, 528n.288, 530, 611n.493, 691
Πτωχομουσικόλαξ (Bettelmusischmeichler) s. κόλαξ
πῦρ (ἔμπυρος) 183, 187, 188, 594, 388n.238, 571, 591, 594–595, 595n.456, 596–597, 598, 598n.465
Pythagoras (pythagoreisch)
Apollon 516, 639n.569
ὁμοίωσις θεῷ 17n.16
kein Philosoph 77n.68, 458n.105, 553, 553n.339, 568n.385
Mathematik 246n.320, 359n.164, 553n.339, 568n.385
Metaphorik, Allegorese 246n.320, 444n.62, 463n.120, 567n.382, 639, 639n.569, 730n.722, 732
Moral, Asketik, Akusmatik 444n.62, 449, 450, 554n.340, 684n.642, 705n.693, 715, 774
Mysterien (Eschatologie, Orphik, Schamanismus etc.) 40, 88n.98, 99n.9, 148, 386n.277, 427n.13, 441n.54, 442n.55, 445n.66, 459, 460, 463n.120, 513n.250, 542, 552, 552–553n.338, 552–553n.339, 554n.340, 556n.349, 586n.431, 649n.584
Parmenides als Pythagoreer (Eleatik und Pythagoreik) 78, 291, 442n.55, 450, 460n.111, 504–505n.227, 553, 553–554n.340, 720–721
Platon Nähe zur Pythagoreik 465n.128, 516, 552, 555, 645n.577, 648–649n.584
Pythagorasbaum 20–21, 22
Pythagoreergemeinden 442n.55, 444, 444n.62, 458, 552–553n.339
Simonides 639
ungeschriebene Lehre (ἕν-ἀόριστας) 21, 291, 291n.419
Zentralfeuer 45, 578, 585, 586
vgl. Philolaos
vgl. Prometheus (Gaben des Prometheus)
vgl. ἡσυχία
vgl. σῶμα-σῆμα
Python 551

Quadrat (quadratisch) s. τετράγωνος
Qualität (qualitativ, Sinnesqualität etc.; vgl. *qualitas*, ποιότης) 59, 104n.20, 126n.78, 127n.80, 164n.157, 165, 241n.314, 243n.315, 260n.350, 268, 286, 306, 306n.33, 346, 354, 387, 396, 459n.109, 500, 532, 597n.461, 605–606, 641–642n.572, 664n.610, 670n.620, 671, 678–679, 685–686, 698, 705n.693, 712, 718, 59, 104n.20, 458n.106, 470–471n.140, 500–501n.220, 519, 589, 668ff., 671, 674, 692, 692n.660, 694, 697, 712, 713, 747, 781
Qualle s. πλεῦμων (vgl. Schaltier)
Quantifizierung der Lust s. Kalkül

Rationalität (Irrationalität, irrational, rational, Rationalisierung etc.) 48, 49, 50, 64n.26, 82, 89n.98, 222n.271, 323
Rechenschaft s. λόγος (λόγον δοῦναι)
Recht (Gerechtigkeit, Gericht) s. δίκη
Regent s. König
Regress 31, 33, 50, 139n.102, 228ff., 237, 241n.314, 289ff., 290, 654, 718ff., 722n.715, 725, 776, 779, 780
Regulativ (soziales Regulativ) s. Scham
Reichtum 351n.141, 432n.28, 462n.116, 592–593
Reigen 384–385n.230, 437n.41, 448, 511, 513, 542, 546, 565, 572n.398, 731n.726
Reinigung (reinigen, κάθαρσις, Katharsis etc.) 42, 60n.11, 69, 82n.86, 88, 148n.123, 169, 170, 170n.167, 197–198, 306n.34, 314, 417, 458n.106, 314n.55, 386n.235, 391n.247, 406n.277, 417, 423, 442n.55, 459, 460, 465, 486, 486n.187, 493, 497, 533, 552n.336, 563n.371, 571, 575, 592n.449, 595n.455, 597–598, 676n.628, 723–724, 731n.727, 771, 771n.32, 772
relativistisch (relationistisch, Relativismus, *relativism* etc., einschl. Sprachrelativismus; vgl. Relativität (Relationalität) des Nützlichen) 34, 66, 84, 84n.93, 92, 93, 105, 112n.43, 182, 240, 289, 290, 295n.3, 315–316, 317, 319, 321, 322, 327, 333, 333n.103, 338n.114, 347n.133, 478n.163, 652, 689n.656, 704n.691, 706
Relativität (Relationalität) des Nützlichen 217, 223–224n.274, 241n.314, 338, 338n.114, 343–344, 346, 393, 401n.268, 425, 431, 587–588n.434, 621, 704, 745, 746, 747
Renner (rennen, Renner, umrennen, Wettrennen) s. laufen
Resignation (resignieren) 52, 205, 216n.260, 620n.526, 633, 642, 643, 643n.574, 644n.575, 648, 651, 651n.588, 735, 742–743
Respekt (*respect*, Achtung, respektieren, respektlos, respektvoll etc.) 9, 41, 51, 58n.6, 59, 81, 134n.96, 194, 220n.269, 226n.276, 240, 251n.332, 257–258, 303–304, 307, 308, 311, 337n.111, 365, 372–373n.201, 396n.255, 422, 474n.153, 477, 478, 532, 532n.299, 536n.307, 544, 561, 596, 624n.536, 737
retten (Rettung) s. σωτηρία
ῥαβδοῦχος s. Schiedsrichter
ῥῆμα 200, 636n.56
ῥητορική (Rhetorik, rhetorisch, *rhetorics*)
ἔργον der Rhetorik (κήλησις, κολακεία) 61n.16, 169n.165, 378n.215, 379n.217, 388n.240, 466, 466n.130, 530, 551n.334, 566n.380, 575, 576n.409
Gorgias und die Rhetorik 342–343, 401n.268, 404–405n.276, 466, 528n.290, 548n.329, 621n.527
Lehrer der Rhetorik 64, 489
Logik, Antilogik und Rhetorik 213, 254–255, 311n.48, 344
Philosophie und Rhetorik (philosophische und sophistische Rhetorik) 115–116, 123n.71, 449n.77, 530n.294, 569n.387, 676
Protagoras und die Rhetorik 208n.245, 254, 320n.64, 448, 491n.196, 494n.203, 567, 670n.620
Rhetorik und andere δημιουργίαι 343, 344, 394n.251, 528n.290
Rhetorik und Demokratie, Politik 117n.53, 119, 324n.72, 378n.215, 393n.251, 416, 449n.77, 491n.196, 745–746
Rhetorik und ἀρετή 258n.347
rhetorische bzw. dialogische Technik 130, 151n.131, 258n.347, 314n.55, 358, 481, 510n.243, 528n.290, 567n.381
Sophistik und Rhetorik 313n.55, 315n.55, 378n.215, 379, 394n.251, 676
Theorie der Rhetorik 313–314n.55
übrige 169, 398, 413, 417, 463, 482 , 489n.192, 567n.381, 593n.451, 635n.557
ῥώμη 42, 443, 468, 527, 527n.288, 528, 528n.588
Ridikülisierung s. Lachen
riechen 663n.609

Satyr (Sokrates) 438, 501n.221, 515ff., 517, 520, 522, 523, 528–529, 770
Satyros 22–23, 42, 149n.125, 246
σαυτόν 529–530, 666n.612, 749, 756
Scham
Αἰδώς (Aidôs, Aidōs) 45, 296n.5, 477, 478, 532, 559n.358, 578, 580, 583
αἰδώς und ἀρετή 475, 483
αἰδώς und δίκη 35, 36, 44, 49, 52, 307, 308, 310n.45, 311, 311n.47–48, 320, 322, 328n.82–83, 330, 332–333, 335, 350, 360, 365ff., 365–366, 365n.181, 367, 369, 370, 371, 373–374n.204, 377, 388, 389, 391, 412, 413, 414, 440–441, 477, 477n.163, 478, 484, 491n.196, 493, 493n.201, 495, 494–495n.204, 558–559, 559n.358, 560, 580ff., 582, 583, 615, 679n.633, 735, 739ff., 756
αἰδώς und ἡδονή 49, 692ff.
αἰδώς und θέμις 44, 559, 560–561, 582, 583
αἰδώς und φόβος 480n.171
αἰδώς-σωφροσύνη 37, 307, 308, 311, 322, 328, 332, 333, 365, 477, 478, 479n.168, 560, 584
αἶσχος (αἰσχύνεσθαι, αἰσχύνη) 40, 41, 473, 474, 475, 478–479, 480n.171, 518n.268, 533, 562
ἀναιδείη (unverschämt, Unverschämtheit) 441, 480, 582, 693, 697, 706
Dialektik der Scham 40–41, 468ff., 532, 535, 536, 755, 756
embarrass 478n.165, 503n.225
Gesichtsverlust 41, 53, 479–480, 482, 496–497, 649, 695, 708
καλλωπίζειν 120, 494n.203
maieutische Scham (Beschämung etc.) 42, 43, 474, 496ff., 497, 500, 501–502, 502n.222, 503, 508n.235, 532, 537, 549, 562, 649, 695, 755, 756
Scham und Angst in den Mysterien 42, 270n.372, 442n.55, 442n.56, 498n.213, 503n.225, 507
Scheu (scheuen, sich scheuen) 169, 172, 255–256, 255n.340, 317n.59, 459n.109, 501, 532, 532n.299, 712n.704, 758n.20
soziales Regulativ 41, 43, 52, 473, 479, 480n.171, 483, 495, 534, 561, 563, 739, 755–756
übrige (αἰδώς, Scham, *shame*, Verschämtheit etc.) 370, 473, 474, 475, 475n.154–155, 477, 478, 478n.164–167, 479, 480n.171, 480n.171–172, 485n.183, 497, 497n.209, 503n.225, 532n.299, 533, 537, 560, 582, 695n.668, 698n.677, 755–756, 756
Schamane s. γόης
Schatten (Schattenbilder, schattenhaft, Schattenreich etc.) 22, 82, 90n.100, 144, 170n.168, 274, 427n.13, 451, 452–453, 452n.86–87, 453n.88, 454, 454n.92, 459–460n.111, 504n.226, 519n.269, 521–522n.275, 536–537, 544–545, 575, 599n.466, 660, 672, 760, 774
Schein 104n.21, 106, 109n.32, 125, 139n.102, 155, 213n.253, 396, 493, 495n.205, 503, 526, 559, 627n.540, 721, 778
Scherz s. Lachen
Scheu (scheuen, sich scheuen) s. Scham
Schiedsrichter (βραβευτής, ἐπιστάτης, ῥαβδοῦχος) 209, 264n.361, 365n.361, 611, 612, 612n.494, 613
Schiffbruch 70, 70n.50
Schimpfwort (Schimpfen) 69, 114, 160, 226, 251n.329, 336n.110, 383–384, 385, 432n.28, 470
Schlafzimmer 446, 575, 575n.408
Schmerz (*pain*, schmerzhaft etc.) 49, 363, 424n.6, 498n.212, 499n.216, 695, 710n.702, 711, 711n.703, 719n.711, 724, 730n.723, 731, 738
Schöpfung (Schöpfungsgeschichte, schöpfungsmythos, Nachschöpfung etc.) 193, 193n.217, 197n.225, 295–296, 309–310n.42–44, 410, 561, 564n.373, 584, 588–589, 592, 595, 596n.460, 600, 623n.534
σχολή (Muße, ἀσχολία, σχολάζειν) 39, 153n.137, 331n.98, 432, 432n.29, 433, 433n.29, 433n.31, 434, 463, 551n.336, 577n.410, 643n.575, 730n.725, 760–761, 769–770, 774
Schriftkritik (Kritik an der Schriftlichkeit etc.) 13, 16, 18, 19–20, 22, 96n.2, 102–103, 135n.96, 146, 147, 153n.135, 160–161,

163, 221, 222, 223, 261n.352, 298n.10, 422–423n.1, 459n.109, 515, 564, 585, 607n.481, 632, 633n.549, 732n.728
Schuh (Schuhmacher, Schuster, σκυτοτόμος etc.) 37, 340, 387ff., 393, 395, 397, 400, 661, 667n.615
schwanger s. Maieutik
Schwindel s. Thauma
Schwitzen (ἵδρως, Schweiß) 47, 486, 499, 503, 503n.225, 630n.545
scintilla stellaris essentiae: 183, 594
σέβας 503, 503n.225
Seefahrt 70n.50, 168, 385n.234
Seelengefäß (Gefäß der Seele) s. ψυχή (Psychê)
Seinsschwund 31, 175, 228ff., 230, 264, 277, 753, 755, 764, 779
Selbsterkenntnis (*self-knowledge*) 41, 42, 181, 269, 270n.373–374, 272n.378–379, 274, 332n.99, 398n.261, 497, 498n.213, 502, 534, 541, 551n.336, 552n.336, 667, 695, 755, 777
Selbstkommentar 39, 424ff., 426, 431, 545, 647, 680, 728
Selbstkonstitution 38, 43, 47–48, 408, 540, 541, 665ff., 665–666, 667, 668, 776, 780
Selbstkonstitution s. ψυχή
Selbstprüfung s. Prüfung
Selbstverlust s. ψυχή
Selbstverteidigung (Selbstverteidigungsrede, Verteidigungsrede) 10, 15, 29, 31, 33, 80, 104, 115n.50, 116–117, 152, 155, 157, 158, 159, 159n.147, 161, 200, 202, 207, 210n.248, 211, 217, 224, 238, 241, 241n.314, 274, 294, 300, 301n.23, 305–306, 322, 345, 345n.125, 345–346n.128, 347n.133, 392, 739, 745, 780
Selbstwiderspruch 34, 168, 205, 251n.329, 322, 333, 336ff., 336n.110, 345, 345n.127, 351n.140, 493, 493n.200, 495, 496, 607, 621n.527, 629, 651
Semantik 107n.27, 143n.113, 315, 318n.60, 356, 475n.154, 515, 543
Sexualität (Homosexualität, *sexual*, sexuell) 501n.221, 701n.681, 702n.688, 703n.688
shame s. Scham
Sieben Weise 25, 46, 170n.167, 287n.410, 374n.205, 382, 484n.181, 567n.382, 581, 618n.517–518, 620–621, 622ff., 623, 623n.529, 623n.533–534, 624, 625, 626, 627, 633, 634, 635n.557, 636, 757n.19
Sieg (besiegen, siegen, Sieger, Siegeslüstern etc.) 25, 46, 205, 280n.394, 409n.285, 456, 481, 492–493, 502n.222, 502–503, 513n.249, 573, 577, 582, 607, 611, 611n.493, 614, 614n.505, 615, 617, 619, 622, 623, 625, 625n.537, 636, 690, 691, 728, 737, 760
Simonides (ausserplatonisch)
ἀμηχανία, Pessimismus 581, 581n.422, 581n.423, 640, 645
als 'Hofpoet' 569n.389, 615, 645, 648
ἀρετά 630n.545, 631n.548
Aufassung der Gerechtigkeit 332n.102, 484n.181, 494n.203, 648n.583
Geldgier 615–616, 616n.510
Gnomik 581, 605, 623
Polemik 623n.534
Protosophist 149n.126, 605n.477, 616n.510, 633n.549, 647
pythagoreischer Einfluss 246n.320, 450, 639
Religion 486n.187
Resignation 397n.258, 620n.526, 643, 651n.588
vgl. τετράγωνος
Sinnesorgan s. Organ
Sisyphos-Fragment 64, 297n.9, 406n.277, 700n.680
Sisyphos 451, 451n.81, 451n.83, 464, 464n.121
Sittlichkeit der Sitten 52, 692–693, 693n.662
σκίμπους 565, 565n.376, 575
Skepsis s. agnostisch (*agnostic*, Agnostizismus)
Sklave (Sklavenmoral, Sklaverei, versklaven etc.) 22–23, 42, 72n.55, 78n.71, 149n.125, 246n.320, 311n.47, 341n.120, 359n.164, 383n.228, 400, 401n.267, 407n.282, 452–453, 455, 456, 456n.98, 471, 502, 502n.221, 517, 520ff., 521, 521n.274, 521n.275, 522, 522n.275, 522n.277, 523, 525, 526, 528–529, 543n.315, 760, 770, 774
Solipsismus (solipsistisch) 34, 218, 289, 321, 322, 327, 333
Solon 525n.254, 567n.381, 575n.408, 623n.529, 624, 624n.536, 625, 715n.706

Sonne (sonnenhaft)
Apollon 182n.188, 189, 516n.262, 579
Dikê, Weltordnung 578, 578n.414, 578n.411, 580n.420, 775
Gerechtigkeit 509n.241
Gott, die Götter 216n.259, 578n.411
Heraklit 181–182, 182n.188, 189, 578, 520n.420, 586
Höhlengleichnis 572n.398, 774
Idee des Guten (μέγιστον μάθημα) 81, 175–176, 196, 448, 506, 511n.243, 516, 571n.394, 587
Kosmos, Werkzeug der Zeit, Himmelsfeuer, Lebenspender 189, 513–514n.251, 593–594
Morgenröte, Sonnenaufgang, Sonnenuntergang, Tageslicht, Tag und Nacht 182, 446, 446n.69, 482n.176, 487n.188, 499, 508, 508n.236, 521–522n.275, 545, 564, 578n.411, 587, 592
Paideia, Seele, Vernunft 182, 182n.188, 499, 508, 545, 587
Parmenides 192n.214, 460n.111, 516n.262
Phanes 516n.262
Philolaos 586
Prometheus 571, 587, 591, 594, 729, 774
Sonnengleichnis 192, 193n.217, 367n.185, 487n.188, 508n.237, 511n.243, 571, 571n.394, 591, 593, 750–751, 767n.27, 772
sonnenhaft strahlender Phaidros 505–506n.227, 511n.243, 513
sonnenhaftes Auge 506n.227, 511n.243
Sonnenmädchen (Heliaden, *Heliads*) 45, 556n.349, 578, 579, 583
Weg und Haus der Sonne 44, 448, 556, 575–576, 579
Zeus 181, 182n.188, 189, 189n.205, 191, 191n.213, 487n.188, 509n.241, 513–514, 513–514n.251, 516n.262, 571–572, 571n.394, 572n.398, 578–579n.414, 579, 520n.420, 586, 592, 775
vgl. goldene Kette
σῴζειν (vgl. σωτηρία) s. Logos (Retten des Logos)
σῶμα-σῆμα 386n.235, 462n.118, 463n.120
σωφροσύνη s. φρόνησις; s. αἰδώς-σωφροσύνη
σωτηρία (retten, Rettung; vgl. σῴζειν) 51, 308, 332n.99, 412, 581n.424, 587–588, 588–589, 588n.435, 596, 720, 721, 727
σοφία (πάσσοφος, Σοφία, σοφός, sophos) 84, 89n.98, 110, 111n.39, 168n.163, 180, 261n.352, 308n.39, 346n.130, 351n.140, 388n.238, 414, 416, 420, 463n.120, 480, 481, 568, 570, 591, 594–595, 596, 596–597, 598n.465, 600n.469, 613, 619, 625, 633n.550, 636, 664n.610, 666n.613–614, 675, 698n.678, 709, 734
σοφιστής 63, 84n.91, 297n.9, 422
σοφιστική 676
So-Sein s. ὡς
Sophokles 454n.92, 540n.312, 748
Spiel s. lachen
σποραδήν 310, 371
σπουδή (σπουδαῖον, σπουδάζειν) 19, 97n.4, 240, 434n.31, 659n.601
Sprachrelativismus 34, 315, 316, 317, 319, 321
Stadt vs. Land s. Landschaft
στᾶσις (στασιώτης) vs. κίνησις 251, 251n.330, 272
στᾶσις (στασιάζειν, στασιαστικός, Stasis, *stasis*) 37, 311–312, 312n.49, 332n.99, 352n.142, 355n.152, 376, 379, 379–380, 407, 729n.721, 738n.2, 762n.22
Statue
Alkibiades-Hermen 437n.38
Charmides als 273n.378
Hesiods Theogonie als 196
Kult im Mythos des Protagoras 319
Phaidros als Statue 271n.374
Sokrates als Statue 273n.378, 501
Welt als Statue 136–137n.98
Stellvertreteranklage 435–436n.36, 635n.555
στέρησις 641, 655, 656, 659
Stesichoros (Στησίχορος, στησίχορος) 42, 384n.230–231, 510ff., 511n.243–244, 512, 512n.245, 514, 515, 548n.331
strahlend s. hell
Subjekt 32, 36, 37, 128, 164n.157, 233n.290, 234, 234n.295, 259, 260n.350, 261, 261n.353, 262, 263–264, 266, 267, 270,

277, 283n.402, 289, 290, 356, 386, 628, 749, 753, 764, 776, 779
Subjektivismus 84n.93, 218, 289
συγγένεια (mit den Göttern oder der Philosophie, Eignung für die Philosophie, προσήκειν, συγγενής) 42, 159, 260, 260n.352, 267n.366, 272n.378, 274n.380, 411, 411n.288, 424n.7, 544, 594, 613, 623n.530, 732n.728, 777
συμβουλεύειν (συμβουλή, σύμβουλος): 308n.38
συμμέτρειν (σύμμετρος, παραμετρεῖν) 198, 199, 261, 261n.354, 262, 262n.354, 263, 462n.115
συμφέρον 332n.101, 346n.130
συμφορά s. φορά
Symposion der Reinen (δαίς, θοίνη) 688n.650
συνίεναι 420
Synopsis 17, 17n.16, 29, 53, 176, 178, 661, 665, 736, 741, 753, 753, 759
Synpraxis (synpragmatisch) 47, 53, 661ff., 662, 664, 665, 759

Tag (Tag vs. Nacht) s. ἡμέρα; vgl. Sonnenaufgang
τὰ καλά s. καλός
Tantalos 451, 464, 464n.121, 464n.123
Tapferkeit s. ἀνδρεία
Tausch s. Kalkül
Tautologie (tautologisch) 4, 125n.74, 166, 203, 203–204n.236, 314n.55, 334n.105, 346n.129, 353, 383n.225, 414, 490
τάξις (Ordnung) 96, 182, 271n.374, 359, 364n.179, 509, 511n.243, 731n.726
τέχνη (ἔντεχνος, φιλοτεχνεῖν, πάντεχνος) 37, 38, 41, 78n.72, 79n.75, 86n.95, 87n.95, 99–100n.10, 107–108, 109n.35, 113, 114, 169n.165, 224n.274, 226n.276, 297n.9, 307n.34, 319, 324n.72, 339, 340, 342, 350, 352n.142, 358n.163, 365, 367, 367n.185, 368n.185, 378n.215, 387n.238, 387n.238, 388–389, 388n.238, 389, 389n.243, 390ff., 391, 393n.250, 394–395n.251–252, 400n.238, 401n.268, 402n.270, 409n.284, 411–412, 414, 430n.19, 449n.77, 484, 486, 491n.196, 495, 506, 528n.290, 591, 594–595, 595ff., 595n.456, 596–597, 597–598, 598n.464–465, 600n.469, 602, 610, 656, 676, 691, 720, 721, 725, 739, 744, 747, 748, 750, 757, 760, 762, 772
Teisias 394n.251, 546n.324, 647n.581
Telesterion (vgl. Räumlichkeiten) 441n.71
τελ-
ἀτελής 40, 443, 742, 744
τελεῖν 40, 193n.216, 443
τελέος 390n.245, 417n.293, 731
τελετή 40, 88n.98, 381–382, 443, 447n.71, 744
τελετός 89
τελευτᾶν 40, 698, 744
τελευτή 580a
τέλος 40, 390n.245, 443, 526n.286, 683, 743, 744, 746
τέρατα 603
θαλάττια μετ᾽ ὀστρεΐνων ἔμψυχα (Schaltier; vgl. πλεῦμων) 386
θάμβος 499, 507
θάνατος (ἀθάνατος) 40, 54, 442n.55, 454, 461, 462–463, 676, 741, 770ff., 771, 774
θανεῖν (κατθανεῖν, θνήσκειν) 459n.107, 461
θάρρειν 442–443, 528n.288, 691
θαῦμα (θαυμάζειν, θαυμαστός, Thauma, Schwindel etc.; vgl. θάμβος) 29, 45, 48, 162ff., 166, 166n.162, 167–168, 168n.163, 170, 170n.168, 171, 184–185, 223, 245n.318, 354n.149, 499, 507, 603, 603n.474, 670ff., 671
θεία (θεοῦ) μοῖρα s. μοῖρα und s. θεῖος
θεῖος 44, 258, 358, 411, 544, 544n.321, 550–551, 550n.332, 551n.336, 552, 557n.352, 569n.387, 591n.448, 594, 598n.465, 599, 744
Themistokles 258n.347, 350n.139, 392n.248, 394n.251, 400, 405n.276, 452n.87, 469
θέμις (Themis; Etymologie von θέμις) 44, 170n.167, 327, 331–332, 370–371, 370n.196, 412, 418n.295, 555, 556, 556n.345, 557, 559–560, 559n.358, 559–560n.360, 560–561, 561n.365, 582, 583
Theodoros
als Mathematiker (Wissenschaftler) 100, 154n.139, 171n.170, 469, 497, 564n.375
als Pythagoreer 99n.9
Bürge der Authentizität der Darstellung 80, 154n.139, 158, 161,

200, 207, 220, 268–269, 294, 301, 524n.282
Freund von Protagoras und Vormund von dessen Erbe 31–32, 99, 99n.9, 104, 114n.59, 154n.139, 155n.141, 157, 200, 201, 227–228, 268, 336, 564n.375, 745
Haltung der Philosophie (Sophistik, ψιλοὶ λόγοι) gegenüber 100–101n.10, 101n.13, 153n.137, 154n.139, 171n.170, 183–184, 231, 264, 275, 522n.523, 524n.282, 547–548, 602
Haltung im Dialog 99n.9, 100n.13, 140, 140n.105, 154n.139, 275, 275n.383, 336, 497–498, 497n.210
Lehrer von Theaitetos 99, 231, 253n.333, 436n.37, 497, 507, 507, 524n.282
und die Herakliteer 102n.16, 183, 184, 201, 223n.277, 256n.341, 257n.344, 319n.62, 679n.632
übrige 156, 221, 238n.306, 274, 276, 287n.410, 324n.72, 394n.251, 548
θεοειδής 511n.243
Theognis 396n.255, 567n.382, 582, 582n.426, 623n.532, 640–641n.570
Theogonie (Theogonik, theogonisch) 145, 150, 150n.127, 154, 175, 175, 194, 195–196, 197, 197n.225, 198, 237n.302, 299, 458, 458n.104, 517n.264, 555, 554–555n.340, 343, 572n.400, 495n.455
θεολογία (θεολόγος) 609n.488
Theologie (θεολογία, Theologe, theologisch, θεολόγοι) 4, 21, 23, 60, 198, 216n.259, 216n.260, 299, 299n.14, 302–303, 326, 509n.241, 554n.340, 578n.414, 586n.431, 751, 764, 765, 773n.34, 775–776n.35, 780
θεοφιλής 408, 741, 773n.34
θεός, θεά 4, 5n.5, 44, 147, 177n.182, 188, 407, 409, 411, 486, 487n.188, 513, 524n.279, 544, 544n.321, 549ff., 552, 555n.344, 556, 559n.358, 571, 580, 594, 599, 604, 633n.549, 740
θεραπεία (θεραπεύειν) ἐπιμελεία
Theseus (*thesean*, Theseion) 326–327, 327n.80, 552n.336, 615n.581
θοίνη s. Symposion der Reinen
Thourioi 87n.95, 451–452, 562n.369, 647
Thrakien (*Thrace*, Thrakierin, Thrakische Magd) 153, 460, 481, 517n.264
Thrasyllos 465n.126
Thrasymachos 59n.8, 114n.49, 115n.50, 147n.120, 257, 257–258n.346, 259n.347, 272n.378, 308n.39, 379–380, 330n.90, 332n.101, 334n.106, 394n.251, 402n.271, 485, 487n.189, 488, 488n.190, 498n.214, 499, 500, 501, 501n.220, 502, 508n.235, 575, 687n.648, 699
Thukydides (*Thucydides*, thukydideisch) 73, 73n.62, 200n.231, 312n.51, 327n.81, 330n.90, 330n.92, 331n.95, 341n.120, 347n.132, 350n.139, 379n.216, 383n.228, 384n.228, 400n.226, 400–401n.267, 401n.267 405n.276, 432n.28, 439n.46, 536n.307, 558n.355, 560n.362, 576, 618n.518, 634n.551, 769n.30
θυμοειδές 518, 519, 589, 690, 691–692, 694, 695
θυμός 360n.168, 361–362, 422, 468, 519n.270
τίκτειν (συναποτίκτειν) 193n.216, 710n.702, 741
Tischler 258n.347, 667n.615
Tityos 464n.121
τετράγωνος (Quadrat, quadratisch, Quadratzahl etc.) 20, 38, 45, 51, 122-123n.70, 177, 177n.182, 204, 246n.320, 409, 450, 588n.436, 604ff., 620n.526, 638, 638–639n.567, 639, 639n.569, 642–643, 645, 645n.576, 650, 651, 652, 654, 683n.641, 729, 730n.722, 732, 734–735, 736, 738n.2, 755, 781
τόκος 193n.217
τολμᾶν 334, 496
τορνεύειν s. λογοδαίδαλος
totalitär (Totalitarismus) 63n.21, 364n.180, 768n.30
Tragödie (Tragiker, tragisch etc.) 76n.68, 106n.25, 108n.32, 175, 195, 324, 394n.251, 465, 465n.126, 513n.249, 545, 557n.353, 579, 616
τρίβων 683, 684, 684n.642
Trieb (triebhaft, triebmäßig etc.) 48, 50, 272n.377, 314n.55, 463n.120, 672, 673, 673n.623, 674, 676n.628, 692, 694, 713, 716, 726
Tripus 624, 624n.535, 626
τροφή (εὐτροφία, τροφός) 36, 350, 356ff., 356n.158, 357, 398, 581n.424, 592–593, 596n.460

Türen vor den Ohren 584–585, 584–585n.429
Türhüter 71–72, 72n.55, 78n.71, 432, 445, 447, 447n.69, 575, 616n.510
Typhon (typhonisch, Typhonvergleich) 235n.297, 488n.189, 550, 551, 551n.334, 551–552n.336, 562, 763
Tyrann (Tyrannis, tyrannisch, *tyrant* etc.) 10, 87n.96, 199n.229, 271n.375, 272–273n.378, 273n.378, 306n.34, 308n.39, 324n.71, 330, 330n.90, 331, 332n.101, 341, 351–352, 352n.142, 352n.142, 355n.152, 360n.167, 374n.205, 374n.205, 379, 392n.248, 392–393n.248, 401n.267, 406, 438, 454n.92, 487n.179, 490n.194, 498, 615n.509, 631n.548, 635n.555, 645, 646, 646n.579, 647n.580, 648, 659n.603, 700n.680, 715n.706, 730n.723–724, 758, 767

übel s. κακός
überhimmlisch (ὑπουράνιος) 271n.374, 459n.109, 509n.241, 511n.243, 565n.376, 591, 775
umdeuten (Umdeutung) 14, 47, 198, 288, 403n.272, 428n.18, 460, 465, 531, 627, 628, 631n.547, 641, 641n.571, 642, 646, 648, 650ff., 652, 653, 659, 699
Unfreiheit s. ἀνελευθερία
Unlust (unangenehm, Unwohlbefinden) 50, 297n.8, 550, 672, 674–675n.624, 695, 696n.670, 697n.671, 710n.702, 711, 714, 718, 719, 722n.715, 725–726, 726n.719, 727, 730, 750
unsterblich (Unsterblichkeit) 109, 197, 202n.234, 279, 280, 572n.398, 741
unverborgen (Unverborgenheit) 131n.92, 146n.119; vgl. 135n.96
Unwille (unwillig, Unwilligkeit)
  das eigene Nichtwissen einzugestehen, sich im Gespräch führen zu lassen 492–493, 500
  des Hephaistos 573
  des Protagoras 713, 736
  des Sokrates 39, 425, 426, 431ff., 472n.149
  des Theodoros 114, 336
  des Türhüters 616n.510
Urpolis 331n.98, 367, 368, 368n.186, 371

verborgen (Verborgenheit)
  ἀλήθεια, τὸ ἀληθές 86n.95, 99, 131n.92, 132n.93, 146n.119
  Diskurs über die Seele und ihre ἀρετή im *Protagoras* 24, 45, 46, 48, 51, 96, 105–106, 177n.182, 303, 424, 426, 468, 531, 604, 627, 644, 656, 658, 660, 662, 672, 694–695, 715, 718, 727ff., 734, 751, 753, 759, 766
  Geheimlehre als vorsokratische Synthese 150, 180, 635
  Logos des Heraklit 30, 179ff., 180, 181, 189, 190
  Mitteilung im Lustdiskurs 424, 693
  Mitteilung im Mythos des *Protagoras* 585
  platonische Forschung und Lehre 18
  sich selbst verborgen bleiben 271n.374
  Sinn der Simonides-Interpretation 652
  τῆς διανοίας ἡ ἀλήθεια ἀποκρεκρυμμένη, παίζουσα ἐκ τοῦ ἀδύτου τῆς βίβλου ἐφθένξατο 99, 144, 147, 147n.122, 173, 178, 179, 180, 185, 192, 193, 194, 199
  Verbrechen, Taten, Ungerechtigkeit 485–486, 489n.191, 494n.203
  Wesen und Maßstab der Seele und ihrer ἀρετή 651, 669, 690, 692
  Wissen der Spartaner, Lakonik 18n.18, 25, 627, 635, 635n.555, 647, 648–649n.584, 683–684
  übrige 397n.257, 461, 508n.235, 515n.257, 593, 642, 751
  vgl. Geheimlehre
verderben s. λωβᾶσθαι
Verdikt (*verdict*) 57ff., 57n.4, 60, 64, 67, 67n.34, 715, 736, 737
veridical Gebrauch des Verbs ‘Sein’ 234n.294
Verschämtheit s. Scham
verstellen (Verstellung, als in: Argument, Ethik, Lob, Pädagogik, Tugend der Verstellung) 40, 41, 52, 328, 367, 373-374n.204, 375n.209, 377n.213, 391, 404–405, 404n.276, 413, 473, 483ff., 483n.179, 483–484, 484, 485, 485n.183, 486, 488, 489, 490ff., 492, 493, 493n.199,

497, 533n.302, 537, 645, 646, 648, 652, 739, 744, 745, 755
Verteidigungsrede s. Selbstverteidigung
Vorratskammer 447, 447n.72

Wächter s. φύλαξ
Wagnis s. τολμᾶν
Wasser
in diversen platonischen Bildern 170n.167, 360, 386, 386n.235, 465, 504n.227
vorsokratisches Prinzip 126n.79, 180n.126, 175, 176, 178, 186, 186n.203, 191, 551n.334, 595n.455
Wasseruhr 80, 80n.77, 80n.79, 418, 760
Weg ins Sein (ἡ εἰς τὴν αὑτῶν οὐσίαν ὁδός, γένεσις εἰς οὐσίαν) 268
Weihe (Mysterienweihe, philosophische, sokratische Weihen etc.) 18, 40, 42, 52, 88, 88n.98, 148, 148n.123, 196, 270n.372, 279, 289n.413, 442, 442–443, 444, 449n.77, 457, 462, 463, 465, 466–467, 496ff., 502, 503, 504, 505n.227, 506, 513n.250, 526n.286, 549, 550, 550n.332, 555, 557n.352, 561–562, 565, 575–576, 601n.472, 744, 771
Werkzeug s. Organ
Wind
das Beispiel des Windes im *Theaitetos* 126, 162, 163ff., 164, 165, 165n.160, 166, 187, 188, 214, 214–215, 216, 241n.313, 242n.315, 295n.3, 383n.225, 725
in der Bewegungs- oder ‘Geheimlehre’ des *Theaitetos* 185, 214
Witz s. lachen

Xanthippe 471n.141
Xenophanes (xenophanisch) 64, 112n.43, 128n.85, 191, 216n.259, 217n.261, 218n.264, 223n.274, 239n.310, 277n.386, 282n.399, 299n.15, 468, 557–558n.353, 595n.455, 643n.573–574
Xenophon (xenophontisch, Xen. mem.) 60n.11, 64n.28, 114, 156n.143, 214n.254, 216n.259, 224n.274, 256n.341, 267n.366, 221n.270, 295n.5, 326, 326n.77–78, 330n.93, 331n.95, 374n.205, 384n.228, 385, 390n.244, 392–393n.248, 395n.254, 400n.265, 401n.268, 413, 433n.31, 434n.31, 435n.36, 436n.36, 438n.42, 438n.45, 446–447n.69, 450, 461n.114, 464, 469, 482n.176, 495n.205, 498n.214, 500n.218, 576, 597n.460, 615n.507, 630n.545, 635n.55, 641n.571, 643n.574, 645, 653n.591, 660n.604, 668n.615, 675n.626, 697n.672, 713n.705
ξύλος (ξυλόφορος) 255n.340, 417

yoga-like exercises 554n.340

Zauber (zaubern) s. κῆλειν
Zeitpunkt vs. Dauer 262n.355
ζηλώτης vgl. ἐραστής
ζῆν (εὖ ζῆν) 38, 48, 97, 394ff., 454n.92, 459n.107, 641, 748, 748n.11
Zenon (zenonisch) 68n.41, 123, 127n.79, 170n.171, 185, 236n.298, 262n.355, 291n.417
Zeus
goldene Kette s. goldene Kette
Helios s. Helios
Stator s. Jupiter Stator
vgl. Apollon
vgl. Heraklit
vgl. Sonne
Zweite Seefahrt s. δευτερός πλοῦς
zwischenmenschlich (Zwischenmenschlichkeit) s. Intersubjektivität
Zypresse 504–505n.227